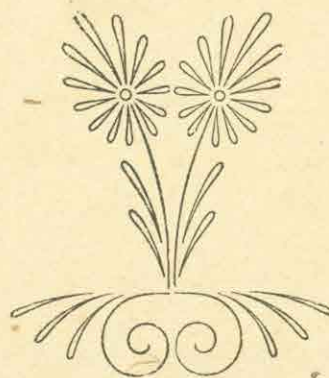


# فهرست الكتاب

مسئله الداعى الى المجاز	١٧٩	اصول الفقه	١٩
فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية في الحروف	١٨١	القسم الاول من الكتاب في الادلة الشرعية وهى على اربعة اركان	٥٥
استعارة حروف الجر	٢٠٩	الركن الاول في الكتاب وفيه بابين	٥٥
فصل في الصريح والكناية	٢٢٥	الباب الاول في تقسيم اللفظ اربع	٦٠
التقسيم الثالث في ظهور المعنى ومغائه	٢٢٩	تقسيمات	٦٣
التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى	٢٤١	التقسيم الاول للفظ ان وضع للكثير	٦٧
فصل الناس يقول بمفهوم المخالفة	٢٦٣	فصل الخاص من حيث هو خاص	٧٥
الباب الثانى في افادة اللفظ الحكم الشرعى	٢٧٦	فصل حكم العام	٨٢
فصل الامر المطلق	٢٩٣	فصل قدر العام	٩٥
فصل الاتيان بالمأمور به نوعان	٢٩٦	فصل حكم المطلق	١٢١
فصل لابد للمأمور به من الحسن	٢١٦	فصل حكم المشترك	١٢٨
فصل التكاليف بما لا يطاق غير جائز	٣٥٨	التقسيم الثانى للفظ في المعنى	١٣٣
فصل المأمور به نوعان	٣٦٨	فصل في انواع علاقات المجاز	١٤٠
فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا	٣٩٠	مسئله المجاز خلق عن الحقيقة	٢٥٤
فصل والنهى اما عن الحسيات	٣٩٤	مسئله لا عموم للمجاز	١٦١
فصل اختلفوا في الامر والنهى	٤١٠	مسئله لا يراد باللفظ الواحد المعنى الحقيقي والمجازى	١٦٣
		مسئله لابد للمجاز من قرينة	١٧٢



# توضيح

مع حاشيته:

## التلويح وشرح الشرح

هذا كتاب مليح وتأليف فصيح هو المسمى بالتوضيح شرح للتنقيح قد الفهما سيدنا  
ومولانا عبید الله بن مسعود الملقب بصدر الشريعة ابن تاج الشريعة . حاشيته  
المسمى بالتلويح الذي الفه مولانا سعد الملة والمدین التفتازانی وحاشيته  
التي في هامشه المسمى بشرح الشرح المشتهرين علماءنا  
بتأليف مولوی شریف سبب اسنادهم له وجدانه اذ لا من  
حجرة سيد الشریف بعد موته.

بکتاب

ناشر هذا الكتاب وملزم مؤنات الطبع برادران الكريمين في بلدة قزان.

طبع بالمطبعة الكريمة  
بلدة قزان .

КАЗАНЬ.  
Тино-Литография Т-го Дома Бр. Каримовы  
1912.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنفية السمحة البيضاء حتى اوضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقد من مشكوة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا ووضح لاجماع الراء على اقتفاء اثرها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى تغلظت امواجها ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله بساطع الحجة معوانا وظهريرا وجعله بواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشاراته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان ويعلم فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنسم في احكام احكام الشرع قبول القبول واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية المعدل ميزان المعقول والمنقول ومنفتح اعصاب الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لحلاصة كل مبسوط وافى ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف وبهر محيط بمستقصى كل مديد وبسيط وكفر مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهونهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منها جابديعا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التحقيق مع شريف زيات ماستها ايدى الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق آذانهم اولو الابصار ولهذا طار كالامطار في الاقطار وصار كالمثال في الامصار ونال في الافاق حظا من الاشتهار ولاشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت محمزاى بها وراء النهر لكثير من فضلاء النهر افتكده تهورى اليه واكباده ائمة عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات مستوقفة المطايا اليه معتصمين في كشف استاره بالحواسي والاطراف قاندين في بحار اسراره عن اللالي بالاصداق لانحل انامل الانظار عقده عضلاته ولا يفتح بنبان البيان ابواب مغلقاته فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وخراثة في خيام الاستار مقصورة ترى حوالها هاهما مستشفرة الاعناق ودون الوصول اليها عيننا ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام لا كوههم من الاوهام ان اخوض في لبح فوائده واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارب صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم الدياجر واحتيل مكابد الفكر في ظلماء الهواجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارب الاصول وناز فاغلاله الجدى في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب وامطت عن وجوه خرائده قناع الارياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقايق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتصريح معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما آثر فيه المص بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداق الاذان وتحقيقات تهتم لادراكها اعطاني الادهان وتوجيهات ينفذ لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها المثلكلان معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجاني عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة وسيحمد الغائض في بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيقى ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقايقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستأهل للاطلاع على دقايقه الا البارع في اصول المنهجين مع بضاعة في صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز سبحانه ولى الاعانة والتأييد والملى بافاضة الاصابة والتسيد وهو حسبي ونعم الوكيل .

وانما لم تكتب الهزمة كما هو طريقة الكتابة لكثرة الاستعمال وطول الباء لدلالته عليها اما الله قالوا اصله اله فحذفت عنه الهزمة وعوض مكانها الالف واللام قاله يعنى لكل معبود حقا كان او باطلا والله مخصوص للمعبود على الحق وهو الواجب الوجود لذاته هو الحقيقى باللوهية والمعبودية لاستجماعه لجميع صفات الكمال وتنزهه عن نقصان والزوال واشتقاقه من اله ياله الهه يفتح العين في الماضى والمضارع او من اله ياله الهاكسر العين في الماضى وفتحها في المضارع في تاج المصادر البيهقى الالهة يستيدن الالهة متحيزا شدة واصله الالهة فسعى به صانع العالم فانه معبود ويتحيز العقلاء في معرفة كنهه وشأنه وكذا المعبود الباطل متحيز في انه لم يستحق العبادة ولم يوجد فيه من اوصاف الكمال شئ تقول لا يبعد ان يكون لفظه باصله على انه فعال من اله او اله بمعنى اله فانه يجعل الخلاق عابدين له جعلنا متمانا كثيرا وان لم يكن بذلك المعنى يكون مثل البراء والحمام والغراء لكثير البر وكثير الجسيم وهو الماء الحار وكثير الغراء اى كثير العبد ومن تحيز في حقه كثيرون فان قلت فالوجه في منع التويز عنه قلنا الوجه انه مثل المعرف باللام كما ان سر او ايل لم ينصرف حملا على الموازنة كصايح وايضا يجوز ان يكون هذا من خصائص لفظه الشذوذ كما ان الجمع بين حرف النداء والالف واللام فيه عند من يقول بان اصله الالهة من خصائصه واما الرحمن والرحيم فصيغتهما للمبالغة في الرحمة وهى الانعطاف المقتضى الاحسان كالعصيان في الغضب والعليم في العلم في المذهب الرحمن بخشاينده والرحيم مهربان قالوا ان الرحمن كثير الرحمة في الدنيا على المؤمنين والكافرين والرحيم عظيم الرحمة في الآخرة فيكون على خصوص المؤمنين اذ الكفار يرومون عن الرحمة الآخرة مخلدون في النار وفي انوار التنزيل انه قد يقال رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الآخرة فعلى الاول يكون الرحمن ابلغ باعتبار المتعلق اى المرحوم والرحيم ابلغ باعتبار الكيفية اى العظيم وهو بحسب عظم العطفة وما به الرحمة فتعم الآخرة اجل من نعم الدنيا فكل ابلغ من وجه آخر وعلى الثانى يكون الرحمن ابلغ مطلقا وليس الرحيم ابلغ منه من وجه ويصح بناء التقديم على كل من القولين وانما خص الاسماء الثلاثة بالتسمية لان الاسم ثلاثة انواع اما ان يدل على الذات او على الصفة والثانى اما ان يكون الصفة متعلقة بالدنيا او بالآخرة وخصوص هذه الثلاثة لان الله يدل على ذاته الازلية الموجودة قبل وجودنا والرحمن على الصفة الموجودة اثرها عند وجودنا في الدنيا والرحيم على الصفة الموجودة اثرها عند البعث في الآخرة فنبه بذكر تلك الثلاثة على استحقاق الله تعالى التعظيم قبل الدنيا وبعد الدنيا وحين الدنيا باعتبار الذات باعتبار الصفتين .

١) قوله (حامدا لله تعالى) الخ هكذا وجد في كثير من النسخ وفي بعضها نوتت على الله حامدا الخ فعلى الاول توله حامدا حال بايتعلق به الجار والمجرور وصاحبها المستمر فيه العائد الى التكمال ان قدر مضارعوا البارز الراجع اليه ان قدر ماضيا كقولك استعنت وابتديت واحال من يقول على في بعض النسخ وهو هكذا «يقول العبد المتوسل الى الله تعالى الخ» ولم يذكر يقول فيما بعد قول يجوز ان يكون حالا من الرحيم وصاحبها المفعول المحذوف اى الرحيم اى وان يكون مفعولا به له فشرط العمل بوجود ههنا لان المراد الرحمة فى الآخرة وهو معتمد على الموصوف وهو الله او يكون مفعولا به لقوله «كائن» فى قوله حامدا لله تعالى لانه بمعنى جاء بالرحمة فقوله اولاً وثانياً ظرف لقوله حامدا وانما اورد الحمد فى صورته الحال ولم يقل الحمد لله كما هو المتعارف لاشتغالها على نسبة الحمد الى نفسه بخلاف الطريق المتعارف وانما اختارها على طريقة اختارها البعض وهو قولنا «احمد الله» لان اسم الفاعل يحتمل استغراق الازمنة الثلاثة التى هى الماضى والحال والاستقبال كقوله تعالى (وكلمهم باسط ذراعيه بالوصيد) فاراد استمرار الحمد بما اختارها من الطريقة اوقبال ان هذه الصورة تدل على مقارنته الحمد والابتداء بالتسمية فى الزمان فيتساويان فى المعنى وان كان لفظ الحمد بعد التسمية بخلاف الطريق المتعارف وطريق البعض المذكور وايضا صورة القيدية يدل على التسمية كما فى بسم الله فلو اختير احدهما يلزم ترجيح الحمد على التسمية وذكر صورة القيدية للتسوية وانما رعى المساواة بينهما لورود الحديث فى شأن الحمد ايضا اما على التحقيق فهما على التشكيك قال المحقق التفتازانى قدورد فى الحديث كل امرضى بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتداء وكل امرضى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم والمشهور فهو قطع واما على الثانى فالقول فى اللغة الاعتماد ويعدى على كذا فى التاج وهو مشتق من الوكل او الوكول وهما بمعنى فى التاج الوكل والوكول كسر رايد كذا اشتى وكاربا كسى كذا اشتى وهذا الوزن قديقصد به الكثرة او الكمال فى اصل الفعل كقولك فى الدعاء فى آخر الصلوة كما صليت وسلمت وباركت وترجت على ابراهيم اى رحمت رحمة كثيرة او كاملة وقد يقصد به التكلف وهو ان يجعل الرجل نفسه بصفة ليست موجودة فيه كما يقال تبتد فلان اذا عد نفسه فى عداد السادات وهو ليس منهم وقد يقصد به الصيرورة بالفعال كقولك تحجر الطين اذا صار حجارا فيمكن ان يراد نفس معنى الاعتماد من غير ملاحظة الزوايد اعتمدت عليه فى تصنيف هذا الكتاب واستعنت به وان يراد احد معنئى الوكل فعلى الاول المعنى رضيت بما قسم الله لى معتمدا على الله وعلى الثانى فوضت امرى الى خالقي فيجوز ملاحظة الكثرة او الكمال وذلك ظاهر او ملاحظة التكلف والمعنى اى لست فى الاصل فى الموصوفين بالرضا والتفويض على مقتضى النفس والشيطان لعصى اعد نفسي فى عدادهم او ملاحظة الصيرورة فالمعنى ان هذا الحصلة فى ليست بعمل بل بمجرد فضل الله تعالى وكرمه وقوله حامدا حال من التوكل فى تاج المصادر اليعني الحمد ستودن وعرفه البعض بان الحمد هو الثناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بنعمة او بغيرها فيخرج عنها الثناء بالجنان او الاركان وما صدر عن الانسان اتفاقا لاعلى قصد التعظيم ويدخل ما كان بعيب الانعام او غيره سواء كان جميلا او قبيحا كما اذا حد ظالم الخوف الفتنة وسواء كان اختياريا او غيره وعرفه البعض بأنه الوصف بالجميل على الجميل الاختيارى فيخرج ما كان بسبب القبح او الجميل الغير الاختيارى كحسن الصورة ويدخل ما كان بالجنان او الاركان ان صح اطلاق لفظ الوصف عليه فبين التعريفين عموم من وجه قال البيضاوى الحمد هو الثناء على الجميل الاختيارى من النعمة او غيرها فالثناء هو الوصف بالجميل باللسان فذكر اللسان فى التعريف الاول مبنى على التجريد وهذا يتناول ما لم يكن على قصد التعظيم ويخرج عنه ما كان بسبب غير الجميل وما كان بسبب الجميل الغير الاختيارى فيبينه وبين الاول عموم من وجه ايضا لكنه اخص من التعريف الثانى مطلقا واما المدح فهو الثناء على الجميل مطلقا كذا قال البيضاوى فهو يتناول ثناء ليس على قصد التعظيم ويخرج عنه الثناء لاعلى الجميل كما اذا كان لحوف الفتنة فهو اعم من وجه من الحمد بالتعريف الاول وكذا بالتعريف الثانى ان

صح اطلاق الوصف على ما هو بالجنان او بالاركان اذا لثناء لا يطبق على ذلك واعم مطلقا من التعريف الثالث واما الشكر فهو فى العرف لتعظيم المنعم لكونه منعمنا سواء كان باللسان او بالجنان او الاركان وفى اصطلاح اهل السلوك هو صرف العبد جميع ما اعطاه الله الى ما خلق لاجله فالمعنى الاول اعم من وجه من الحمد بالمعنى الاول وكذا بالمعنى الثانى لان التواضع عند المنعم وامتنال او امره من تعظيم المنعم وليس من الوصف بالجميل والجميل الاختيارى قد لا يكون انعاما وكذا بالمعنى الثالث فالتواضع ليس من الثناء وكذلك اعم من وجه من المدح واما المعنى الثانى فهو اخص مطلقا من جميع الامور الخمسة المذكورة فهى يشتمل على كل منها مع الزيادة وكما تحقق تحقق بدون العكس ثم

توضيح

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولاً وثانياً

قوله حامدا حال من المستمكن فى متعلق الباء اى بسم الله ابتدىء الكتاب حامدا آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية والفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد فى الحديث كل امرضى بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتداء وكل امرضى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم

الوافى لحديث الحمد ان يقال حمدت الله متوكلا عليه تعالى لكنه غير الاسلوب للاهتمام لشأن التوكل فانه معين فى صعاب الامور وسبب لمحبة الله قال الله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه وقال الله ان الله يحب المتوكلين ٢٠) وقوله لله اظهار فى موضع الاضمار ليتصل اسم الله بالحمد كما فى كتابه تعالى وكذا فى الحديث للامتداد بذكره سبحانه (٣) وقوله تعالى فى تاج المصادر البيهقي تعالى بلند شدى ويامدن مشتق من العلو بفتح العين فى الماضى وضمها فى المضارع فى التاج العلو بلند شدى وقوى كشتن بركارى وغلبه كردن كسى را او من العلاء بكسر العين فى الماضى وفتحها فى المضارع فى التاج العلاء بزر كوارشدى فلو اريد المعنى الاول فلا بد من اعتبار الكمال لان زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى كما فى قطع وقطع فالمعنى اى الله استعمل على جميع الامور الموجودة علوا كاملا فيلزم التنزه عن جميع النقائق الموجودة فيها اذ لو وجد فيه تقيصة فى بعضها لما استعمل على ذلك البعض بالعلو الكمال فلذلك كثيرا ما فسروا التعالى بالتنزه ولو اريد المعنى الثانى فالمعنى انه جاء اهل الرحمة والعذاب بهما ولو اريد التوق فالمراد التوبة الكاملة لزيادة الحروف ولا يصح ما يقتضيه الباب فى غالب المواضع وهو مشاركة الشئيين فى اصل الفعل وكون كل منهما فاعلا ومفعولا بالنسبة الى الاخر واسناد الفعل اليهما معا كما يقال زيد وعمرو يتشابهان واما المفاعلة فالاسناد فيه الى احدهما فيقال شابه زيد عمرا فيجعل الاخر مفعولا لان قوة غيره بالنسبة اليه بمنزلة العدم فلا مجال لاحد ان يعالیه عزاسمه وايضا لا بد فى اعتبار ذلك من التعدد فى الفاعل والفاعل ههنا وهو الضمير الراجع الى الله تعالى واحدا فالمعنى انه اقوى على جميع الامور بالقدرة الكاملة اذ اراد شيئا فانما يقول له كن فيكون ولو اريد معنى الغلبة فكذلك اى غلبته على جميع الموجودات غلبة كاملة ولو اريد معنى العظمة والكبرياء فكذلك فهى خمسة معان (٤) واما قوله اولاً وثانياً ظرف زمانى اى فى اول الزمان واخره على ان الثانى بمعنى المتأخر كقول النحاة التوابع كل ثان معرب بعراب سابقه متعلق بالافعال الثلاثة من التوكل له والحمد والتعالى على سبيل التنازع يعنى ان التوكل والحمد ثابتان فى اول العمر واخره او اول امر التصنيف واخره اوفى اول زمان الخلق واخره فان الاول يوم الميثاق زمان خلق الارواح والاخر زمان خلق الاجساد اوزمان حشر الاجساد فالمراد بذكر اول الزمان واخره الدوام وان التعالى ثابت ازل وايداولا يجوز ان يكون حالا من تعالى بمعنى اولاً واخره لان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد اذن الشرع باطلاق لفظ الثانى عليه تعالى عن الشبه والشريك ولكن لو كان متعلقا بالحمد فقط فيجوز ان يكون النصب على التمييز عن نسبة الحمد الى الله تعالى اى حمدانه تعالى من حيث اوله واخره اى ذاته وصفاته او اى صفاته من الحيوة والعلم والقدرة الى غير ذلك وافعاله كالايجاد والاكمال والانعام والاكرام اولى من حيث الحادىه وابقائه اواى من حيث دينه واخرته وفى التلويح اشارة الى ذلك فى انوار التنزيل واول افضل لافعل له وقيل اصله اول من

وكل فإحداث هزتها واولا تخفيفا غير قياسي او اول من آل قلبت او هزتها وادغمت فعلى الاول متصرف فلا اشكال في تنوينه واما على الثاني فينبغي ان يكون غير متصرف فلا وجه للتنوين الا ان يراد المعنى الغير الوصفية كما قال العلامة في التلويح انه ههنا ظرف بمعنى قبل وفي تاج المصادر البيهقي الوصل والاول بناء گرفتت بكسي ياجاني ويعنى بالى وفي الحديث «فلا وألت» اي لا تخجوت فسمى سابق الامور بذلك باعتبار ان اول الموجودات ملجأها وملاذها وكذا اول النوم وهو رئيسهم ملجأهم يرجعون اليه في الحوايج وايضا في التاج الاول باز كشتن وال حاله اي اصلحه فالسابق قد يكون مصلحا ومرجعا يرجع اليه كما ذكرنا واما الثاني فمشفق من النبي في التاج النبي دويم شدن (١) قوله (ولعنان التناء اليه ثانيا) عطف على حامدا في المذهب العنان دوال لكلامه سوار در دست كيرد وايضا فيه ان التناء سخن نيگو وثانيا هناك من النبي بمعنى الاطلاق وعدم الصرف او من النبي بمعنى الصرف في التاج التناو داشتن وواكر دايدين فهو من الاضداد والاول بلغ حيث يدل على دوام توجه التناء الى الله تعالى بخلاف الثاني واللام في التناء اما للمهد فيكون اشارة الى التناء الخاص الذي هو الحمد اول الجنس فيلزم ان لا يثنى غيره بثناء اصلا والظاهر ان تقديم الجارى والجرورى على المتعلق لرعاية السجع ويمكن ان يقصد به الى التصراى للعنان الذم ولا الى غيره ثم قوله عنان التناء يحتمل الوجوهين احدهما الاستعارة المصروفة عنان التناء بمعنى ارادته فكما ان العنان يصرف به الفرس الى اى جهة يراد فكذلك ارادة التناء يصرف بها التناء الى اى ممدوح يراد والاخر الاستعارة الكناية فبشاء التناء بالفرس في النفس ووجه التشبيه ان كلامها وسيلة المقصد ولم يذكر من اركان التشبيه الا المشبه واضيف اليه من خواص المشبه بما يدل على التشبيه وهو العنان (٢) قوله (وعلى افضل رسله محمد وآله مصليا) الجار متعلق باسم الفاعل والتقديم لسجع دون التصراذ لانه على عدم الصلوة على سائر الانبياء عليهم السلام في تاج المصادر البيهقي الفضل افزون آمدن وغلبه كردن بفضل فعلى المعنى الاول يلزم ثبوت الزيادة في الكمالات الانسانية في سائر الرسل عليهم السلام وثبوت اصل الكمالات في غيرهم كالاولياء والعلماء والصالحين وعلى المعنى الثاني ثبوت الغلبة في الزيادة المذكورة فيهم وثبوت الزيادة في غيرهم في الجملة وهو العناء ﴿ ٤ ﴾ وثبوت اصل الكمالات فيمن دونهم والمراد

### ولعنان التناء اليه ثانيا وعلى افضل رسله وآله مصليا وفي

الحمد قيديا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان التصيين متعارضان ظاهرا اذا الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعول بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيفضل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقررة عند المصنف صار في عن ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه \* واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيره فالله تعالى يستحق الحمد والالكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل الاثمة التي من جملةها التوفيق لتأليف هذا الكتاب \* الثاني ان نعمة الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء والا وابقاء ثانيا فيجده على القسمين تأسيا بالسور المفهومة بالتحميم حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الابدان وفي الكهف الى الابقاء والا وفي السبأ الى الابدان وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا \* الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الارلى والآخره على معنى انه يستحق بالحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولاذن سمعت ولاخطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى و آخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين \* فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والالاء في دارى الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان التناء اليه ثانيا اي صارفا عطفيا على حامدا. قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصاح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعمة الله تعالى يستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الحلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعنى حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية. قلت ليس الباء صلة لا بتدنى بل الطرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتداء الكتاب والابتداء امر عرفي

الافضلية المطلقة وهي ان يكون في جميع المحاسن الخلقية والخلقية. قال الشاعر: فاق النبيين في خلق وفي خلقه ولم يدانوه في علم ولا كرم \* والدليل على الافضلية قوله تعالى كنتم خیرامة اخرجت للناس فان خيرية الامة دليل على خيرية نبيهم والرسول جمع رسول كزبور ويزر مشتق من الرسالة في المذهب الرسالة ييغام بردن فيكون بمعنى النبي او من الارسال في التاج الارسال فرستادن فهو بمعنى المرسل وهو ان كان بمعنى بناء كان نبيا والافلا فالرسول بحسب اللغة يجوز ان لا يكون نبيا كما ان النبي بحسبها يجوز ان لا يكون رسولا قال الفاضل المحقق الشارح المدقق العالم الرباني العارف الصمداني مولينا عبدالمولى البرجدى في شرحه للمختصر ان الرسول فعول بمعنى الفاعل من الرسالة وهي نقل كلام احد الى غيره باسمه او بمعنى المفعول من قولهم ارسل فلانا في رسالة فهو مرسل ورسول ذكره الجوهري وقيل هو مصدر كالقبول وصف به ثم قال هذا كله من حيث اللغة واما من حيث العرف فقيل الرسول والنبي متساويان وقيل النبي اعم فان الرسول من بعثه الله تعالى بشريعة متجددة والنبي يعمه من بعث لتقرير شريعة غيره والرسول من جمع مع المجزأة كتابا منزلا عليه والنبي يعمه ومن لا كتاب له والرسول من آتاه الملك بالوحى والنبي يعمه ومن يوحى اليه في المنام على اختلاف الاقوال كل ذلك اورده البيضاوى في انوار التنزيل وايضا فيه انه سئل النبي عليه السلام عن الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا قيل فكلم الرسول منهم قال ثلثائة وثلاثة عشر جما غفيرا فهنا دليل على ان النبي اعم من الرسول

واضافة الرسل الى ضمير الله تعظيم المضاف كقولك عبد السلطان ركب وايضا فيه تعظيم غير المضاف وهو المصلى الداعي كقولك عبد السلطان يعتبر عندى لتعظيم نفسك و«محمد» لم يذكر في بعض النسخ وفيه تنوية لثأته بانه في غاية الارتفاع وليس من الادب ذكر اسمه الشريف وتنبيه على انه متعين بالارادة بقرينة ان وظيفة هذه الامانة يصلوا على محمد عليه السلام بعد حمد الله تعالى في اوائل الكتب التي يصفونها فلا حاجة الى ذكره وفيما ذكر التناذ بذلك فهو عطف بيان للافضل وهو اسم مفعول من التحميد وهو مبالغة في الحمد كذا في التاج فالبلغة اما في الكم اي المحمود حمدا كثيرا وفي الكيف اي حمدا كاملا واسم مكان اي محل الحمد المتبالغ كما او كيفا لهما هذا الحمد ويجوز ان يكون تشديد العين للتعدي اي من جملة الله تعالى حامدا له تعالى وآله عطف على افضل في المذهب الال كروه وخويشاوندان قيل اصله اهل بدليل مناسبته في المعنى في المذهب الاهل كروه وخويشاوندان قلبت الهاء همزة لقرن المخرج قلبت الهمزة الفالسكونها وافتتاح ما قبلها كما من اصله آمن قال الفاضل-

البرجندى ان اصله اول دليل ان الجوهرى اورده في الالف مع الواو من باب اللام ويدل ما نقل ان الكسائى سمع في تصغيره اويل يا و او قوم الرجل واتباعه يؤولون اليه فسموا بذلك وقيل اصله ال بهمزتين وسمع في تصغيره ايل بهمزتين وقيل اصله اهل لتصغيره على اهل فالمراد اما اهل بيته عليه السلام من الازواج والذريات واهل قرابته الذين يحرم الصدقة عليهم وهم بنوهاشم عند الكل وبنو مطلب عند البعض كذا في شرح البرجندى او اهل ملته من جميع المؤمنين والمؤمنات وقيل البراد الاتقاء من امته لقوله عليه السلام الى كل مؤمن تقي فاراد بعض التقوى عن جميع الحرمات والمكروهات والاكثر على ان المراد التقوى عن الشرك كذا في شرح البرجندى ويجوز ان يكون المراد اهل صحبته وهم الاصحاب رضى الله عنهم او اهل شريعته وهم المجتهدون والمحدثون وحفظة القرآن وعلماء اهل الاصول والفروع وكتبا بها ليقبى فيما بين الناس ومصليا من التصلية في تاج المصادر البيهقى التصلية درود دادن وهى من الصلوة في المذهب الصلوة درود ورحمة ودعاء واستغفار قالوا الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملايكة استغفارون المؤمنين دعا فالتصلية ههنا من المصنف فيكون بمعنى الدعاء مطلقا او بمعنى الدعاء بلفظ الصلوة كتقولك اللهم صل على محمد ولعل المراد يدورود بالفارسية هذا المعنى ووزن التفعيل ويجوز ان يكون للمبالغة او التعدية فاذا جعل الفيداعيا فظاهر انه ايضا داعى ونقل البرجندى عن نهاية الجزرى ان معنى قولنا صل على محمد عظمت في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته وفي الاخرة بشغفه في امته وتضعيف اجره ومثوبته ثم قال ولهاذا لا يجوز ان يطلق بالنسبة الى غيره لا يتبعوا قيل هذا اذا كانت بمعنى العظمة اما اذا كانت بمعنى الرحمة فلا (١) قوله ( وفي حلبة الصلوات مجليا ومصليا ) في المذهب الحلبى اسبان كه فراهم آوردند از برى مسابقت المجلى آن اسبى كه در پيش همه بود در مسابقت المصلى اسب دويم در مسابقته يعنى انى في الرجال المجتمعين لتسابق في الصلوات مثل المجلى والمصلى في انى سابق على الكل تارة وعلى غير الواحد تارة اى لم يسبقنى في الصلوة الا واحد ﴿ ٥ ﴾ في بعض الاوقات فالحلبة استعارة تحقيقية مجردة الصلوة قرينة الجواز تجريد الاستعارة كتقولك

ارأيت اسد هذا الجيش وقوله مجليا ومصليا من باب التشبيه كما يقال زيد اسد بجذف ادوات التشبيه ووجهه فقوله في حلبة الصلوة حال من الضمير في اسم الفاعل في الظاهر ومن الضمير في الجار والمجرور في الحقيقة كانه قيل كالمجلى وكالمصلى ثم الحلبة لا يبعد ان يكون من الاحلاب وهو الاجتماع للنصرة والمعاونة كذا في التاج كان الخيل المجتمعمة للتسابق تتفاوت في العدو والمجلى يجعل نفسه جلجا ظاهرا على الناس عند ما سبق على الكل والمصلى من الصلاء بالفتح وهو اسفل الكفلى او بالكسر وهو ما يخاط على الخرق من الاهداب الدبوغ في المذهب الصلا بفتح الصاد زير سرين بالكسر يوند ساختننى فالسابق ثانيا يجعل رأسه على صلا السابق اولا ويقال يجعل نفسه متصلا به اتصال الصلاء بالكسر على المخروق

حلبة الصلوات مجليا ومصليا وبعده فان العبد المتوسل الى الله باقوى الذريعة عبید الله بن مسعود ابن تاج الشريعة

يعتبر ممتدا من حين الاخف في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا للحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المعجوف اى وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع . قوله وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعم الدائمة في دار السلام وذلك بتوسط النبى عليه السلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فارادى الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبى عليه السلام على ما في النسخة المقررة تنويه بشأنه وتبديده على ان كونه افضل الرسل عليه السلام امر جلى لا يخفى على احد . والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب استعيرت لامضمار . والمجلى هو السابق من افراس السباق . والمصلى هو الذى يتلوه لان رأسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها واشار بالمجلى الى الصلوة على النبى وبالمصلى الى الصلوة على الال لانها انما تكون ضمنا وتبعيا ثم لا يخفى حسن ما في قرآن الحمد والصلوة من التجهنيس وما في القرينة الثمانية من الاستعارة بالسكنانية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقليم المعمولات في القرآن الثلث

(٢) قوله ( وبعده فان العبد المتوسل اه ) هكذا في اكثر النسخ وفي بعضها يقول العبد فهذا ابتداء كلام لذكر ما هو بصدده ويان ما هو سببه وعلى الاول اما عطف على حامدا عطف الظرف على الحال لما فيها من معنى الظرفية كانه قيل توكلت في حال الحمد لله وفي حال الصلوة على النبي وبعدها ( وقوله فان العبد لتعليل التوكل تقريره توكلت على الله لاني اردت شرح كتاب التنقيح ومن يراد امرا يتوكل على الله ليسهل له ذلك الامر او عطف على ما يتعلق به حامدا من التوكل كما في بعض النسخ او المقدر من الابتداء ونحوه كما في اكثر النسخ وتقديره وبعده الحمد والصلوات قلت فان العبد قال لبرجندى ان هذا من عطف مضمون جملة على مضمون جملة كما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا انه عطف مضمون هذه الآية وهو وصف ثواب المؤمنين على مضمون الآية المتقدمة وهو وصف عقاب الكافرين فكانه قيل فحقق انه حمد الله وصلى على النبي وانه بعدها يقول اه وقال البعض انه يحمل الجملة المشتمة على الحمد والصلوة على الاخبار لتلا يلزم عطف الخبر على الانتشاء وقال البعض ان الواو ههنا ليست للعطف بل قائمة مقام اما التي تورد للدلالة على ان ما بعدها غير مرتبط بما قبلها وانما سميت فصل الخطاب « وبعده » مبنى على الضم لانه من الغايات وهى الظروف المتوقعة عن الاضافة المقصودة وابقاء جواب اما يقوم مقام اما وعلى تقدير رادة اللفظ فى مبنية على توهم اما بلا تقديرها تقول ما زيد كاتبنا ولا شاعر بالجر على توهم الباء كذا قال البرجندى والتوسل التقرب في التاج التوسل زديكى جسنت والاشتقاق من وسل يسئل بفتح العين في الماضي وكسرهما في المضارع اذا رغب والوزن للمبالغة ومنه سميت الهدية وسيلة لانها مرغوبة عند المزور اولانها مسببة عن رغبة الزائر الى المزور اولانها سبب لحصول المرغوب والذريعة الوسيلة كذا في المذهب من الذرع بالتحريك وهو الطمع كذا في الصراح فالوسيلة سبب الطمع ولا يبعد ان يكون من الذرع بالتسكين وهو تقدير الشئ بالذراع على انها بمعنى المذروعة فسمى بها الوسيلة التي من المذروعات ثم نقل الى مطلق الوسيلة واضافته اقوى اليها بقصد الزيادة المطلقة اى باقوى الامور من جنس الذريعة او القصد الزيادة على المضاف اليه اى اقوى الذريع واقوى جنس فالجنس في معنى الجمع واقوى انواع الذريعة الذريعة بتقدير المضاف ويجوز ان يكون من اضافة الصفة الى الموصوف مثل جرد قطفة والمراد باقوى الذريعة علم الشريعة ويجوز ان يراد الحمد والصلوة (٣) قوله عبيداه ابن مسعود ابن تاج الشريعة منصوب عطف بيان للعبد او مرفوع حلا على المحل كذا قال البرجندى وفيه نظر لانه يلزم حينئذ اجتماع العاملين (وهما الابتداء وان) على اعراب واحد في الخبر وهو الرفع والجواب ان هذان بنى على مذهب من انكر عمل الحروف المشبهة بالفعل في الخبر فليس العامل في الخبر بالنظر الى المتبوع عنده الا الابتداء ويجوز النصب بتقدير اعنى او اخص والرفع بتقدير هو عبيداه في الصراح عبيد تصغير عبد ونام اسب فيجوز ارادة المعنى الثاني على التشبيه كما في المجلى والمصلى فلاضافة حينئذ مبنى على تنكير العلم بارادة المسمى به او الوصف المشهور وفي انوار التنزيل ان الابن من البناء لانه مبنى ايه ولذلك ينسب نسبة المصنوع الى صانعه فيقال ابو الحرب فحينئذ يكون مثل الاسم من الاسماء المحذوفة الاعجاز المبينة الاوائل على السكون المدخل عليها الهمة في الابتداء (ومسعود) من السعادة عند من قال بها متعدي في تاج المصادر البيهقى والسعادة نيك بنت كردن واختلفوا في هذا واجازة الزجاج والازهرى والفارابى واستدلوا بقوله تعالى فاما الذين سعدوا بضم السين وهو قرأه الكسائى كذا في الصراح واما سيبويه والمنحوتون من اهل اللغة وقالوا ان كلام العرب اسعد اليه ولا يجوز ان يكون اسعد من السعادة لانه لازم كاشفاوة وقالوا في هذه القرآنة انها لغة خارجة عن القياس او يكون من باب عمل وفعلة نحو غاض وغضيته اى في كونه لازما ومنسوبا ومتعديا في الصراح غيض كم شذن أبو برزء من فر وخور دن وفر وخور ايدن لازم ومتعد -

وقالوا لادلالة لهم في مسعود لجوازن يكون مثل اجته الله فهو مجنون وفي الصراح سعادة نيك بنت شذن خلاف شقاوت فهو سعيد فاسعد ماله فهو مسعود فانظ المسعود مشتق من السعادة عند البعض ومن الاسماء عند البعض لامن السعد والسعود همايون شذن ومن ذلك في الصراح في المهدب التاج احسنه كذا في الصراح وهو استعارة مصرحة تحقيرية في المزين والمروج اذ الشريعة استعارة بالكناية والتاج استعارة تمثيلية الشريعة في الاصل طريق الماء يرد به الشارب الى الماء كذا في الصراح سمي به الدين الحق لانه طريق الى الكور وشرية الجنة وسوى بالشرع وهو الدخول الى الماء كذا في الصراح كذلك في التاج الشرع نهادي نهادن وهو يد اكر دن شنة الاسلام بيت بناه الله للناس يعتمضم به نفسه وما له وولده وظهره الله تعالى على الناس هذا باعتبار الاصل والمراد ههنا بتاج الشريعة جدياب مصنف (١) قوله (سعد جده وانجح جده) سعد بفتح العين وكسرهما واما المضارع فبفتح الجمد وفتح الجيم له معان في الصراح جد پدر كلان وتوانگری ووزركي قوله تعالى جدر بناى عظمة ربنا ويريد نجاهه والمراد الاقرب منها الى الفهم وهو الاب فليس ذلك من التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد اعتمادا على قرينة خفية ويمكن ان يراد بنت وهو الغنى والعظمة اى دام دولته ودام عظمته في الصراح نصح بالضم نصح بالفتح فيوى النصح الرجل اذا صار ذال نصح والجند بالكسر السعي والاهتمام في الصراح جد بالكسر كوشيش دركار واستاد الانجح الى الجد مجاز عقلى من باب (بني الامير المدينة) فهو ايضا استاد الفعل الى سبه فالجد في الامر سبب النجاح فيه (٢) قوله (لما وفقني الله) وفي التاج الوق سار دار آمدن والتوفيق في اللغة ان يجعل الله تعالى الانسان واقفا بامرءه كفا فيه وذلك بمحصول جميع الاسباب والشرائط وهو في العرف جعل الاسباب موافقة للمسيبات وهذا من لوازم المعنى اللغوي (قوله) لا اسم ظرف بمعنى اذ عند الاكثر يستعمل استعمال الشرط فيدخل على الجملة وحرف عند البعض الا انها ثبوت الثاني بنا على ثبوت الاول و«لو» لا تتفاء الثاني لاجل اتفاء الاول كذا في شرح البرجندى (٣) قوله بتأليف تنقيح الاصول) التأليف من الالف بالضم والالف بالكسر وهما بمعنى المحبة كذا في التاج والمراد ههنا تلازمها وهو الاجتماع والاتصال ومن الف وهو اعطاء الالف والمراد لازمه وهو ايراث الكثرة فعلى الاول معنى تأليف التنقيح جمع اجزائه ووصل بعضها ببعض وعلى الثاني معناه يكثر اجزائه قال البرجندى ان التأليف في العرف مرادف للتركيب وهو جعل الاشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد وقد يقال على ما هو اخص من ذلك وهو جمع الاشياء المتناسبة ويشعر به الاشتقاق من الالف في الصراح تنقيح ياكيزه كردن درخت از شاخ ريزه وشعر از كلارك و مغز بيرون كردن از استخوان فالمراد تهذيب الاصول عن الزوائد والركابك وتصفيها عن الحشو واللغو وشرح معانيه بعبارة ظاهرة للدلالة واشتقاقه من النقا وهو بالضم وهو الماء العذب البارد واللذيذ المروج كذا في المهدب فمن تنقيح الشجر او الكلام بجملة كالتفاح واما الاصول فسيأتي اصل معناه ولكن المراد هناك كتاب صنفة الامام تدوة الامام الشيخ فخر الاسلام (٤) قوله اردت ان اشرح) في انوار التنزيل الارادة شروع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها على الفعل ويقال الارادة القوة التي هي مبدأ الشروع واما ارادة الله تعالى فالحق انه ترجيح احد مقدوريه على الاخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى بوجه هذا الترجيح والاختيار على ما ذكره ٦ في التحقيق هو التصدي الى امر محتمل للوجود والعدم

داخل في قدرة الفاعل ترجيح احد الجانبين على الآخر فنقول الاختيار اعم من الارادة في الله تعالى على ذلك التعريف لانه يتحقق بمجرد ترجيح احد المقدورين قبل تخصيصه بوجه دون وجه واما الارادة بالمعنى المذكور فلا يتحقق قبل ذلك ولا يتحقق بدون الاختيار واهض منها من جانب العبد لان الانسان اذا غلبه النوم ولم يكن له اختيار اليقظة وهو مائل الى النوم يتحقق الارادة ولا يتحقق الاختيار على التعريفين المذكورين والارادة بالمعنى الثاني اعم من وجه اذا نسبت الى المعنى الاول يجتمعان فيما اذ رجح الانسان احد مقدوريه بوجه دون وجه ويتحقق الاول بدون الثاني فيما ذكر في النوم ويتحقق الثاني بدون الاول في ارادة الله تعالى عز وجل

سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله بتأليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلفاته معرضا عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغير اطباب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما سوت كتاب التنقيح وسارع

الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذا الحصر لا يناسب المقام وان انقص او لا وان ياعلى الظرفية واما التنوين في الالامع انه افعال التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفصلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو ح مصدر لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذالم تجعله صفة تصرفه تقول لقيته عاما واولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام قوله سعد جده فيه ايها

بعدم النفس ههنا وهي الجوهر المجرد في حد ذاته المتعاق باليدن في تصرفاته يصرفه الانسان الى ما يشاء كالراكب من المركوب و«الشرح» الاجلاء والاطهار كذا في التاج والفسخ والتوسعة قال البيضاوي في قوله تعالى (رب اشرح لي صدرى) سأل ان يشرح صدره ويفسخ قلبه والتفريق في التاج الشرح شرحه كردن گوشت في الصراح تشريح اللحم كناية يدين ويبدأ كردن فرهى گوشت فاجلاء المشكل اظهار المراد به وفتح باب فهمه وتفرقة تفصيل معانيه (٥) قوله (مشكلاته اى مخنياته في تاج المصادر الاشكال يوشيده شذن والتاج ومحتملاته من قواهم زمان مشكل لما فيه حلالة وحوضه كذا في باب المهدب او مبيئاته في التاج الاشكال يوشيده كى بودن من السلب والايجاب فالاولان هما من جملة الكتاب واما الثالث فهو امر خارج منه يذكره الشارح ويبين معناه ووجه صحته مما يحتاج اليه فهم ما في الكتاب ولا يبعد ان يراد بالمشكل ما هو مصطلح اهل الاصول وهو ما خفي منه المراد لا لغرض بل لنفسه ويدرك عقلا وبالقلوب وهو ما خفي المراد لنفسه ولا يدرك عقلا بل تلا اقوله المواضع التي من لم يحلها الخ وهو ما خفي المراد لغرض واما التشابه فهو الذى لا يدرك اصلا ولم يوجد في ذلك الكتاب فذلك من براعة الاستهلال (٦) قوله وافتح مغلفاته اى افتح باب فهم ما غفقت عليه ذلك من المعاني بتقدير المضاف والصلة او ازيل اغلاق العبارات وخفاء دلالتها ويجوز ان يكون هذا من التمثيل على سبيل الاستعارة من اعتبار مجاز في المفرد او تقدير امر على ان المراد تشبيهه ان الخفا بفتح الابواب المغلقة ووجه التشبيه هيئة منتزعة من امور متعددة وهي البيت والباب والغلق والفتح في احد الجانبين والمعنى واللفظ وخفاء الدلالة والازالة في الجانب الاخر فغير عن المشبه بمبارة المشبه به كقولك اني اريك تقدم رجلا وتؤخر اخرى (٧) قوله معرضا متعلق بالارادة او الشرح والفتح (٨) قوله (من لم يحلها) اى لم يفهم معناها اما من الخلو بمعنى الفتح وازالة المقدوم من الخلو في الشئ اى التفرار فيه والخلو بالشئ اى النزول عليه فادراك المعنى يستلزم فتح باب الفهم بالازالة عقد الخفاء ونزول الذهن على المعنى وقراره فيه وجزمه بان المراد ذلك من لوازم الفتح فيكون من ذكر الازم واردة المزوم او يقال انه لازم لهذه الامور فيكون فتح باب الفهم ذكر المزوم واردة الازم اى اولم يشرح معناها (٩) وقوله (بغير اطباب) على الاول معناه بغير اطباب من المعنى وعلى الثاني معناه بغير اطباب من نفسه فالاطباب ما دى اصل المراد بانظ زيد عليه لفائدة ولما نفي الاطباب مع انه طريق مقبول في افادة المراد فاجتناب التطويل والحشو يلزم بالطريق الاولى لانهما غير مقبولين فالتطويل ان يكون الزيادة على المراد لفائدة ولا يكون متعينة والحشو ان يكون متعينة لا يكون لفائدة (١٠) قوله (لا يحل له النظر) اى عند اهل التحصيل (١١) قوله (في ذلك الكتاب) اشارة الى كتاب التنقيح بالاشارة البعيدة لغرض التعظيم تنزيلا بعد درجته منزلة بعد المسافة (١٢) قوله (لما سوت كتاب التنقيح) تسويد الشئ تصويره مسودا فلا يدان يكون له وجود قبل اسوداد فاسوداد الكتاب ان يكتب او لا من غير تعريض تام للتصحيح فلا بد ان يكون المراد بالكتاب اما المعاني او العبارات اذ لا وجود قبل الاسوداد وبذلك المعنى للنفوس الدالة على الالفاظ ولو اريد النفوس فالتسويد بمعنى اليجاد مسودا وانما سمي الكتابة اولا بالاسوداد هذا لانها بالخطوط المتطاولة المتلاصقة من اول عرض الصفحة الى الاخرى ومن اول الطول الى الاخر فيسود القرطاس بها ككتيب (١٣) قوله (سارع) لازم ومتعد في تاج المصادر البيهقي المسارعة بشتاتين ويعدى الى وشتا يانيدن فيجوز ههنا الاعتباران فالاول بان كان الاتساع والكتابة من الاصحاب انفسهم والثاني بان كان من الغير بامرهم فيحملون الكتاب على السرعة فان قلت على الاول ما الوجه في اختيار المسارعة على السرعة والاسراع مع انها ايضا لازمان كذا في التاج قلنا الوجه ان المسارعة تدل على الكمال والزيادة بزيادة الحرف بخلاف السرعة واما الاسراع فهو وان كان دل على -

الزيادة لكنه بدل على التكلف في التاج أسرع كلف نفسه السرعة واما المسارعة فيدل على السرعة الغريزة فهي ابلغ وايضا الوزن فيها ثبوت الفعل من الجانبين كان الانتساخ ايضا يسرع الى الاصحاب فعني السرعة فيها اشد ١٠ قوله (بعض الاصحاب) في الصراح اصحاب جمع صحب مثل فرخ وافرأخ وجمع الاصحاب اصحاب وايضا فيه ان الصاحب جمع الصاحب كراكب وركب قال البرجندى الاصحاب جمع صاحب على رأى او جمع صحب بكسر الحاء مخفف صاحب او جمع صحب بسكون الحاء اسم جمع كركب والمستعمل في موضع مفردهما الصحابي بالفتح منسوب الى صحابة وهي مصدر بمعنى الصحبة وقد جاءت بمعنى الاصحاب ذكره الجوهري وفي الصراح صحب بالضم صحابة ياران ويأري نمودن ٢ قوله (الى انتساخه) في الصراح نسخت الكتاب وانتسخته واستنسخته والكل بمعنى وفي كثر اللغات نسخ الكتاب و نوشنت والتحقيق ان النسخ في الاصل هو التبدل كما في نسخ شرع بشرع هذا يدل على الانتقال فامر العباد في طاعة الله ينتقل من طريق الى طريق ثم استعمل في إيجاد الشيء عن المثال تصويره بصوره ففقه انتقال الصورة من محل الى آخر لكن لا بطريق الزوال من الاول فنسخ الكتاب وانتساخه ليس بمعنى كتابته مطلقا بل بمعنى كتابته عن نسخة وهي الانموذج ولذلك لا يطبق الانتساخ على التسويد اولا ٣ قوله ومباحثه اه اى مذاكره ما فيه من اللفظ والمعنى بالتعظيم والتعليم والسؤال والجواب واصل البحث التفتيش والتفحص ٤ قوله (ثم بعد ذلك وقع) اه عطف على سارع فانتشار النسخ بعد المسارعة بلا واسطة ووقوع التغيير بعدها على التراخي بواسطة الانتشار وبمده على ان قوله ذلك اشارة الىه فكل من التغييرين بالنظر الى امر آخر فلا استدر الكالتسويد سبب المسارعة ومجموعها سبب الانتشار ومجموع الثمة سبب لوقوع التغيير بالتسويد وعدم التصحيح الا تم له مدخل في ذلك وقوله (وقع فيه قليل من التغييرات) يحتمل الوجهين احدهما ان التغيير وقع من النسخين فغيروا ما وقع عليه التسويد الى طريق غير مرضى عند المصنف رحمه الله فقوله (فكتبت) اه معناه غيرت ذلك الطريق الغير المرضي الى النمط المرضي المقرر عندي والثاني ان التغيير وقع من المصنف او من اصحابه واجابته فغيروا بعض ما وقع عليه التسويد من الصورة المشتملة على الخلل والفساد الى النمط الذي تقررتا ثانيا عندهم ٥ قوله (عبارة التسمية) اللفظ عبارة اذ به يعبر المعنى الى المخاطب وينفذ في قلبه وسمى اصل الكتاب متنا تشبها له بالظهور الذي هو اصل نية الحيوان والتمن هو الظاهر ٦ قوله على النمط وهو النوع كذا في المهذب والصراح والمراد الطريق المخصوص فانه نوع من مطلق الطريق قبل التغيير لام العهد اشارة الى الطريق المذكور بقوله فكتبت على الوجه الاول ولا المذكور بقوله قليل من التغييرات على الوجه الثاني ٧ قوله لما تيسر اى صار عندي حاصل في الصراح ٧ تيسر استيسر ا ما دهن اى تسهل في تاج المصادر التيسر آسان شدن ٨ (وفض بالاختتام ختامه اه)

بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثه وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقررت عندي لتغيير النسخ المكتوبة قبل التغييرات الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات ودرجج مؤسسه على قواعد المعقول وتعريفات مرصصة

اذ لجم المبحث واب الاب قوله وفقنى الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين له معنى التشريف والمصنف كثيرا ما يتسامح في صلوات الأفعال ميلامنه الى جانب المعنى قوله وفض من فضضت ختم الكتاب ففتحته والفض السكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزونه ولا يحاط به مستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم مضموم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله مؤسسه على قواعد المعقول اى مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على

الفض تقض نقض الخاتم المضروب على الكتاب المرسل من احد الى آخر ليكون مصونا عن ان يفتحه الغير يقطع على ما فيه كذا في الصراح والاختتام الاتمام او ضرب الخاتم على الشيء وهو بعد الاتمام في التاج الاختتام ختم كردن والتركيب يدل على بلوغ آخر الشيء والخاتم نقض الخاتم المذكور وقوام الشيء وملاك امره و آخر الشيء في المهذب الختام مهر وسر انجم و آخر فلو اريد بالاختتام المعنى الاول فظاهر ولو اريد المعنى الثاني فهو كناية عن تصحيح الكتاب بتعيين اللفظ والنقاط والحركات والسكنات واما الختام فالمراد المعنى الاول ومعنى اضافته الى ذلك الشرح ان الامر الذي لا يتصرف فيه الناس فلا يمكن منه احد يقال فيه انه ختم عليه على سبيل الاستعارة على وجه التمثيل فمعنى ختام الشرح كونه خارجا عن حيز ان يتمكن منه الناس وبالختام يبطل هذا الوصف فذلك كفض الختام ولا يبعد ان يكون ضمير ختامه لكتاب التفتيح فالواضع المشكلة منه حيث لا يطلع عليها الناس كالشيء المختوم عليه الذي لا يفتح ولا يطلع على ما فيه فاختتام ذلك الشرح

يقض الختام ويطلع عليها العوام او يرجع الى النمط الذي قبل التغيير وذلك مفهوم من السوق فضض الختام عبارة عن ابطال ذلك النمط ولو صحف (قوله) فض اى قض بالقاف والضاد المعجمة فله وجه اذا نقض ازالة البكارة كذا في الصراح فاستعير الختام بوصف البكارة لمناسبة انهما مصونان عن التصرف ودل عليها باسناد الفض الى الختام فانه من خواص المشبه به اى قض بالاختتام بكارة ذلك الشرح وخروجه عن حيز التمكن من التصرف فيه ويمكن التصحيح الى فص بالفاء والصاد المهملة اذ الفص الفصل والاخراج كذا في الصراح فبذلك الشرح يفصل قوام النمط الذي قبل التغيير منه وينتزع منه ما به وجوده اى ينعدم ذلك الطريق فالختام حيثنذ بالمعنى الثاني والضمير الى النمط المذكور وايضا يمكن التصحيح الى قض بالقاف والصاد المهملة والمراد الازالة والابطال وهو في الاصل قطع الشعر والظفر كذا في تاج المصادر وعلى التصحيح الثاني يجوز ان يكون المعنى ركب بالانتماء الفص على خاتمه على ان الختام بمعنى ما يختم به كالقوام بمعنى ما يركب به على الفرس والفص مصدر بمعنى استعمال قض الخاتم فالفص مشترك بين معنى وبين فعل يتعلق بذلك المعنى ومثل ذلك كثيره في الصراح حفظ بهره وباهره شدن حفظ كشيدين حظدر كشيدين وفي المهذب الحفظ رشته والمراد تركيب الفض على الخاتم كدال تصحيحه فانه هوزينة الكتاب ٩ قوله ومجج سى الدليل حجة على انها من ابحجت فلانا اذا بعث ليحجج فبديل الحق يبعث الناس ليصدقوا به فتصديق الحق كالحج او من الحج بمعنى ادراج الميل في الجراحة لاجل العلاج فالدليل بدرج في قاب الجاهل لاجل العلم وهو علاج مرض الجهل او من الحج بمعنى التقصد فيه يوصل الى المقصد ومن الحججة وهي وسط الطريق فيه يدخل الجاهل في وسط الطريق المستقيم كل هذه المعاني في الصراح ١٠ قوله (مؤسسه) اى مبنية في الصراح تأسيس بنياد نهادن او مسوقة على انها من اس وهو سوق الغنم بان يقال اس بفتح الهزقة او بكسرها كذا في الصراح فالصنف كان يترتب التعاريف والدلائل على وجه يسوقها كل من يتفكر فيها على قواعد المعقول فكان المصنف جعل المتفكرين يحسن الترتيب على انهم ساقوها على قواعد اى حكموا بانها موافقة لها باشتمال على الاركان والشرائط التي تقررت فيها ١١ قوله (على قواعد المعقول) القاعدة في اللغة ما يبنى عليه الشيء في المهذب القاعدة بنياد وفي الاصطلاح امر كل من ينطبق بجميع جزئياته والمعقول صفة للمعقول من الرض وهو الاحكام والاتصاق كذا فانه هو الباحث عن احوال التعريف والحجة ١٢ قوله (وتعريفات مرصصة) اى واصفة باصولها مرتبة عليها ترتيبا يحكمها عند المعقول من الرض وهو الاحكام والاتصاق كذا في الصراح وكثر اللغات ووزن التفتيح للمبالغة كما في التثييت والتحرير في تاج المصادر البيهقي التثييت آشكارا كردن والتشديد للمبالغة التحريير نيك كشيدين \*



(٢) قوله بعد ضبط الاصول متعلق بالرصيد دون التفرغ لان المصدر الموصوف لا يعمل كذا في انوار التنزيل والضبط في اصل اللغة حفظ الشيء في حضور الذهن كذا في الصراح المراد ههنا تحرير المسائل الاصولية على وجه ليس فيه خطأ وخلل كقوله في اللجذاته خلف عن الحقيقة في حق التكلم عندنا في حثيفة رحمه الله وعندها في حق الحكم فعنده التكلم «بهذا النبي» الاكبر منه سنا في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات النبوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر عندها ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت النبوة والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته يعارض فيمتنع عنده لا عندهما (٣) قوله (وترتيب انيق) على وزن فعيل من الايق وهو الاعجاب كذا في التاج والاعجاب ان يكون الشيء مقبولاً عند الانسان بحيث يفرح به (٤) قوله (لم يسبقني على مثله احد) اي لم يسبقني قبل زمانى احد مستولياً قادراً على مثل ذلك الترتيب اي لم يقدر عليه احد قبل ذلك الزمان وظاهر ان القرن المتقدم خير من المتأخر كما ثبت بالحديث فيلزم ان لا يوجد في ذلك الزمان ايضاً من يقدر عليه فيكون منفرداً في ذلك الترتيب (٥) قوله (مع تدقيقات غامضة) اصل التدقيق جعل الشيء دقيقاً والمراد هنا كذا في الامور الدقيقة التي لها مدخل في الصراح والاعتراضات الدقيقة الواردة على القوم واستخراج المعاني الدقيقة من المتن والتوصيف بالغموضة وهي بعد الكلام عن الفهم كذا في التاج للمباغة والتأكيد (٦) قوله (لم يبلغ فرسان العلم) اي ركبان العلم في المهذب الفارس سوار والفرسان جمع واشتقاقه من الفروسة او الفروسية سواء هما بمعنى الركوب كذا في المهذب وفي الصراح قال ابن السكيت اذا كان الرجل على خافر برذونا كان اوفرسا او بعل او جمارا قلت مرتباً فارس على بعل وفارس على جمار والمعنى ان الفارس غير مختص براكب الفرس ومعنى الركوب على العلم الاستقرار فيه والغلبة بالضبط والاحاطة ويجوز ان يكون الاشتقاق من الفراسة بكسر الفاء وهي الحداق في الفوائد الضيائية الفراسة بالكسر من الفرس وهو العلم كذا في الصراح ومعنى فرسان العلم حدائق اهل العلم فالإضافة لامية فيجوز ان يكون من الفرس وهو غلبة الاسد على الصيد وضربه على الارض كذا في الصراح اي مصطادوا العلم ومكتسبوه واما العلم فهو في اللغة الدر كوفي الاصطلاح هو ملكة يقدر بها على ادراكات جزئية وقد يطلق على نفس المسائل والتواعد وهي المعاني والمعتولات وقد يطلق على الالفاظ الدالة على النقوش الدالة على الالفاظ وقد يطلق على القرائط المنقوش عليها (٧) قوله (الى هذا الامد) الامد نهاية الامر واخره كذا في المهذب اول اشارة الى احد تدقيقاته ويجوز ان يراد مجموع التعريفات والحجج والتفريقات والترتيب والتدقيقات فيكون (قوله لم يبلغ) صفة للمجموع بعد صفة لكل منهما خصوصاً والعايد اسم الاشارة فان المعنى الى ههنا (٨) قوله (سميت هذا الكتاب) هذا جزء لما

لزم لتيسر الاتمام لزوماً عادياً فالعادة في التصنيف انه اذا لم يوضع للمصنف اسم اذا كان المصنف شرا يقال انه ايضاح وتوضيح والتسمية من السمو هو المواعظ والارتفاع في الرفع والاعلاء عبر بها عن وضع اللفظ لارادة معنى تام لا يقارنه الزمان اذ هو سبب لرفع الصوت لدعاء المعنى الذي فيه اعلاء لثان المدعو او من السماوة وهو ان يحسن العمل الى انشاء ليتفق عليها كذا في التاج فبالدعاء يميل المدعو الى الداعي كانه يحسن اليه ويشتاق في انوار التنزيل ان الكتاب مصدر يسمى به المفعول للمباغة وقيل فعال بمعنى المفعول كاللباس بمعنى اللبوس واصل التركيب يدل على الضم والجمع كما يقال كتب السقاء اذا ضم بعض الجوانب مع البعض بالخياطة ومنه قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان ٩ قوله (بالتوضيح في التاج المصادر ان التسمية تعدى الى المفعول الثاني بنفسه وبالباء والتوضيح الاجلاء والاظهار وهذا اللفظ غير مذكور في المصادر ولا في الصراح ولعله لم يأت في العربية فهو من اختراع المصنف (١٠) قوله

بعد ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان هذا العلم الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسئول ان يعصم عن الخطاء والحلل كلامنا وعن السهو والزلل اقلامنا واقلامنا.

حصول المقصود قوله وترتيب انيق اي حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتأخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق لم يسبقني والصواب لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى المعالي قوله لم يبلغ صفة لتدقيقات والعايد مخدوف اي لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدي البلوغ بالي ليجعله بمعنى الوصول والانتهاى قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما لثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضى سببية ما ذكر بعد لما لتسمية الكتاب بالتوضيح فما وجه قلت وجهه ان الضمير في اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سبباً لتسميته بالتوضيح في حل غوامض التنقيح .

(في حل غوامض التنقيح) ان قلت ان التوضيح هو حل الغوامض فما معنى ظرفية الشيء لنفسه قلنا ان المراد بالحل هو الايضاح مطلقاً وبالتوضيح قوله زيادة الايضاح كما يدل عليه الباب والمطلق ظرف للمقيد يحيط به وبغيره او نقول ان خفاء المعنى في الكلام قد يكون باعتبار مفردات الالفاظ وقد يكون باعتبار هيئة تركيبها فالتوضيح اريد به ازالة الاول والحل اريد به ازالة الثاني فالاولى في طريق الثانية والموصول اليها وذلك كما يقال اعطيت الخبز في الهاء في سبيل الله والموصول اليه (١١) قوله (والله تعالى) مسؤول عطف على المخدوف اي ان انا شرع في المقصد والله تعالى مسئول ان يوفق امرى والله مسؤول ان يعصمنا وهذا الكلام انشاء في صورة الخبر كانه قال سألت الله ذلك لانشاء السؤال كقولك بعث وتزوجت لانشاء البيع والتكاح وكقول الشاعر هو اى (١) مع الراكب اليانين مصدح جنيب وجسماني بمكة موثق يريد انشاء التسلية والتحرر ويجوز ان يراد الاحباء فاعطف حيثئذ على الشرطية ويجوز ان يكون حالاً عن الجزء ايانا لهمية الفاعل والعايد ضمير كلامنا فان معناه كلامي وكلام اصحابي واحبائي فان قلت ان التسمية بعد اتمام الكتاب وسؤال العصمة قبل الاتمام والمراد العصمة عن الخطاء في ترتيب الكتاب والحال لا يدان يقارن مضمون العامل في الزمان قلنا لان المراد ذلك بل العصمة عن الخطاء في التعلم والتعليم وفي التصحيح والاتباع بعد الترتيب ولو سلم فالعصمة في الترتيب على الوجهين ان لا يقع الخطاء اصلاً وان توقع تعلم بمواضع الخطاء وبداركه فليكن المراد القسم الثاني ١٢ قوله (عن الخطاء) في التاج المصادر الخطاء والخطا بالخطا والخطا بالخطا والخطا بالخطا كانه كردن وجاء خطي بمعنى اخطأ اذ لم يصب الصواب هذا بحسب اللغة ويمكن ان يراد كل منهما واما بحسب اصطلاح اهل الاصول فما ذكرنا في التحقيق حيث قال السيد الامام ابو القاسم الخطاء يذكر ويراد به ضد الصواب وهو ما يجب به المقصود ومنه سمي الذنوب خطية وقد يذكر ويراد به ضد العبد كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمناً بالية والخطى الكلام القبيح وقد جاء بمعنى الخطاء الكثير كذا في الصراح وفي كثر اللغات خطى خطاشدن ويهوده كفتت ١٣ (قوله كلامنا مفعول يعصم الموصوف بالخطاء والخطى في الحقيقة انما هو المتكلم والموصوف بالمعصومية عنهما في الحقيقة انما هو الموصوف بهما فاستاد الامور الثلاثة الى الكلام مجاز عطف على بلاسته ان الكلام محل هذه الامور (١٤) قوله وعن السهو وهو ان تصدر الفعل بسبب الغفلة على خلاف الصواب وهو اخص من الخطاء بمعنى ضد الصواب مطلقاً فاذا يرمى صيداً بطريق القصد لا عن غفلة فاصاب آدمياً كان هذا من الخطاء ولا سهواً واخص من الخطاء بمعنى ضد العبد من وجه فاذا تميمض الصائم غافلاً عن انه صائم فدخل الماء في حلقه من غير العمد اجتماعاً واذا غفل عن الصوم فشرب الماء عمداً تحققت السهو فقط وفي صوراً افتراق الخطاء بمعنى ضد الصواب عن السهو الذي كورة بفتح الخطاء بمعنى ضد العبد عنه فقد اجتمع العمدتان في هذه الصورة ووجد الاول مفترقا عن الثاني في صورة افتراق السهو عنه ووجد الثاني بدون الاول فيما اذارمى مسلماً قصد بظن انه حرى فيبينهما ايضا عموم من وجه (١٥) قوله والزلل في تاج المصادر البيهقي الذل والمذلة بلقيدن الزلل زلت افتادن درسختن فالمراد ههنا الخطاء في الفكر والكلام النفسى كذا في المراد بالخطا والخطى بالخطا والكلام اللفظي والسهو الخطا في الكتابة قوله اقلامنا واقلامنا نشر على ترتيب اللفظ فالاقلام مجاز في الالفاظ (١) سوى نسخته

١) قوله اليه يصعد الكلم الطيب يرجع الضمير الى الله تعالى لتقدم ذكره في التسمية سواء كان الابتداء باللسان او القلب او الكتابة اذ الشرط في ضمير الغائب انما هو تقدم ما يعود اليه من غير اشتراط الموافقة بين الضمير وما يعود اليه في الكون ملفوظا ومعقولا او مكتوبا وتقدم الجار والمجرور على العامل لا فائدة الحصر اى لالى غيره تعالى وذلك لان جميع النعم بخلقها وكل الصفات الجميلة بصنعهما والحمد ليس الا لاجلها والصعود اوردته اليه في الماضي بكسر العين والمضارع بفتحها وقال الصعود والصعد بيا لشدن ويعدى بفتح الهمزة لا بد ان لا يكون ههنا في معناه الحقيقي بل المراد الا انها الرجوع لكن عبر بلفظ الصعود ايماء لعلوا شأن الرجوع اليه ورجوع الكلم وهي المحامد لله تعالى اتصافه بالمحمود بها وكونه مقصودا للحمد فيها اذ به يحار به انواع الفضل والعطاء (قال البيضاوي وصعودها مجاز عن قبول الله تعالى ايها او صعود الكتابة بصحتها ولا يبعد ان يقال انما يتصور بصور الاجسام وتقل الى السماء فيبقى في مكان الى يوم الجزاء) والكلم جمع كلام على ما في المهدب حيث قال الكلام سخن الكلم جمع على نحو ما قال الكلب سك الاكلب والاكليب والكليب جمع اوجع كلمة على ما في كثر اللغات فانه قال كلم سخنها واوجع كلمة است وقيل اسم جنس الكلمة كالتمر والتمره وياى ذلك انه لا يطلق على الكلمة ولا الكلمتين كما يطلق التمر على التمر والتمرتين واسم الجنس لا بد ان يقع على التثنية والجمع وبذلك يمتاز عن اسم الجنس نحو كعب وحامل وبادق وقيل اسم جمع كذا في النواتم الضمانية فاذا كان اسم الجنس فلا اشكال في تذكير الطيب واما اذا كان جمعا او اسم جمع فيمكن ان يقال ان الطيب بدل بعض لا تمت اى الطيب منها وقيل انه في تأويل بعض الكلم الطيب ولا يبعد ان يقال الكلم بمعنى الكلم تخفيفا له كما في كثر اللغات حيث قال كلم سخنها وهم ٩ سخن كسى فالعبد عند حضور القلب في الحلوات بوجده حاله يصح ان يقول انه بكلم الله تعالى كما يقال انه

تاجا ربه فان المناجات الكلام المخفي في تاج المصادر المناجات والتجا بالكسر با كسى راز كفتن اى يتقرب من الله سبحانه من جهة المحامد المناجى ربه الطيب عن خبائث القلبية والقولية والعملية فهذا نوع من الحمد وفيه دلالة على اشتراط قبول الحمد بان يكون الحامد طيبا عن الجبائث فح لا اشكال في تذكير الصفة واشتقاق الطيب اما من الطيب وهو النقاوة والنظافة والظهارة وايضا الطيب بمعنى العطر او من الطيبة والتنطياب وهما النجى والفرح فلو اريد بالكلم الكلام كما في انوار التنزيل ان المراد هو التوحيد وهو قولنا لا اله الا الله او ما يتناول سائر الاذكار والدعوات وقرآنا القرآن وهو ذكر يقصد به تعظيم الله تعالى وعنه عليه الصلوة والسلام هو سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج به الملك الى السماء فنجابها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فظافة الكلام خلوه عن ذكر الفحش واشتماله على المدح وذكر الحق وعطره وتطيبه اثره في قلوب السامعين من حسن القبول وهو كالعطر وفرح المتكلمين عند الله بمجاز اما الخيرات والدرجات والكلام سبب ذلك الفرحة فاستناد الطيبات اليه من المجاز العقلي ولو اريد المتكلم فالمراد بالوصف العمل الصالح على الوجوه الثلاثة

اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم

قوله اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع وشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقران التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذله العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارح في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون فطوح نظره ومقصد همه جناب الحق تعالى وتقدس ويقصد على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضرار قبل الذكر وان لم يبدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضرار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود الحركة الى العالى مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالى قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمي جمعا نظرا الى المعنى الجنسي ولا اعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كأنهم اعجاز نخل منقوع اى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كأنهم اعجاز نخل خاوية اى متاكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حدهم وتمره الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب ورتب ففى

٢) قوله افتتح بالضمير اى اى ابتداء بالضمير بمعنى انه اى به قبل ماله الضمير لان ابتداء الكتاب به لان المذكور ابتداء انما هو الى دون المجرور بها والمراد الا ابتداء في الكتابة دون التلفظ اذلا

(توضيح) ٢

دليل على ان المصنف لم يتلفظ بما يدل على ذات البارى تعالى في زمان تلفظ بقوله اليه يصعد الكلم الطيب وقيل ذلك قيل ان قوله من محامد اى الكلم فكما ان فاعل الفعل متقدم على الجار والمجرور وسائر متعلقات الفعل فكذلك يانه فحينئذ يكون الاضرار بعد ذكر المرجع بطريق الاضرار في قوله على ان جعل اصول الشريعة املنا آخر قوله اليه عن قوله من محامد بحسب الرتبة واما الاضرار في قوله جعل فبنى على تقدم الجار والمجرور بحسب التلفظ وكل من الاضمارين مبنى على دلالة لفظ المحامد على المحمود والحقيق به انما هو الله تعالى فلا اضرار الا اول من باب ضرب غلامه زيد فيجوز قوله في الذهن اى ذهن المتكلم والمخاطب اذ لا بد اكل منهما في العلم بالمرجع قبل الاضرار فانه يعود الى المعهود اليه بينهما ٣) عند افتتاح الكلام لانه محل الاستعانة بالمتكلم والاستعانة كقوله دليل على صحة الاضرار بمجرد الحضور في العلم بالسبق الذكر فليل لانه عدم السابق في الآية فقد ذكر ان القرآن في الآيات التي نزلت قبلها وفي الحديث القدسي وعدم العلم به لا يكون من عدمه والحق يستعمل صفة ومصدرا هذا حق وزيد قائم حقا اى حق حقا وقدي يكون بمعنى الثبوت في الواقع وهو الصدق غير انهم قالوا الصدق مطابقة الحكم للواقع والحق مطابقة الواقع للحكم وقد يكون بمعنى الوجود وقدي يكون بمعنى الاولوية في تاج المصادر اليه في الحق واجب شدة وسزاو ارشدن والمعنى انه تعالى انزل القرآن سبب ماله على العباد من الحق الواجب من العبادات العملية والاعتقادية او المعنى انزل القرآن لتأيد دعوى محمد عليه السلام فانه حق واجب والمعنى انزل القرآن متلبا بوصف الصدق مبرى عن البطلان والكذب ٤) وقوله تعالى لقرآن كريم قال الله تعالى فلا اقسام بمواقع النجوم وانه تقسم لوتعلمون عظيم انه لقرآن كريم قال بعض المراد بالنجوم الكواكب وبمواقعها مساقطها ومشارقتها ومغارها وقال البعض ان المراد نجوم القرآن وقطعها على ان الامم عوض عن المضاف اليه فقدم سبق مرجع الضمير مبنى على الاول في تاج المصادر القرآن خواندن فهو في الاصل مصدر ثم نقل الى معنى اسم المفعول حيث قالوا ان القرآن ما نقل اليانين دفنى المصاحف تواترا في المهدب قرآن صدوق جهارده سورماست شش هزار دوست سى پنج آيت است وهفتاد هفت هزار هفتصد كلمة است وسبصد هزار ست يك هزار ششصد نود حرف است والكريم من الكرم بفتح الراء وهو حسن الخصال في المهدب الكرم نيگو كارى والجود والعظمة في كثر اللغات كرم بفتح شدة ويزر كوارشدن وايضا جاء بمعنى الجودة او بسكونها وهو الغلبة باكرم على آخر كذا في كثر اللغات فالتعريف حسن باعتبار البلاغة والفصاحة جيد فائق على ما هو من جنس كلام العرب جواد كثير منفعته غالب في الكرم والنفع على كل كلام العرب وعظيم باعتبار الاعجاز ٥

كلام العرب وعظيم باعتبار الاعجاز ٥

(١) قوله والكلم ان كان جمعا أمشك المصنف رحمه الله أولا في كونه جمعا او مفردا بناء على تناقض الدليلين فعدم الاستعمال في الواحد والتثنية دليل على انه جمع وليس بمفرد واسم جنس وتوصيفه بالطيب في الآية دليل على انه مفرد ثم غاب الظن على انه جمع لان الموصوف بالطيب في القرآن يجوز ان يكون المراد به الكلم ولو سلم فالطيب يجوز ان يكون بدل البعض ولو سلم فيجوز ان يكون المراد بعض الكلم الطيب ولذلك تنظفه في الشرطية بان فانه دليل الرجحان وما قيل ان الصواب ان يقال والكلم وان كان جمعا فهو غير صواب لدلالته على رجحان جانب الافراد عند المصنف رحمه الله وليس الامر كذلك ولوقيل بالواو كان المعنى ان جواز التذكير والتأنيث في صورة الافراد بالواو ولا معنى لذلك وايضا كان المعنى ان الكون من المجموع التي التمازق بينها وبين واحدتها بالتاء في صورة الافراد بالواو وليس كذلك (٢) قوله يجوز اما التأنيث فلا اعتبار جماعة واما التذكير فتذكير اللفظ وكونه مثل المذكور الذي يقابله المؤنث المقرون بالتاء كالماء والمرأة والقائم والقائمة (٣) قوله نحو نخل حاوية ونخل منقر قيل لانهم ان النخل جمع بل هو اسم جنس اريد به في الاول الجمع وفي الثاني المفرد وايضا في التلويح قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل حاوية فيجوز ان يقال ان النخل في الاول مستعمل في الافراد والحاوية صفة الاعجاز والجر لو كان فللجوار كقوله تعالى وامنوا بربكم وارجلكم ولم يذكر في المذهب ذكر اللغات الا ما يدل على الافراد في المذهب النخل خربان ولم يقل خربان بنه في الكنز نخل درخت خرمالوم قل درختهاى خرمالوم والحاوية الحياية الدواخل في تاج المصادر ﴿١٠﴾ يقال خوت المرء وخوتها اذا خلا جوفها عند الولادة

والكلم ان كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين واحدته بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتأنيث  
نحو نخل حاوية ونخل منقر من محامد لاصولها من مشاريع الشرع ماء ولفروعها من قبول

قوله والكلم ان كان جمعا حازنة لا يخفى والصواب وان كان بالواو قوله له من محامد حال من الكلم بيان له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحانه الله والحمد لله والاله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيمي بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل وانما صالح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيحكي من ان النكرة تعم بالوصف كمرأة كوفية ولان التذكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمودة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قول او عملا او اعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كن بيان الكلم بها انساب والمشاريع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشرعية ما شرع الله تعالى لعباده من الدين اى اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة الممكنة بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشاريع يرد بها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذي هو مهيب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ربيع الصبا التي بهار روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ربيع الصبا ومهيبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخص في الهوى ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمي بها الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثاب والنماء الزيادة والارتفاع نمت ينمي نماء ونماينون نمو وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات السكمال والقرجمة عن ذلك بالمقال والاثيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكن الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحه لاغصن لها وشجرة لاثمرة عليها اذا العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد اصلان ابتها هو الاعتقاد لراسخ الاسلامي المبتغى على علم التوحيد والصفات وفرعها ناميا الى الله مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتغى على علم الشرايع والاحكام وشار الى الاخلاص والدوام بقوله يصعب بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ على الاستمرار

والاقتدار الاقطاع من الاصل بحيث لا يبقى منه شئ في الارض كذا في التاج

(٤) قوله من محامد في كسر اللغات محمد ستايشها واوجع محمداست واختيار المحمودة لان في زيادة الحروف دلالة على زيادة المعنى وكما ويجوز ان يكون جمع محمودة بكسر العين وهو بخلاف المذمة كذا في الصراح وهو ان يكون جمع محمد بفتحها اسم مكان فالعبادات القولية والعملية والاعتقادية كلها محل الحمد يفهم منها ذلك ويجوز ان يكون المراد المحامدين على انهم محل الحمد او على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل فن لا ابتداء حيث واصلها عبارة عن الاعمال وفروعها عبارة عن الثمرات ومجازات الحسنات واما اذا اريد غير المحامدين فن للبيان قوله لاصولها لا يبعد ان يراد بوصول المحامد العلم بطريق ادائها فان هذا العلم حاصل من الادلة الاربعة التي هي بمنزلة المشاريع فالشرع كالماء واذهان الطالبين كالواردين اليه للعطش والادلة طرق للدخول الى الماء فالاصول الحاصل من المشاريع عبارة عن الوجود لانه سببه او عبارة عن الروق والبهاء والحسن والفضيلة فالعلم اذا استنبط من تلك الاربعة يكون معتبرا عند اهل الشرع خلاف ما اذا علم شئ في المنام او بالاهام فانه لا عبرة به ولا يجوز العمل به عند الجمهور واما الصوفية فهم قائلون بكون الاهام حجة في حق الاحكام كذا في كشف المنار

(٦) قوله من مشاريع الشرع الشرع والشرعية طريق يدخل به الى الماء كذا في الصراح والمذهب والشرع الطريق المستقيم وطريق الدين كذا في كسر اللغات والمذهب والمراد بمشاريع الشرع ادلة الشرع كما مروى يجوز ان يكون هذا الاستعارة بالكناية فشبها المحامد بالشجر من حيث الثمر ودل على ذلك باضافة الاصول والفروع اليها وكذا شبه الدين بالبحر فاضيف اليه المشاريع دلالة على التشبيه وكذلك شبه الماء الى الامرين بين والامم قرينة التشبيه والمراد انه للمحامد من الشرع انتفاع واتمما ويجوز ان يحمل ذلك من الاستعارة على وجه التمثيل من غير تعرض وتوجه الى ما ذكره قوله لاصولها اه يمكن قولنا يتكلم بالشرع كما ان قوله اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى لمكان قوله انت متردده (٧) قوله وانفروعها

اي ثمرات العبادات ونتائجها بسبب قبول الله تعالى ايها ازدياد وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها مثل الذين يتفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة القبول انبت سبع سنابل في كل سنبله مائة حبة فقوله من قبول القبول تشبيهه كدوه هو ما حدثت اداته كقوله تعالى وهي تمرر السحاب ومن بار الحين الماء في اضافة المشبه به الى المشبه فقوله الله تعالى الطاعات مثل ربيع صبا فكما ان الريح ملغح الاشجار ويثمرها كذلك القبول يثمر الاعمال وكما ان الريح الصبار يروج كذلك القبول ويحتمل ان يكون المقصد الى تشبيه القبول بل امر عظيم جسيم سريع اذا تحرك تحصل قدامه ربيع فاضيف اليه الريح دلالة على ذلك التشبيه وفيه ايماء بان النماء يحصل بمجرد ربيع القبول قبل وصوله فكيف الوصول

(١) قوله القبول الاول ربيع الصبا الصبار يبعث من جانب المشرق كذا في المذهب والتصنيف به مبنى على ارادة هذا الوصف والاقسام الجنس لا يصح صفة ويجوز ان يكون القبول الاول القابلية وهي امرأة ترفع الطفل عند الولادة وتصلح امره تربية فالقبول مشترك بين الصبا والقابلية كذا في كثر اللغات والمذهب او القبول بمعنى الرضا والميل كالقابلية مصحح نتيجة المرء وهو العمل وتربية باكمال الاجر ويجوز ان يراد بالاول الرضا وبالتالى الصبا على ان الاضافة يائنة فهذا ايضا من النسبة المؤكدة (٢) قوله على ان جعل متعلق بالصعود او بالمقدر اى محامد على ان جعل اه لا بالمحامد المذكور اذ المصدر الموصوف لا يعمل كذا قال البيضاوى \* (٣) قوله اصول الشريعة مهدة المباني اراد اصول الشريعة علم اصول الفقه فباني هذا العلم اصل مسائله وحواشه واطرافه التفريعات على المسائل والتعريفات والحجج المتعلقة بها وتمهيد المسائل بسطها واصلاحها واحكامها عن الاختلاف في تاج المصادر البيهقي تمهيد الامور تسويتها واصلاحها وتمهيد القدر بسطه او المراد بالمباني المتون المصنفة في هذا العلم فلا طرف والفروع والشروح والحواشى او المراد الادلة الاربعة التي هي موضوعات هذا العلم يبحث فيه عن احوالها فان بناء العلم على وجود موضوعه فالحوشى والاطراف هي الاطراف والاحوال والاحكام المتعلقة بالادلة ولا يبعد ان يراد بالاصول الادلة فالمباني الكتاب والسنة والاجماع والفروع الاقيسة وتمهيد الثبوت واصلاحها اى جعلها ادلة قطعية لا يشك في حكمها (٤) قوله وفروعها رقيقة الحواشى فروع الشريعة عام الفقه وهو عام يذكر فيه خصوصيات الاحكام العملية الثابتة بالادلة ويجمع فيه الروايات عن اهل الاجتهاد فحوشى هذا العلم الروايات المتخلفة ومعانيه على الاجتهادات والاصناف الجامعة بين المقيس والمقيس عليه وهذا المعنى هو المتعارف في علم الاصول ومباني هذا العلم اصل الحكم الذى وقع فيه الخلاف كالنوضوء وقع فيه الخلاف بان النية فيه هل هي فرض ام لا ورقة الحواشى ودقة المعاني كناية عن الغموض والخفاء بحيث لا يتطرق اليها الاذهان الازكيا فان قلت ان الخفا سبب لجهالة الكثيرين فهو ليس من جملة النعم فلا يصح ان يجعل محمودا عليه قلنا ان الحمد قد يتعلق بالنعمة وقد يتعلق بغيرها فالمحمود عليه قد يكون من النعم كتمهيد المباني اصول الشريعة فيما بين الناس فانه نعمة عظيمة لاهل العالم وقد لا يكون منها فيمكن هذا من ذلك القسم لكن لما كان الفرق بين آحاد البشر مع التماثل والتشابه في الخصائص البشرية في ادراك الامور من كمال القدرة حمد الله تعالى على ذلك وايضا الرقة والدقة سبب لمواشأن المجتهد وعظم قدره فيكون نعمة في حقه (٥) قوله بنى على اربعة ارکان عطف بتقدير العاطف على جعل او حال بتقدير وقد اوبدل الاشتمال او استئناف لبيان عدد الاصول على ان المراد بالاركان الاربعة الادلة الاربعة وكونها ركنا من الاحكام باعتبار ما يستنبط منها او باعتبار الاعتقاد بها او الفالركن هو الجانب الاقوى او الجزء مطلقا كذا في كثر اللغات لا يطلق على الخارج من الشئ والادلة الاربعة من الاحكام كذلك ﴿ ١١ ﴾ ويجوز ان يقال ان المراد بالركن ما يعتمد عليه الشئ جزأ كان او خارجا من الركون وهو الميل الى الشئ

والقرار عليه في كثر اللغات ركون بسوى جيزى ميل كردن ورام گرفت وعلی غیر الاحتمال الرابع ويجوز ان يراد بالاركان الاربعة الصلوة والزكاة والصوم والحج والطوائف الاربعة وهي اثابتة بالكتاب والسنة والاجماع والتياس او المراد الوجوب والحرمه والتدب والاباحة او المراد بقصر الاحكام الكتاب فانه مشتمل على الاحكام كالبيت يشتمل على ما فيه ومرتفع على المرتبة فيكون كالقصر بين الاحكام فالاركان الاربعة العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء او هي الاوامر والنواهي والمواظف والاذكار او هي المحكم والمتشابه وما يشبه الاول وهو الظاهر والنس والمفسر وما يشبه الثاني وهو الحنفى والمشكل والمجمل او هي ما ذكره المصنف من المحكمات والمتشابهات والنصوص والمجملات فالمفسر داخل في الاولى والظاهر في الثانية والحنفى والمشكل في الرابعة او المراد بقصر الاحكام مدينة العلم صلى الله عليه وسلم التي على رضى الله عنه بناها فالاركان الاربعة الخلفاء الراشدون فقوم دينه عليه السلام عليهم فهم كالاركان منه (٦) قوله قصر الاحكام القصر منزل مرتفع مشتمل على البيوت على مكان رفيع متميز لم يتصل به مثله والحكم اما

القبول نماء القبول الاول ربيع الصبا . على ان جعل اصول الشريعة مهدة المباني وفروعها رقيقة الحواشى اى لطيفة الاطراف والجوانب ودقيقة المعاني بنى على اربعة ارکان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمت غاية الاحكام وجعل المتشابهات

قوله على ان جعل تعليق للمحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذى وقع التصنيف فيه دلالة على جلال قدره والشريعة نعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرواية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما شبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما يبتنى هي عليه من علم النيات والصفات والنبوت وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلال الجزئية التفصيلية على كل مسئلة ودقتها كونها غامضة لا يصل اليها كل واحد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام قوله بنى على اربعة ارکان بمنزلة البذل من الجملة السابقة شبه الاحكام

خطاب الله المتعلق بافعال العباد وهو الايجاب والتدب والاباحة والتحرير او اثر ذلك من الوجوب \* ٢ والندوبية والمباحية والحرمه والاضافة لامية كما في بيت الكتب وقيل يائنة من قبيل جن الما باضافة المشبه به الى المشبه \* (٧) قوله واحكمه بالمحكمت غاية الاحكام احكام الشئ تسويته وضبطه على وجه يحفظ عن الخلل والفساد في كثر اللغات احكام استوار كردن والمحكم في اصطلاح الاصول مظاهر المراد منه وزاد الوضوح بان سبق له السلام وانسد فيه باب التأويل والتخصيص وانسد احتمال النسخ فان كان محتملا للنسخ فقط يسمى مفسر او ان كان محتملا له والتأويل والتخصيص ايضا يسمى نصا وان لم يزداد الوضوح بمد ظهور المراد يسمى ظاهرا والغاية في الاصل آخر الشئ وبمعنى العلم الذى يفرز ما الحمار على باب الدكان ليكون علامة كذا في المذهب والمراد هناك آخر كمال الاحكام وعلامة الكمال المتبالم الذى لا يتجاوز كمال آخر بتقدير بالاضافة والنصب على المصدرية والنائب اما الفعل او اسم المفعول \* (٨) قوله وجعل المتشابهات في تاج المصادر البيهقي الجمل كردن وهو مثل الايجاد في التعدية قوله احوال بمعنى التصدير كقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا ومعنى الايجاب كقوله تعالى وانا جعلنا القبله وبمعنى الحكم والقول والتسمية كقوله تعالى وجعلوا الملائكة ومعنى الخلق كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور وياى ايضا صلة لما بعده نحو جعل يفعل كذا فالعنى الثالث وهو التسمية غير مراد لعدم التسمية من الله تعالى باسم مقصورات اختتام وكذا بمعنى الثاني وهو الايجاب اذ لا وجوب هنا والمعنى الاول ويجوز ارادته لا نه وان دل على ثبوت الخاتين في التشابهات ادراك الثاني وعدم ذلك والانتقال من الاول الى الثاني لانه صرح الارادة على اعتبار تأويل وهو ان المتشابهات معلومات الله تعالى وغير معلومات للعباد فيكون معلومة المعانى للمتكلم اولاهو الله تعالى وغير معلومة المعانى للمتكلم ثانيا وهو الانسان فهذا معنى الانتقال ويجوز ان يقال انها معلومة المعانى للانسان اولاه عند خلق الارواح مجردة عن الفلألق البدنية والعوائق الحيوانية من الشهوة والغضب والوهم الى غير ذلك من الخصائص الجسمانية ثم عند تعلق الارواح بالابدان صارت مجهولة له ثانيا وكذا المعنى الرابع ويجوز ارادته لان القرآن يطلق على المعنيين الكلام اللفظي والكلام النفسى البردة فعل من البرد وبمعنى الاكتحال او بمعنى قوله الغيب ومنه الدعاء برداه مضجعه اى طيبه العقيدة الشريعة التى يهدى بها العين تبراكاو الطيبة التى يزوج بها قلب العارفين فالاول وان كان قديما غير مخلوق لكن الثاني حادث ومخلوق خصوصا في السنناتى شرح مولانا عصام الدين ابراهيم الاسفرائنى للقصيد البردة في قوله آيات حق من الرحمن محدثة قوله قديمة صفة الموصوف بالقدم يعنى نبوده ويبدأ شدن باعتبار تركيب حرف وف ونظم او كسر استاز حروف لا محالة حادث باشد واما التشابه فهو بمعنى الاشتباه وهو الاختفاء كذا في التاج او بمعنى التماثل فالمتشابهات القرآنية يشبه بعضها بعضا في البلوغ غاية الاختفاء واما في اصطلاح اهل الاصول فهو كون الكلام بحيث يحكى المراد منه لنفسه الى حد لا يدرك اصلا عقلا ولا تقلا

(١) قوله مقصورات خيام الاستتار في الصراح قصر بالفتح بازداستن وبازاستادن بر جای که از وی درنگردد و فروشتن برده فعلی الاول قوله مقصورات يكون موصولا بمن اي مقصورات عنها الازهان وكذا على الثاني اي قصرت وامتنعت عنها الازهان وعلى الثالث يكون موصولا بعلى اي مقصورا عليها الاستتار فحذفت الصلة ووصل الضمير بالاستتار واضيف الى الخيام اضافة لازمية ويجوز ان يكون بتقدير في انجاز ذلك في غير اضافة المصدر الى الطرف ورق كثر اللغات قصر بسكون صاد بزندان كردن فتح قوله مقصورات خيام الاستتار معناه محبوسات خيام الاستتار واطراف الخيام الى الاستتار كاضافة اللجين الى الماء على تشبيه الاستتار بالظلمة واطراف المقصورات الى الخيام المضاف اضافة بيان به الى الاستتار تشبيه الاستتار باللجين فان قيل قوله وجعل المتشابهات عطف على جعل اصول الشريعة ما فيكون كون المتشابهات بحيث لا يدرك اصلانعه يقتضي الحمد كما هو شأن المحمود عليه وهذا غير معقول قلنا ذلك باعتبار قيد الابتلاء المشتمل على الاثابة عند اختيار المرضى عند الله من الامرين الذين كان الابتلاء بينهما وما التأمل في المتشابهات والحكم بان معناها كذا وكذا وعدم الاعتراف بان العلم بها خاصة تعالى وترك التأمل والحكم المذكورين ووجود الاعتراف الموصوف والمرضى هو الاول \* (٢) قوله ابتلاء لقلوب الراسخين في كثر اللغات ابتلاء آزمودن وبوشيده شدن واشكار شدن ونعمت دادن ومكروه رسانیدن ﴿ ١٢ ﴾

١ مقصورات خيام الاستتار ابتلاء<sup>٢</sup> لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف<sup>٣</sup> اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله لا ابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكير فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التي

الشرعية بقصر من جهة ان الملتجى<sup>٤</sup> اليها يأمن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام تستفد الى ادلة جزئية ترجع مع كثرتها الى اربعة دلائل هي اركان قصر الاحكام فنكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اي القائسين المتأملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار تقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولاخفاء في تقدمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ماهو غاية في الظهور وعلى ماهو دونه وعلى ماهو غاية في الحفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ماهو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الحفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها قوله مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستتار مضرورية على المتشابهة محيطية به بحيث لا يرحى بدوه وظهوره اصلا على ماهو المنهوب من ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء<sup>٥</sup> الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكير فيه والوصول الى ماهو غاية متمناه من العلم باسارره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ماهو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ماهو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه قوله بكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذ جذبتها اليك باللجام لكي تغف ولا تجرى

فعلی الاول الفاعل هو الله والقلوب مفعول به والفاعل في نصب ابتلاء على العلية هو الجعل وعلى الثاني الفاعل المتشابهات ومعنى قوله لقلوب الراسخين اي عند قلوبهم والفاعل في النصب هو اسم المفعول والثالث في الامور الثابتة كالثاني غير ان معنى اختفائها عند القلوب عدم انفعالها عنها ومعنى ظهورها عندها تبين حالها بانها لا تدرك وعلى الرابع معناها عطاء لنعمة الاستراحة بترك القابل للقلوب فابضا العامل الجعل وعلى الخامس اي اصابة المكروه الى القلوب حيث يتأمل ولا يدرك وايضا العامل الجعل والمراد بالقلوب العقول من اطلاق اسم المجل على الحال فلا كثرهون على ان العقل في القلب وانما الرأس محل الآلات من الحواس او البعض على اي البعض هو الرأس يكون من اطلاق اسم الشرط على المشروط فلان العضو المخصوص شرط الحياة والعقل انما هو بالحياة والرسوخ التمكن والاستحكام كذا في الصراح والمراد هنا الرسوخ في العلم بكثرة العلوم وحفظها وضبطها \* (٣) قوله وهو الوقف اللازم هذا يدل على ان ما بعد الوقف اللازم لا يتعلق بما قبله وفي انوار التنزيل ما يخالف ذلك حيث علق قوله تعالى لا يلاف قريش الآية باخر سورة الفيل والوقف على آخر السورة لازم \* (٤) قوله وما يعلم تأويله الضمير يرجع الى الموصول في قوله تعالى فيتعون ما تشابه منه الا الله لا يقال التأويل في اللغة التفسير وكذلك التأويل كذا في تاج المصادر وكثر اللغات وفي العرف هو الصرف عن المعنى الظاهر على انه مشتق من الاول وهو الرجوع والانصراف كذا في التاج ومنه قول الاصوابع ان النص ما ظهر منه المراد واذداد الوضوح بان سبق له الكلام لكن يحتمل التأويل والتخصيص وقول النجوين وارسلها العرث وصررت به وحده ونحوه متأول وقول عطاء البيان ان المجاز العقلي استناد الفعل الى ملابس له غير الفاعل يتأول فلواريد المعنى الاول يدل الوقف اللازم على ان الراسخين في العلم لا يطقون على معاني المتشابهات على ما قالوا ولو اريد المعنى الثاني فلا دلالة على ذلك لجواز عدم العلم

بالصرف عن الظاهر مع وجود العلم بالمعنى الظاهر لا يتصور ارادة المعنى الظاهر في ذلك اما بان لا يكون ههنا معنى ظاهر كالمقطعات القرآنية او دعها نحو قوله تعالى الم كعبه اي يكون لكن مع الدليل على امتناع ارادته نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستواء وهو اتساق الجسم الطويل على سطح بحيث يكون بعد رأسه عن الجوانب الثلث من ذلك السطح سواء من خصائص الاجسام لا يتصور في شأنه تعالى فانه منزه عن الجسمية والطول \* (٥) قوله لا ابتلاء الراسخين اي لا اختبارهم لا لفائدة المعنى والمراد بالا ابتلاء ليس حقيقة الاختبار لان الله تعالى عالم بحقائق الامور والاختبار انما هو شأن الجاهل بها ليحصل له العلم به بما لم يكن حاصله بل المراد صورته وهي تمكين الرجل بين عمل وضده وتمييزه بينهما ليجب حدما فيجازي بحسب ذلك \* (٦) قوله بكبح عنان ذهنهم الكبح ان يمد الزاكن النجم الى نفسه لا يقال المركوب عن السير كذا في الصراح فالحقيقة ان نسب الكبح الى الدابة واذانها الى النجم او العنان فلا بد من التجريد عن بعض معناه فيكون مجازا فالاولى ان يقال بكبح ذهنهم وههنا استمارة تحيلية واستمارة مكنية \* (٧) قوله والوصول عطف على التفكير ولو عطف على الكبح بان الابتلاء يكون بينهما ولو اريد بالوصول ماهو وصول الى معنى التشابه في اعتقادهم لا في الواقع لكان له وجه

(١) قوله اودعها فيها من دع ذالى اتركه فاليداع حمل العير على ان يدع شيئا ويترك كما ان الاعطاء حمل العير على ان يعطوا شيئا اى يأخذوه ويتناولوه والمعنى ان الله تعالى حمل الناس على ان يدعوا القائل في المشابهات ويتركوا الاسرار فيها فالمفعول الاول ههنا محذوف وهو الناس والضمير المنصوب هو المفعول الثانى دون المحرور في قوله فيها وكان الاصل اودع الناس اياها فيها اى صيرهم يتركونها في المشابهات ولا يتفكرون فيها ويجوز ان لا يقصد نسبة الفعل الى المفعول الاول حتى انه باعتبار الاول منزلة الاكراه كما يقال اعطى زيد درهما فقير الى نسبة الاعطاء الى الفاعل والمفعول الثانى دون المفعول الاول وهو عمرو ومثلا للمعنى جعل الله تعالى الاسرار متروكة فيها لا يتناولها احد وقد يكون الايداع بمعنى اعطاء الرجل رجلا متاعا بطريق الازالة فيعدى ايضا الى المفعولين بنفسه وقد يتوهم ان المراد هذا المعنى والمحرور في قوله فيها المفعول الثانى ويعترض بانه لا حاجة الى لفظ في فلا بد من التسامح او تضمين معنى الادراج والوضع (٢) قوله لم يظهر اى لم يوافق عليه ولم يعلم به في تاج المصادر البيهقي الاظهار مطلع كردايند ويجوز ان يكون ههنا من باب القلب والتقليد فاصل الكلام ولم يظهرها على احد من خلقه كقولهم عرضت الناقة على الحوض مكان عرضت الحوض على الناقة ومن ذلك قول النخاعة واختص المندوب واول الاصل اختص وابتدوب وقول الشاعر: ومائله في الناس الاممكاه ابوامه حتى ابوه يقاربه واول الاصل ومائله في الناس حتى يقاربه الاممك ابوامه ابوه الضمير في امه راجع الى الملك وفي ابوه الى ما يرجع اليه ضمير مثله وهو الممدوح اى لا يماثل الممدوح الا ابن اخته (٣) قوله والنصوص منصبة عرائس ابكار افكار المتفكرين اى ان النص في اللغة الاظهار وحسن السوق في كثر اللغات نص اشكارا كردن ونيك راندن وفي اصطلاح الاصوليين قدم تعريفه ووجه المناسبة ظهور المراد وسوق الكلام والمنصبة بفتح الميم والنون اسم مكان من نص اذ ارفع في تاج المصادر النص برداشت او رده فيما كان العارض يفتح العين والمضارع يضمها ولذلك قلنا انها بفتح النون ولو كانت بكسر النون كما في بعض النسخ يوجب ان يكون المضارع بكسر العين وفي المذهب صححت بفتح النون حيث ذكر المنصبة جلوه كاه عروس والعرائس جمع العروس يقال لكل من التزوجين في اوائل ما وقعت اليه كذا في كثر اللغات وفي الصراح عروس بالفتح زن ومرد نوحواسته يكديكرها وجوها بالفتح على التقدير عدم الاضافة الى الابكار فيكون بدلا او عطف بيان وبالكسر على تقدير الاضافة في البيان واطراف الابكار الى الافكار لغرض التشبيه كما في لجن الماء وجه التشبيه ان البكر سالمة عن العيب والتقصان وهوز وال بكارة فكذلك الفكر سالم عن العيب والتقصان وهو تطرق الغلط والخطا والقصد من التشبيه الى اثبات ذلك الوصف في المشبه ثم يلزم من ذلك التشبيه بالعروس فوجه الشبه ان العروس تزين بحسن الثياب فكذلك الفكر تزين بحسن الصواب وان العروس يمتنع في الحياض فكذلك الفكر يمتنع في الخيال ومعنى كون النصوص منصبة الافكار ومحل حلولها انها تطرق اليها ويفهم معانيها ويتحرك من الالفاظ الى المعاني ثم الى الاحكام (٤) قوله للجلوة وهي السير مع الظرافة عن الاختيار الحسن في كثر اللغات الجلوة حراميدن

(٥) قوله وكشف القناع عن جمال مجلات كتابه الكشف ازالة الشئ عن شئ كذا في التاج والقناع بكسر القاف السترة كذا في المذهب والجمال في الاصل مصدر بمعنى الحسن ثم استعمل في وجه الحسن مجازا لانه محله فلو اريد المعنى الاخير فيكون استعارة تحيلية قريبة لتشبيه المجلات بالفتح الوجه الحسن ولو اريد المعنى الاول فيكون من قبيل قولهم العلم حصول صورة الشئ في العقل وقولهم ومن خواص الاسم دخول الام والمواد الصورة الحاصلة والام الداخلة ويجوز ان يكون الاجمال بمعنى المعنى مجازا اذ به جمال اللفظ والاجمال في اللغة جعل الشئ جيلا وجعل الاشياء جملة مجتمعة وهو انضم والحلط وفي العرف الابهام وازداد الكلام على وجه لا يتبين المراد وهو من لوازم الخط وفي الاصطلاح خفاء المعنى لنفس الكلام بحيث لا يدرك عقلا بل تقلا فيجوز ههنا اعتبار الاول والثالث والرابع وكتاب الله تعالى هو القرآن ودمر تعريفه (٦) قوله بسنة نبية المصطفى السنة في اللغة صورة الوجه كذا في المذهب والظرفية والمادة كذا في كثر اللغات ومنه قوله تعالى وان تجد لسنة الله تبديلا وفي اصطلاح اصوليين يطق على اقوال النبي

اودعها فيها ولم يظهر احد من خلقه عليها والنصوص منصبة عرائس ابكار افكار المتفكرين منصبة العروس مكان يرفع العروس عليه للجلوة وكشف القناع عن جمال مجلات كتابه بسنة نبية المصطفى وفصل خطابه اى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى اله واصحابه قوله اودعها فيها اى اودع الله الاسرار في المشابهات والايديع متعد الى مفعولين نقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون ودعة عنده وانما عدها بفي تسامحا وتضمينا بمعنى الادراج والوضع قوله منصبة بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصبت الشئ رفعته والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة ماداما في اسراها يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمين وفي هذا الكلام نوع خزانة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجلت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلعون معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصبة قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنديها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق على حججته بين الانام

صلى الله عليه وسلم وفعاله وتقريره بالسكوت في موضع الحاجة كما اذا سئل عليه السلام هذا حال مسكت وكما اذا فعل رجل فعلا ولم يمتنع من ذلك كذا في شرح المعنى وكذا يطلق على الطريقة الصحابة رضى الله عنهم من فعل او قول كذا في التحقيق وهذا عندنا واما عند الشافعي رحمه الله فلا يطلق لفظ السنة مطلقا الا على السنة الرسول عليه السلام ولذلك قال في قول سعيد بن المسيب ان السنة ينصرف الى سنة رسول الله عليه السلام وقصته ان سعيد اسئل عن قطع اصبع امرأة ماذا يجب فيها فقال عشرة من الابل ثم سئل عن قطع اصبعين فقال عشرة ثم سئل عن قطع ثلثة اصابع منها قال يجب ثلثون ثم سئل عن قطع اربعة اصابع منها قال يجب عشرون قيل له كلما كثر الماهل عقلمها فقال هكذا السنة فقال الشافعي رحمه الله انه ازيد بها سنة النبي عليه السلام ولنا ان السلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر وعمر رضى الله عنهما كل ذلك في كشف المنار واما النبي فهو في اللغة من ينقل كلام غيره الى ثالث وقد مر تعريفه في الفرق في تعريف تحقيق لفظ الرسل والاصطفاة الاختيار في كثر اللغات اصطفا بركز بدن والمراد هناك اختيار الله بالترجيح على اهل زمانه بالنبوة والرسالة ومحبة الله اليه واكمالات المعنوية والمحاسن الخلقية والحلقية بالترجيح على سائر الانبياء في جميع الفضائل والنوازل واشتقاقه من الصفا فهو غاية الصلوة والسلام كان صافيا عن جميع الخباثات والكدورات البدنية والنفسية او من صفت الناقة اذا كثرت لبنها فانه كثير خيراتهم وبركاتهم غاية الكثرة عليه السلام (٧) قوله وفصل خطابه الفصل مصدر مبني للفاعل او المفعول او بمعنى اسم الفاعل او اسم المفعول اى الخطاب المفعول فكلماته وحر وفه متعينة ممتازة بعضها عن البعض والاختلاط فيها بحيث يمثل فهم المعنى ومعانية ايضا بعضها ممتاز عن البعض فالبعض انشاء والبعض خبر عن الامور الغيبية معجزة واهكامه ايضا كذلك فالبعض وجوب وابطاحه والبعض حرمة وكرامة ونفس الكلام ايضا ممتاز عن الكتاب بانه دونه وعن كلام سائر الناس بانه فوقه وايضا مفصول عن احتمال الخطا والبطلان بثواب هذا الصدق وفضل البرهان وايضا باعتبار الفصاحة والبلاغة منزلة عن العيب والتقصان والخطاب مشترك بين الكلام وما به التكلم كالتكلم مشترك بين الوطني وما به ذلك وهو العقد المعروف وكالعلاج مشترك بين الدواة وبين الدواء في المذهب العلاج دارو والضمير المحرور يرجع الى النبي عليه السلام اولى الله تعالى حكما ويجوز بيان الجمل من الكتاب بالحديث كذلك يجوز بالكتاب كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فضيام ثمانية ايام متتابعات بيان اقراءة غيره وهو قوله تعالى فضيام ثمة ايام بدون قيد التتابع قاله تعالى ثم ان علينا يا نبي (٨) قوله اى الخطاب الفاصل امه ويجوز ان يقول اى الخطاب الفاصل بين المراد من الجمل وبين سائر المحتملات والمراد بالحق ماة الاسلام واقوال المسلمين عند الخصامة مع الكفار او مذهب اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة فالباطل على الاول مائة الكفر وعلى الثاني مذهب اهل البدع قوله اثنتان وسبعون شعبة مثلارثية بالله تعالى وعذاب القبر ثابت عندنا لا عند المبتدع والكتاب والسنة شاهدان لنا عليهم

(١) قوله ما رفع اعلام الدين ماصدرية اي مدتها رفع او مادام اي مادام الاعلام مرفوعة او مفصولة بتقدير العائد اي في ما رفع فيه الاعلام من المدة والرفع الاعلام والعلم اللواء ورأيت السلطان والدين هو ملة الاسلام وقبه تشبيه للدين بالسلطان في العظمة وعلو الشأن والغلبة كما ان السلطان غالب على سائر الناس فكذلك دين الاسلام غالب على سائر الاديان ويجوز ان يكون الاعلام مجازا في كمال القدرة والمنزلة فانه لازم لها وكل من له ثواب وآيات كان له زيادة مرتبة والدرجة ورفعه ذلك الزيادة عليه ويجوز ان يكون الجملة مجازا مركبا في قولنا اعزاه الدين درجة فيما بين الناس من غير نظر الى التجوز في المفردات والمراد بتوقيت الصلوة ببدء دوام ارتقاء قدر الدين دوامها الى انقطاع الدنيا كما ان الدين باقى الى ذلك الوقت ومرتفع قدره الى ذلك الزمان لا يقال ان الرفع مقيد بكونه باجماع المجتهدين فهو انما يكون في زمان اجماعهم واما ان يكون زمان وقوع الاجتهاد وبعد انقطاع الاجتهاد وكما في زماننا ينقطع الاجتهاد والاجماع والرفع المقيد به فالتوقيت لا يثبت الدوام الى انقطاع الاجتهاد دون انقطاع الدنيا لا كما تقول ان سبب ارتفاع الدين هو الاجتماع باعتبار الحدوث والبقاء والمنقطع هو الحدوث دون البقاء فانه يمتد بعد زمان الاجتهاد الى آخر الزمان فالرفع باعتبار بقاء الاجتماع لا ينقطع الى آخر الدوران ويمكن ان يقال ان ما نافية والرفع بمعنى الازالة والجملة استئناف بداء لبقاء رونق الدين ورواجه او تأكيد لبعض ما يدل عليه الدعاء بالصلوة وهو بقاء الدين على ما نقل عن النهاية الجزرية فقوله باجماع المجتهدين علة للنفي دون المنق ويحجز ان يراد بالاعلام علامات الدين وامارات الاعتقاد والايمان من الصلوة والصوم والزكاة والحج والجمعة والجماعة والاذان والاقامة والامامة الى غير ذلك فاعز ذلك واحترامه يستلزم اكرام الدين واعلاء امره وكذلك بقاء ذلك وعدم زواله يستلزم بقاء الدين .

(٢) قوله باجماع المجتهدين الاجتماع في اللغة الاتفاق وفي اصطلاح الأصول اتفاق جميع مجتهدي عصر من امة محمد عليه السلام على حكم شرعي والظاهر ان المراد المعنى اللغوي والا فلا حاجة الى ذكر المجتهدين والاجتهاد في اللغة السعي والاهتمام في تاج المصادر البيهقي الاجتهاد بكوشيدن وفي العرف بذل المجهود لئيل المقصود والمجهود غاية السعي كذا في المذهب وقد فسر المجهود في بعض المواضع بالطاقة واما في اصطلاح الأصول فهو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية بالاستدلال فهو مرادف للفقهاء واعم من القياس لان العلم من الكتاب والسنة والاجماع يطلق عليه الاجتهاد ولا يطلق عليه القياس وهو العلم بالاحكام الشرعية العملية من تعليل النص البعض والاجماع بعبارة يوجد في غير مورد ذلك الغير بشرط ان لا يكون العلة مفهومة بحسب اللغة وشرط الاجتهاد ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه التي سندكر من العلم والخاص والمشارك الى غير ذلك مما تبين في التقسيمات الاربعه وان يحوي علم السنة ومثنا وسندا وان يحوي وجوده القياس كما سوف تعرفه في كشف الثنا ولا يشترط معرفة جميع ما في الكتاب بل بما يتعلق منه بالاحكام وهي زائدة على الوقوف ولا يشترط ان يحفظ فيهما في ورأه ظهره بل يشترط ان يكون عالما بمواقفها بحيث يمكنه طلب الحادثة الواقعة منها ولا يشترط معرفة الفروع التي استخرجها المجتهدون براءتهم وفي التلويح ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي رحمه الله .

(٣) قوله وروضع معالم العلم على مسالك المتعبرين عطف على رفع وهذا من باب طباق الايجاب من وجوه تحدين الكلام وهو ان يجمع بين المتضادين الذين ليس من مصدر واحد بان يكون احدهما مثبتا والاخر منقيا لان الرفع يقتضي العلو والوضع يقتضي السفول وبينهما تضاد والمعالم جمع العلم

ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين وروضع معالم العلم على مسالك المتعبرين اراد به معالم العلم العلة التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس و اراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فهذه سلوكهم هولفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجربون فيها علامات وامارات

قوله ما رفع اي مادام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجتمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا ينخفض .

يفتح اللام وهو العلامة كذا في المذهب وكثير اللغات وعلامة الشيء ما يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء ولا يخفى ان العلة وهي المراد من المعالم بناء على ما قال المصنف لا يحصل من العلم بها العلم بالعلم بل انما يحصل من العلم بها العلم بثبوت الحكم في القياس فهي معالم الحكم في النزع لا معالم العلم بذلك فالمراد بالمعالم الاسباب والمراد بالعلم المعلوم وهو الحكم في النزع ويجوز ان يكون المعلم اسم مكان اي محل العلم والاحكام في الفروع محل العلم يتعلق بهاذلك ففي المراد بالمعالم العلم ووضعها في المسالك والطرق تمكين المعبر القائس من العلم به ويجوز ان يكون

المعالم جمع معلم بضم الميم وفتح اللام وهو ما يشتمل على العلم بفتح العين واللام اي وضع العلوم المعلمة على المسالك والعلم المعلم هو العلم بالحكم في الفرع وعلمه وضعها اما العلة او الحكم في الاصل وانما قنادلك لان الفاعل كثير اما كان جمع منعل بضم الميم وفتح العين كالمستد والمساعد وهو الوسادة العظيمة والمصحف والمصاحف والمظرف والنظرف وهو ردا معلم من خز كذا في كثر اللغات والمسالك الطريق كذا في الكثر والمهذب والاشتقاق من السلوك وهو الدخول والذهاب على الطريق او من السلك بفتح اللام وهو الادخال كقوله تعالى مسلككم في سقر وقوله واسلك يدك في جيبك كذا في الكثر والاعتبار في الاصل ان يقيس الرجل حاله بحال الغير في محاذاة الحسنات والسيئات وان يتفكر في الامر والمراد ههنا القياس المصطلح .

(٤) قوله اراد بمعالم العلم اه ويجوز ان يراد بالحكم في القياس عليه او ما يدل عليه من النص والاجماع وقاعدة القياس وطريق الاجتهاد والعلامة في اللغة المرض كذا في المذهب وفي التحقيق قيل في اللغة اسم عارض يتغير به وصف المحل لاعن اختيار وقيل هي مأخوذة من العال وهو الشربة بعد الشربة كما في كثر اللغات علل وهو بار شراب خورذن وقيل هي في اللغة ما يؤثر في امر من الامور يقال مجيء زيد على شروج عرو وروى في الاصطلاح هي يضاف اليه وجوب الحكم في الشيء فهو مثل المرض كما انه يوجب تغير المريض من حال الى آخر فكذلك الموجب للحكم في الشيء يوجب تغير ذلك الشيء عن حال عدم ذلك الحكم الى حال وجوده ويناسب العلة حيث يتكرر به الحكم بان يثبت في المقيس بعد ثبوته في المقيس عليه .

(٥) قوله مواقع سلوكهم باتمام الفكر اراد بالسلوك السير واقدام الفكر المعلومات المرتبة المتأدى الى الحكم فكما ان الانسان يقوم باقدامه كذلك الفكر يقوم بتلك المعلومات فيكون استعارة بحقيقة مصرحة ويجوز ان يراد بالاقدام معناها الحقيقي واصنافها الى الفكر للتصدي الى تشبيه الفكر بالانسان في الحركة والاتقال ويجوز ان يكون ذلك من باب لحن النماة .

(٦) قوله من موارد النصوص من الابداء متعلقة بالسلوك والبيان متعلقة بالمواقع فعلى الاول الى اللاتمام وعلى الثاني بمعنى مع والنس هناك بالمعنى ااعم من المصطلح المذكور فاسبق وهو الدليل الصادر من الله تعالى والرسول او الصحابة واما الاجماع فلم يطلقوا عليه لفظ النص ومورد النص يطلق على الامر من المقيس عليه والحكم فيه وكل منهما ابتداء اضافي لقوله فيما بعد فمبدأ سلوكهم اه ويمكن ان يقول ان مبدأ السلوك هو الحكم في الفرع لان التعريف والحجج مسبوقه بوضع المطالب يكون حصولها غاية للفكر وغرضا من النظر فيتصور المبدأ على الاجمال وتتحرك الذهن منه نحو المبادئ ثم يتحرك منها الى المطالب على التفصيل فالجتهاد يتعقل اولاً حكم الفرع بطريق الشك ثم يرجع الى النصوص والاجماع لتحصيل له العلم بحكم الفرع بطريق اليقين او الظن وايضا يمكن ان يقال ان المبدأ هو النقوش الدالة على الالفاظ بالنظر الى من لم يحفظ القرآن والحديث عن ورأه الظاهر .

(٧) قوله الى معانيه اللغوية الظاهرة فراد اللفظ وجمع المعنى يدل على ان اللفظ الواحد متعدد فيه المعنى اللغوي الظاهر فذلك غير بعيد فيجوز ان يكون اللفظ كثير الاستعمال في معنى ثم يستعمل في مدة مشتمل على عشر قرائن نازاه عشرة معان غير الاول فكل منها ط باعتبار قرينة كما ان الاول ط باعتبار نفس اللفظ وايضا يجوز ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى وله معنى مجازي سبق له الكلام فاللفظ باعتبار الاول اشارة وباعتبار الثاني عبارة وكل من المعنيين ط وايضا يجوز ان يكون القصد في افراد اللفظ الى الجنس هو في معنى الجمع .

(٨) قوله ثم منها الى معانيه اه اذا قال الشارع لا تشربوا الخمر فالمعنى اللغوي طلب ترك الشرب والشرعي حرمة الخمر وكفر منكرها والعلامة فيها الاسكار فيه فعلم حرمة القندح الاخير الذي به يتحقق السكر من المثلث وهي مقصود المجتهد .

(١) قوله وضعها الشارع ان كان الاشتقاق من الشرع بمعنى اتحاد الطريق المستقيم ووضعه فيما بين الخلاق فالشارع هو الله تعالى او الرسول عليه السلام وان كان من الشرع بمعنى الاظهار فيجوز ان يطلق على المجتهد والمقلد واشتراك الشرع بين المعنيين المذكورين من ذكر في كثر اللغات \* (٢) قوله على الوجه الذي بنى الشارع على ترتيب بنى وهو ان يبنى اولاً على الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس الحديث معاذ رضى الله عنه وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذاً الى اليمن قال له بما يقضى قال بما في كتاب الله تعالى فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقض بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اذن اجتهد برأيي فقال النبي صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله بما يرضى به رسوله وشرط القياس ان لا يكون مخالفاً للاجماع حتى لو خالف يكون باطلاً والاجماع لا يكون نسخاً للسنة فهو منها ليس كالسنة من الكتاب فانها نسخها فاذا لم يكن كذلك فالولى ان لا يكون مساوياً لها فيكون دونها واذا كانت مشهورة فقد ثبت بذلك الترتيب المذكور \* (٣) جد سنده اى عظم سعاده وبختمه في كثر اللغات جد بزرگ شدن وفي المذهب والصرح سعد نيك بختي \* وسعد جده يجوز ان يراد بالجداد الاب والاعظمة او البخت فهو مشترك بين الثلاثة كذا في المذهب ولو قرأ الجند بكسر الجيم فالمعنى النجح جده \* (٤) قوله فحول العلماء كقولك علماء الناس اى العلماء منهم والمراد كمال العلماء واقوامهم واصل الفحل الذكر القوي المذكور والعلماء جمع العلم كالسعداء جمع السعيد والغرباء جمع الغريب واطلاق العلم الى غير الله تعالى جاز قال الله تعالى وبشروه بسلام عليم وهو اسحاق عليه السلام \* (٥) مكينين في كل عهد وزمان اى ساقطين على وجوههم لغاية الرغبة ونهاية المحبة في الصراح كبروى درآ فكنندن واكبه بوجهه فاكب هو على وجهه وهذا من النوادر ان يقال افعلت انا وفعلت غيرى قال الله تعالى اقم يمشى مكباً على وجهه وكب الله عدوه والهدى الدهر في المذهب كان ذلك على عهد فلان بود آن بروز كار فلان قوله \* (٦) قوله اى مقبلين عليها والاقبال على الشيء التوجه اليه كذا في الكثر فذلك من الاستعارة التبعية بعد استعارة الاكباب للاقبال يؤيد ذلك قوله فكانه اكب عليه ويمكن ان يقال انه مجاز مرسل اذا اقبال على الشيء من لوازم الاكباب عليه (٧) قوله فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال هذا يستدعي اعتبار المبالغة في التفسير اى مقبلين عليها غاية الاقبال \* (٨) قوله الامام المقتدى الائمة العظام في بعض النسخ للشيخ الامام السيد حقيقة في السيد وفي كبير السن كذا في الصراح مجاز في رفيع المكان عظيم الشأن وكل من الحقيقة والمجاز صالح الارادة امام القوم من يتبعوه في الامور والائمة اصحاب الائمة كالسلاح والاسلحة والبناء والابنية ادعت الميم بعد نقل حركتها الى الهزمة الثانية وقلت ياء تخفيفاً والمظام جمع العظيم مثل الكبير والكبار والصغير والصغار \* (٩) قوله بؤاه الله تعالى دار السلام اى انزل الله في الجنة واسكنه بها في تاج المصادر البيهقي التبوئة كسى را جاي فرود آوردن ويعدى الى المفعول الثاني باللام وبنفسه ويمكن ان يقال ان التعدي الى المفعولين بلا واسطة حرف على تضمن معنى الاعطاء اى اعطاه الله دار السلام مباءة ومكانه والسلام من اسماء الله تعالى بمعنى الرحمة وازدادة الدار وهي دار الآخرة اى كل منهما صحيحة ويجوز ان يراد السلامة عن جميع الاقات والدعاء لقولهم السلام عليكم وعليكم السلام \* (١٠) قوله جليل الشأن عظيم الامر رفيع القدر باهر البرهان اى غالب البرهان او ائمة او عظمة او كثيرة في كثر اللغات (بهر غلبه كردن بحسن وغير آن وتما شدن بزرگي وفضل وياي نفس زدن وباركران والبرهان الحجة

وضعها الشارع ليهدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام عليها . وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى النريعه عبيد الله بن

مسعود ابن تاج الشريعة سعد جده وجلسه يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اى مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من اقبل

على الشيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام على الپزدوى بؤاه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشأن باهر البرهان مركز فرز

قوله جليل الشأن اى عظيم الامر باهر البرهان اى غالب الحجة وفائقها مركز اى مدفون من ركزت الرمح غرخته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفقتين او الحاجب تعدي بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حنفى الجار واوصل الفعل فصار غوامض مستند اليه والنكتة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب فائر فيها يعنى قداومى الى الفتك الحفية

القطعية اليقينية جامد غير مشتق اذا لم يأت في العربية البرن والبره مصدر او الاشتقاق من البرهنة غير معقول لانها يراد البرهان في تاج المصادر البرهنة اقامة البرهان على الشيء فالظاهر وجود البرهان قبل البرهنة وان البرهنة مشتقة من البرهان دون العكس في الصراح (ركاز بهان كردن در زمين صخر سنك بزرگ (مرزيت و ابر و اشارة كردن وهما بحث وهو انى رأيت في انوار التنزيل ان اسم الفاعل او المفعول اذا اضيف الى المفعول ولم يوجد شرط العمل فالاضافة ليست بلفظية بل هي معنوية فقوله باهر البرهان اما ان يراد باسم الفاعل معنى المضى او الاستمرار دون خصوص الحال الاستقبال قام بوجوده شرط العمل لما ذكر في الفوائد الضيائية ان اسم الفاعل المتعدي اذا كان للماضى بالاستقلال اوفى ضمن الاستمرار واريد مفعوله وجبت الاضافة معنى لفوات شرط الاضافة اللفظية فالمعنى لفوات شرط العمل فاضافة الباهر الى البرهان اضافة معنوية فيلزم كون المضاف معرفة فلا يصح ان يكون صفة للكرة وهو قوله كتاب نعم يصح توصيفه بجليل الشأن من معنى الحال الاستقبال ليس بشرط في الصفة المشبهة فيصح العمل ويكون الاضافة لفظية والبحث الآخر ان مركز عمل الرفع بالفاعلية في كنوز مع معانيه مع انعدام شرط العمل وتشبيه المعاني بالكنوز في الاختلاف مع كثرة الانتفاع فالمعنى مستور بحسب اللفظ وهو قواعد الاصول ومسائل الفروع يوجب العلم بها زيادة القدر في الدنيا وحسن الجزاء في الآخرة وتشبيه العبارات بالصخور في الصلاة والاستحكام فالعبادة سالمة عن الخلل والفساد ولا شتمها على قواعد الفصاحة وشرائط البلاغة واحتمالها وجوه تحسين الكلام ولا يتقد فيها طعن رماح الاعتراض فكانت كالصخرة لا يطعن فيها الرمح ثم قوله باهر البرهان يحتل الوجهين احدهما ان المراد الادلة المذكورة في الكتاب لاثبات ما فيه من الاحكام والثاني ان المراد الدليل على صحة الكتاب وجوه عباراته وقوله مركز آه اشارة الى ان الفاظ الكتاب لها منظومات ومفومات وهي باعتبار الدلالة عبارة ودلالات \*



(١) قوله نكته النكته هي النقط في كثر اللغات نكته نشأته وسر انكشت ياسر جوب كه برزهين كندو مهنا المراد الدقيقة اللطائف التي يفهمها البعض لحدة نظره وصحة فكره دون البعض كما ان النقط لكمال صغرها يراها البعض دون البعض وازافة الغوامض اليها من قبيل جرد قطيعة كازافة الدقائق الى الاشارة والجمع بين العبارة والاشارة من قبيل طباق الايجاب لينا بينهما من التضاد وبحسب الاصطلاح او العبارة دلالة اللفظ على المعنى او جزئه ولازمه المتأخر بشرط كون المدلول مسوقا له الكلام والاشارة ذلك بشرط عدم السوق للمدلول وبحسب العرف والعبارة الدلالة على المنطوق والاشارة الدلالة على المفهوم او يقال العبارة ما يكون ظاهر الدلالة والاشارة ما يكون خفي الدلالة \* (٢) قوله ووجدت عطف على قوله لما رأيت وكلاهما بمعنى علمت واما اختيار مهنا لفظ ووجدت لانه مشترك بين غضبت وحزنت واصبت الضالة فيه ايها ان طعن البعض في كلام فخر الاسلام موجب للغضب والحزن وانه ضلال عن طريق الصواب وضمير بعضهم يحتمل ان يعود الى الفحول او الى العلماء \* (٣) قوله طاعتين على ظواهر الفاظه الطعن هو العيب والشيوخة والذهاب والطعان العدو كذا في كثر اللغات والمقام يحتمل كل ذلك اما الاول فظاهر واما الثاني فالمعنى انه مضى عمرهم على النظر في الظواهر ولم يتجاوز الى البواطن ولم يصلوا الى المقاصد والذهاب على الظاهر عدم الاطلاع على المقصد والعود على الظاهر ان لا يفهم الظاهر ايضا بكماله والظواهر جمع الظاهر وهي الجماعة اذ الفاعل لا يجمع على الفواعل الا اذا كان اسما لصفة بخلاف الفاعلة كالتقاعد والتواعد والقائمة والقوائم \* (٤) قوله تقصرو نظره النظر القصد الى ابصار الشيء بطريق التأمل فيه كذا في الصراح (قوله عن مواقع الحاظ بفتح الهمزة جمع اللحظ وهو الابصار بالحفاظ بفتح اللام وهو مؤخر العين كذا في الصراح وفي المذهب بالحفاظ بالكسر كوشه چشم از سوى كوش واما الالحاظه بكسر الهمزة فلم يذكر في الصراح وتاج المصادر البيهقي وكثر اللغات وامله لم يأت في العربية فالجمع المعرف بالاضافة يفيد الاستفراق فنظر اهل الطعن قاصر عن جميع ما يقع فيه بدون القصد لحظ بين الحاظ الشيخ الفخر الاسلام رحمه الله \* (٥) قوله بامعان النظر من اضافة المصدر الى الفاعل دون المفعول اذا الامعان لم يأت متعديا في كثر اللغات امعان دور در رفتن ونيك در رفتن وهذا يشبه اسناد الفعل الى المصدر نحو وجد جده فكل من الامعان والنظر يشتمل على بعض معنى الآخر دون كله كما ذكرنا فليس احدهما عين مصدر الآخر (قوله هو بالحفاظ عينه والصواب بالحفاظ عينه اذا الحاظ انما

يضاف حقيقة الى الشخص دون عينه (قوله من غير ان ينظر اليه قصدا الى من غير ان يلحظ اليه قصدا فالابصار بالحفاظ قد يكون بطريق القصد وقد يكون بطريق التبعية كما اذا نظر الى ما يحاذي وجهه فوقع بالحفظ دون القصد الى احد جانبيه تبعاه (٦) قوله اردت تنقيحه وتنظيمه اي اردت تهذيبه عما يتوهم ركيكا او زائدا او اجلا المراد بالعبارة الظاهرة والمراد بالتنظيم الترتيب على وجه يتصل الاجزاء بعضها مع بعض في اللفظ والمعنى لمناسبة بينهما بالاعتبارين وهو في الاصل مبالغة في النظم وهو الوصل كذا في تاج المصادر وفي كثر اللغات نظم بيوستن مهره ومرور ايد در رسته وجزى وجزى بيوستن \* (٧) قوله اي طلبت فالمجادلة من الحول وهو ان يدور الرجل على حوالى الشيء وحوايه لتدبير امره وذلك لا ينفك عن الطلب فاستعمل فيه والزيادة للمبالغة (٨) قوله تبين مراده اضافة المصدر الى الفاعل او المفعول لانه لازما بمعنى الظهور فالزيادة للمبالغة ومتعديا بمعنى الاظهار كذا في تاج المصادر ويجوز ان يكون الاشتقاق من البين وهو افتراق الشيء وامتياز عن غيره اي طلبت تبين المراد في مواضع الاشتباه والبين قد يكون بمعنى اليون كذا في التاج وهو الفضل والزيادة للمبالغة اي اردت تفصيل مراده وبيان فضله في دلالة اللفظ عليه بالنسبة الى ما فهم المعترضون \*

معانيه في صخور عباراته ومرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعتين  
 على ظواهر الفاظه لتقصرو نظره من مواقع الحاظه اي لا يدركون بامعان النظر ما يدركه  
 هو بلحافظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اي طلبت  
 تبين مراده وتهذيبه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتنقيحه موارد فيه زبدة مباحث المحصول  
 واصول الامام المدقق

اللطيفة في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تأمل الشيء بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت المذبح وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مرتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بان في اصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشتايت يجب نزعها ومغالق يجب حلهما وانه ليس يبني على قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات والمجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشائخ قوله موردا فيه اي في ذلك المنقح الموصوف يعنى كتابه وكذا الضمائر التي يأتى بعد ذلك

فيه

(٩) قوله وعلى قواعد المعقول تأسيسه فيه تقديم معمول المصدر عليه وهو غير جائز لان المصدر في تقدير الفعل مع ان وشئ مما في حيزان لا يتقدم عليها كذا في الفوائد الضيائية ثم اساس العلوم وهي المسائل وما يبتنى عليه التعريفات والحجج لان العلم بالاحكام والمسائل بعد العلم بالمحكوم عليه وبه وهو تعريف الطرفين وبعد العلم بالادلة والحجج فعنى التأسيس على قواعد المعقول لتسوية الاساس اي تسوية التعريفات والحجج على وفق قواعد المنطق وايضا بعض مسائل اصول فخر الاسلام كمشكلة الحسن والقبح والتكليف بما لا يطاق مبنى على حكم تعقل فتسوية ذلك البعض على قواعد المعقول وتأسيسه عليها اثباته بالادلة العقلية \* (١٠) قوله وتنقيحه التقسيم في اللغة الافراز والهيئة والتحسين كذا في كثر اللغات حيث قال تقسيم جدا كردن ووا بخشيدن ويگو كردن فعلى الاول المراد الافراز الحصر والاقسام بين المفهوم الكلى وبضم القيود المتخالفة بذلك المفهوم بحيث يحصل بضم كل قيد حصة وهو التعريف للتقسيم في عرف اصحاب التحصيل فذلك كالتقسيمات الاربع التي هي باعتبار وضع النظم للمعنى وباعتبار استعماله فيه وباعتبار كيفيته ودلالته عليه وباعتبار ظهور المراد وخفائه وكون الافراز على قواعد المعقول ان يكون دائرا بين الثبوت والاثبات بحيث لا يدخل فرد من قسم في قسم آخر ولا يبقى فرد من المقسم غير داخل في الاقسام وعلى الثاني المراد الافادة والتعليم وكون ذلك على تلك القواعد ان يكون بالعبارة المنقحة المنظمة الظاهرة الدلالات وعلى الثالث المراد الشرحين بالبلاغة والفصاحة مع رعاية وجوه تحسين الكلام فتح يكون العطف على مجموع القيد فلم تكن القيد ملحوظا في جانب المعطوف \* (١١) قوله موارد فيه اي في التنقيح اذ المراد بالتنقيح عند ذكر التهذيب والاجلاء كما ذكرنا وعند اضماره الكتاب المعهود او اي في اصول فخر الاسلام بعد تنقيحه \* (١٢) قوله زبدة مباحث في كثر اللغات زبده خلاصه هر چیزی وايضا فيه خلاصه كيزه جزى وخورتر آن فزبده الكتاب المسمى بالحصول صنفه فخر الرازي في علم الاصول اما اهم مسائله او اتمها واما اصل مضمون المسائل بدون الزوائد والتطولات او اصل الاحكام بدون التعريفات والادلة او مع الادلة القطعية بدون الادلة الظنية او كل ما هو احسن عند المصنف \* (١٣) قوله الامام المدقق في الكثر تدقيق باريك كردن والمراد امانه اورد التصانيف دقيقة اي قليلة الالفاظ بالنسبة الى المعاني مع قلة الفاظ واما انه تفسير الكلام بالمعاني الدقيقة التي لا يفهمها الا الخنف وانه نص الى تلك المعاني مما له ادنى دلالة عليها في الرموز والاشارات والدلائل والامارات \*

(١) قوله جمال العرب اما لقب اوزنة العرب وهذا يدل على انه كان عربيا واسم كعبد الله ويجوز ان لا يكون الاسم هو المضاف فقط فيزيد بالاضافة لافادة انه عربي كما يقال في بها الدين بها الحق والملة والدين لافادة التعظيم \* (٢) قوله ابن الحاجب في المهذب حاجب ابرو ورده كسنته وباردارنه ودربان والشهوران ابه كابوابا فيصح ان يراد كل من المعينين الاخيرين اذ البواب كان لمنع الناس في باب السلطان عن ان يدخلوا عليه ويحتمل ان يكون ابوه ناسجا للقباب او مشهور في زمانه بانه تحجب اهله ويجعل عليهم الحجب محافظة ان يراهم الناس في غير وقته او مشهورا باسم الحاجب لحالة كانت في حاجة من العظم وعدم الشعر او قلته الى غير ذلك مما يمتاز به عن سائر الخواص في ذلك الزمان كما يقال حافظ ابرو مستم وچشم ابرو ويجوز ان يكون الابن معجما كما في ابن اليوم روز فيكون الحاجب نفس جمال العرب او بمعنى الامل كما في ابن الايام اي اهلها في المهذب ابن الايام اهل زمانه (٣) قوله مع تحقيقات بديعة تحقيق الامر بيان حقيقة واصله وتحققه معرفة حقيقته وجاء التحقيق بمعنى التحقق وبمعنى التصديق في تاج المصادر البيهقي التحقيق حقيقة بدأ نستحق حقيقة قوله اي صدقه ويجوز اعتبار كل من الثلاثة ههنا والمراد بتحقيقات كلام المحصول واصول ابن الحاجب او تحقيقات المسائل الاصولية على الاطلاق عن قيد ان يكون في احد هذين الكتابين والبديع بمعنى الحديث الجديد وبمعنى المحدث قوله تعالى بديع السموات والارض كذا في المهذب قالوا ان الابداع إيجاد الشيء لاعن مثال ولاعن مادة ولا في مدة فالبديع ما وجد فيه دفعة ولا يكون له مثال ولا مادة (٤) قوله منبغة في المهذب المنيع استوار اي التدقيقات محكمة لا يجرى فيها الخطأ والحال ولا يتطرق اليها الانتقاض والاعتراض قوله يملو الكتب يجوز ان يكون صفة لمجموع التدقيقات والتدقيقات فبالنظر الى الجزء الاول يكون تأكيدا لقوله بديعة (٥) قوله سالكا فيه مسلك الضبط اي ذاهبا وادخلا في طريق الضبط وهو حفظ الشيء في الخيال كذا في الصراح وفي كتنز اللغات ضبط استوار فرو گرفت وفي تاج المصادر الضبط نگاه داشت ولعل المراد ههنا استيفاء جميع المسائل على وجه الاحكام حتى كانت مصونة عن الترك والخطأ ولا يبعد ان يكون المراد بمسالك الضبط بطريق الاختصار الذي تيسر فيه الضبط والحفظ في خاطر على ان الاضافة الى الایجاز بطريق العطف بيان لذلك (٦) قوله والایجاز وهو في اللغة قصر الكلام

جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منبغة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والایجاز متشبهتا باهداب السحر ومقسما بعروة الاعجاز اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لأن الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق

قوله الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يابزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والانيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فليل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فباعتبار انه يشق في اعجاز الكلام كونه

توضيح ٣

شاهدا بها اولا القسم الاول معجزة والثاني كرامة والثالث معونة فالباقي اما ان يجرى فيه التعليم والتعلم اولا والثاني اما موافق لدعوى من ظهر منه ذلك اولا الاول سحر والثاني معكروا استدراج والثالث اهانة كما روى ان مسيلة الكذاب ادعى النبوة على الكذب ودعا ليصح عن اعور شاهدا للدعوى فعميت عينه الصحيحة ومع علي بر يزيد ماها فشفت الى ان جفت (٨) قوله متمسكا بعروة الاعجاز الاستمسك ايضا بمعنى التمسك ولعل التفاوت بزيادة المعنى لزيادة الحروف والعروة قبضة كل شئ كالكوز والسيف والسكين وغيرها كذا في كتنز اللغات وما يتعلق منه الشئ كالحجم والآلية ويقال له بالفارسية جنكك وهي بهذا المعنى مشهورة والاضافة الى الاعجاز دليل على الاستعارة بالكناية وهو تشبيه الاعجاز بذى العروة (٩) قوله لان الاعجاز اقوى واوثق يريد ان البروة اقوى من الهدب يجرى كات الهاء فيناسب الاعجاز وايضا لذلك اختار التثبث في السحر والاستمسك في الاعجاز والوثاقفة الاستحكام والانضباط فالاعجاز ككشف القمر بحسب واقع الصورة والحقيقة واما السحر فهو بحسب الصورة فقط وايضا الاعجاز لا يجرى فيه التعليم والتعلم وهو من الله تعالى بخلاف السحر فهو بحسب العبد فالاول اقوى (١٠) قوله لان الاعجاز في الكلام اه فان قلت ان العلامة التفاضل في قال من شرح التلخيص ان الاعجاز في البلاغة وما يقرب منه كلاهما احد الاعجاز ونقل ذلك عن المصباح فكيف يصح تعريفه بما ذكر المصنف رحمه الله تعالى وكيف يصح الحصر في الواحد قلنا ليس غرض المصنف بيان اصطلاح اهل علم البلاغة بل غرضه بيان مراده بلفظ الاعجاز وبهذا الجواب يندفع ما يقال ان القرآن مجيب سورته معجز قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا قاتوا بسورة من مثله مع القطع بان السورة متفاوتة في البلاغة فبعضها ابلغ من البعض على ما قالوا فلا ينحصر الاعجاز في المرتبة العليا لان المراد ليس بيان الخارق للعادت الذي لا يأتي احد بمثله بل بيان ما اراد المصنف رحمه الله تعالى بلفظ الاعجاز

(١) قوله ولا يكون هذا الا واحدا لا يقال لان ذلك فاعلى مراتب الامر يجوز ان يتعدد افراده مع تساوى الكل في هذه المرتبة لانا نقول ليس الغرض ابطال التعدد رأسا وانا الغرض ابطال تعدد الدرجة والمرتبة وقوله لطف مأخذه اى طريقه اخذه وايجاده واما السحر في الكلام لعل هذا وضع اصطلاح من المصنف رحمه الله تعالى والا فاللغة لا يقتضى اعتبار هذا المعنى في الصراح سحر بالكسر افسون وجاهد كرددن وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر فالسحر في الكلام ايراده على وجه يشتمل على الفصاحة والبلاغة الى حيث لا يتطرق اليه الا بعض البقاء لدقة مأخذه وهذا اعم من الاعجاز (٢) قوله وطرقه فوق الواحد في بعض الطرق يؤتى بالسحر فوق ما يؤتى به ببعض الآخر ويجوز ان يراد بالطرق انواع السحر فانها طرق الى تأدية المراد مع رعاية البلاغة.

ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد

فاورد فيه لفظ الجمع وسميته بتمقيح الاصول والله تعالى مسئول ان يمتنع به مؤلفه وكتابه

وقارئه وطالبه ويجعل خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم .

ابلى من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف مأخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلها قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كليته التى تؤخذ عند اخذه وهى اقوى من الهب فضعفها بالاعجاز الذى هو اوثق من السحر وفى الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتأدية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كأنه يتقرب الى السحر والاعجاز \* وههنا بحثان الاول ان كون طريق تأدية المعنى ابلى من جميع ما عداه من الطرق المحققة الوجودية غير كافى في الاعجاز بل لابد من العجز عن معارضته والانيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فبمعنى قوله ابلى من جميع ما عداه . والثانى ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التى لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح وحينئذ يتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه . والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الاقوى كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلى من جميع ما عداه انه ابلى من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا ومقرا حتى لا يمكن الاتيان للغير بمثله . وعن الثانى ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما هو يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلى مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه .

(٣) قوله فاورد الخ المستكن فيها فيه وكذا في ختار راجع الى العبد المتوسل اولى ضمير التكلم فوجه التفات في اختار دون اورد على نحو قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وجه الالتفات من الغيبة الى الخطاب في الاول واما الثانى مجاز على اسلوبه .

(٤) قوله وسميته بتمقيح الاصول الضمير الى ما يرجع اليه ضمير موردا فيه زبدة الخ واللام عوض عن المضاف اليه اى اصول فخر الاسلام اصول الفقه مطلقا .

(٥) قوله مسئول ان يمتنع به مؤلفه السؤال ههنا بمعنى الدعاء والطلب فذلك تسمى الى المعنويين بنفسه ويكون بمعنى الاستفهام فحينئذ يكون التعدية الى الثانى بنى اى اوردته في صورة الاسم دون الفعل قصدا الى افادة الدوام ويمتنع اما بتخفيف التاء فيرفع المؤلف ويمتنع الانتفاع بالشئ ويعدى بالباء او بتشديد هاء التمتع بمعنى جعل الغير منتفعا بامر فالتعدية الى المفعول الثانى بالباء وبمعنى الرفع والاعلاء كذا في تاج المصادر بالباء حينئذ للسببية والمراد بالانتفاع بالكتاب ان يرجع اليه عند الاحتياج بمعرفة بعض المسائل والاحكام وان يكون سببا لاعلاء ذكره بين الانام وان يجازى به خيرا ويعفو الانام

(٦) قوله وطالبه اى من يطلبه بوجه من الوجوه اما بطريق الملك او بطريق السعى للتأليف او الكتابة او القراءة او العمل بها فيه او يملك شخص آخر والقراءة بعم قراءة اللفظ ومعرفة المعانى والتأمل لادراك الدقائق والمشكلات والتعلم داخل في القراءة والطلب اذا المعلم يقرأ اللفظ ويقتنه على المتعلم ويتأمل في المعنى ويعلم به المتعلم وسعى بقراءة المتعلم وكل من له تعلق بهذا الكتاب داخل في الدعاء كالأوقف فهو مالك العين متصدقا بالمنفعة ساعى في القراءة والاتساع والكتابة .

(٧) قوله خالصا بوجهه الكريم اى متحصلا صافيا عن الغش طاهر عن دنس الاغراض الدنيوية والوجه اذا ضيف الى الله تعالى يراد ذاته في المذهب قوله عز وجل الا وجهه اى الا هو والكريم في الاصل الجيد والاعلى في جنسه بين افراد ذلك الجنس فاذا امتنع بمجانسة شئ الى الله تعالى يراد به لازم ذلك المعنى اى بوجه العظيم في كثر اللغات كريم بمشئته وبزر كوار ويجوز ان يكون الكريم هناك بمعنى الواهب .

(٨) قوله انه هو ابرى اى هو المحسن المفضل كل من ضمير الفصل وتعريف المسند بلام الجنس يفيد قصر المسند على المسند اليه والمقصود بالمبالغة وبيان كمال المسند اليه في الوصف المسند الى حيث يمتاز به عن جميع ما يتصف باصل ذلك الوصف كما في قوله تعالى ذلك الكتاب الذى ليس غيره كتابا عنده كما ان سائر الكواكب المضيئة تنعدم عند طالع الشمس وهذا تعليل لقوله ويجعله خالصا له واتخصيص الله تعالى بالسؤال فان للتعليل قال المصنف رحمه الله تعالى في ركن القياس في فصل العلة ان الحق ان قوله عليه السلام انها من الطوائف تعليل صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون لتعليل الاولى بالناية كقوله تعالى وما ابرى نفسى ان النفس لامارة بالسوء .

اصول

اصول

أصول الفقه أي هذا أصول الفقه وأصول الفقه ما هي فنعرّفها ولا باعتبار الإضافة وثانياً باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص إما نعرّفها باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف والمضاف إليه فقال

قوله أصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لأن المذكور فيه إما مقاصد الفن أو الأقسام المقدمة والأول إما أن يكون البحث فيه عن الأدلة وهو القسم الأول أو عن الأحكام وهو القسم الثاني إذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الأول مبني على أربعة أركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مزيج بيني الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلاثة أبواب في الحكم والمعكوم به والمعكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لأن من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة أن يعرفها بتلك الجهة ليأمن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثيرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع إلى التعريف ليمتيز العام عنه قال المصنف هو الذي أذكره أصول الفقه اغناء السامع عن السؤال أو قال عن لسانه أصول الفقه ما هي ثم أخذ في تعريفه وأصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب إضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبى نظراً إلى أن المعنى العلمي هو المقصود في الإعلام وأنه من الإضافي بمنزلة البسيط من المركب والمصنف قدم الإضافي نظراً إلى أن المنقول عنه مقدم وإلى أن الفقه مأخوذ في التعريف اللقبى فإن قدم تفسيره أمكن ذكره في اللقبى كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه والاحتياج إلى إيراد تفسيره تارة في اللقبى وتارة في الإضافي كما في أصول ابن الحاجب ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الإضافي جمعاً وعند قصد المعنى اللقبى مفرداً كعبد الله قال فنعرّفها ولا باعتبار الإضافة بتأنيث الضمير وقال فالآن نعرّفها باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح أو ذم وأصول الفقه علم لهذا الفن يشعر بكونه مبني الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة العباد وذلك مدح قوله إما نعرّفها باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف وهو الأصول والمضاف إليه وهو الفقه لأن تعريف المركب يحتاج إلى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توفيق معرفة الكل على معرفة أجزائه ويحتاج إلى تعريف الإضافة أيضاً لأنها بمنزلة الجزء الصوري لأنهم لم يتعرضوا للعلم بان معنى إضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار المضاف مثلاً دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلاً عليها فافصل الفقه ما يختص به من حيث أنه مبني له ومستند إليه\* فالأصول جمع أصل وهو في اللغة ما يبنى عليه الشيء من حيث يبنى عليه وبهذا القيد خرج أدلة الفقه مثلاً من حيث تبنى على علم التوحيد فإنها بهذا الاعتبار فرع الأصول وقيد الحثية لا بد منه في تعريف الإضافيات إلا أنه كثيراً ما يحذف لشهرة أمره\* ثم نقل الأصل في العرف إلى معانٍ أخرى من الرجوع والقاعدة الكلية والدليل فنذهب بعضهم إلى أن المراد ههنا الدليل وأشار المصنف إلى أن النقل خلاف الأصل ولا ضرورة في العدول إليه لأن الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدران وابتناء أعالي الجدران على أساسه وأغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالإضافة إلى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم أن الابتناء ههنا عقلي فيكون أصول الفقه ما يبنى هو عليه ويستند إليه ولا معنى بمستند العام ومبتناه إلا دليله وبهذا ينكح ما يقال إن المعنى العرفي أعني الدليل مراد قطعاً أي حاجة إلى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره\* فإن قلت ابتناء الشيء على الشيء إضافة بينهما وهو أمر عقلي قطعاً قلت إراد بالابتناء الحسى كون الشيئين محسوسين وحينئذ ينضل فيه مثل ابتناء السقف على الجدران وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر أو إراد ما هو المعترف في العرف من أن ابتناء السقف على الجدران بمعنى كونه مبنياً عليه وموضوعاً فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسى ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق أن ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيراً للابتناء العقلي وإنما هو مثال له للقطع بان ابتناء الجواز على الحقيقة والأحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والأفعال على المصادر وما أشبه ذلك ابتناء عقلي.

(١) قوله أصول الفقه مبتدأ ما بعده خبره والمأمور باللام في الأصل كأنه قيل الأصل المذكور فيه ما يبنى أو عطف بيان الأصول أو فصل الخطاب ليس في محل من الأعراب كلفظ الباب أو الفصل الذي يذكر للفرق بين الباحثين المتقارنين. قوله أي هذا لإشارة إلى التعريف المذكور فيما بعد ويحتمل أن يكون إلى ما يرجع إليه ضمير سيته الأصول في قوله تنقيح الأصول. (٢) ما هي لفظة ما يسأل بها عن معنى اللفظ سواء كان معنى حقيقياً أو مجازياً بإيراد المتكلمه فيتميز ذلك بالقرائن فإذا تبين ذلك وإن المعنى وجوداً يستل بها عن حقيقته وماهيته وقيل العلم بوجوده لا يسأل عن الحقيقة إذ لا حقيقة للمعوم كذا في شرح التلخيص فهي ههنا عبارة عن سؤال معنى اللفظ في اصطلاح الأصاوين مطلقاً عن أن يفيد بكون المعنى إضافياً باعتبار الإضافة أو تقييداً وإشارة سؤال عن الحقيقة فاجب بالاعتبار الأول ببيان المعنيين اللذين هما باعتبار الإضافة واعتبار اللقبية واجب باعتبار الإشارة ببيان أنها الكتاب والسنة والاجماع والقياس فانه تجريد بالأجزاء الغير المحمولة كما يقال البيت الجدران الأربعة مع السقف. (٣) قوله فنعرّفها أو إلام المقصود عن المقدمة إنما هو تعريف العلم المشروع فيه وهو المعنى اللقبى وأما المعنى الأصلي المنقول عنه اللفظ ذلك العلم وهو المعنى باعتبار الإضافة فاما يذكر لتعريف المناسبة بين المقصود وبين المعنى الأصلي فذلك مذكور بالتفصيل فالأولى تأخير عنه. (٤) قوله لقب لعلم مخصوص وهو العلم الباحث عن أحوال الأدلة الشرعية والأحكام يعرف كيفية الاستنباط وطريق استخراجها عن الأدلة واللقب علم غير مصدر بالاب أو الابن أو الام أو البنت تصد به مدح أو ذم والمصدر بذلك كنية وغير المصدر الذي لم يقصد المدح أو الذم كذا في الفوائد الضيائية ولا يخفى أن هذا العلم يدل على المدح لأن وصف الشيء بأنه يبنى عليه الفقه الذي عليه مدار أمر الدنيا والدين كمال المدح.

(٥) قوله فيحتاج وهذا من احتياج الكل إلى الجزء لأن التعريف باعتبار الإضافة هو مجموعي تعريف المضاف والمضاف إليه وبيان النسبة.

(١) قوله الاصل ما يبتنى عليه غيره في تاج المصادر البيهقي الابتناء والبنى بنا كردن فالمراد بالابتناء كما هو الظاهر ان يكون الشيء محتاجا الى شئ متوقفا عليه من حيث ذاته دون خصوص الابتناء المحسنى الذى هو ان يكون الشئان المحسوسين وتوقف احدهما على الآخر بحيث يكون ابرز ذلك التوقف محسوسا كسقوط الاعلى عند سقوط الاسفل وسقوط الاسفل من الشئ المعلق على الهواء عند انقطاعه من اعلاه لقوله والابتناء شامل اه والغير في العرف هو ما لا يكون عين الشئ فيتناول جزء الشئ ووصفه والمشتعل على الشئ المركب منه ومن غيره والموصوف بالشئ وفي اصطلاح الكلاميين ما يمنع انفكاكه عن الشئ لذات احد الطرفين فالكل مع الجزء ينتفع منهما لان انفكاك لذات الكل الوصف ينتفع بينهما ذلك لذات الوصف فلا يكون احدهما غير بالنسبة الى ما يقابله واما المتلازمان اللذان ليس احدهما جزءا اوصفة بالقياس الى الآخر فيسابقه المثابة فامتناع الانفكاك بينهما تعارض من العوارض لاذات احدهما فالدليل الشرعى بالنظر الى الحكم غير الكلاميين فيجوز اعادة كل منهما فلما اريد الاول يصدق

التعريف على العلة الاربع التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية واجزائها وشرائطها ولو اريد المعنى الثاني يصدق على غير المادة والصورة منها واما الدليل فانما يصدق عليه التعريف اذا لم يكن في الحكم دليل آخر واذا تعدد الدليل فلا يتوقف دليل الحكم على احدهما بينه بوجود الآخر وانما التوقف على الواحد منهما قوله وهو ترتب الحكم منها امر ان

احدهما احتياج الحكم الى الدليل وتوقفه عليه والثاني تفريع الحكم على الدليل وزوم العلم به من العلم بالدليل وانما الابتناء العقلي هو الاول ونقطة الترتب متبادر في المعنى الثاني . (٢) قوله وهو ترتب الحكم منها امر ان احدهما احتياج الحكم الى الدليل وتوقفه عليه والثاني تفريع الحكم على الدليل وزوم العلم به من العلم بالدليل وانما الابتناء العقلي هو الاول ونقطة الترتب متبادر في المعنى الثاني . (٣) قوله وتعريفه بالاحتياج اليه لا يطرد الاطراد في اللغة الاطلاق والانسحاق في تاج المصادر معنى الاطراد روان شدن وفي العرف انسحاق الحكم بانه اذا صدق الحد على شئ صدق المحدود عليه وكلاية ذلك الحكم فعدم الاطراد عدم كلاية ذلك الحكم بان يصدق الحد على شئ ولم يصدق المحدود عليه .

(٤) قوله وقد عرفه المستر الى صاحب المحصول المفهوم من ذكره فيما سبق . (٥) قوله واعلم ان التعريف ام اذا ذكر لفظ يسأل بهل ان له معنى ام لا فان كان له معنى يسأل عنه بما فبعدا الجواب وهو التعريف الاسمي واللفظي يسأل عن وجوده في الخارج بهل فاذا اوجب بلا فلا حقيقة له فلا سؤال عنهما واذا اوجب نعم يسأل عنهما فهذا الجواب هو التعريف الحقيقي وكل من التعريفين الاسمي والحقيقي اما لم يذكر فيه غير الذاتيات فهو الحد اويذكر فهو الرسم فالحد الاسمي كما اذا وضعنا لفظ العنقاء لطائر له ثلثون راسا وستون جناحا وستون مخبا فسأل سائل ايانا بما معنى العنقاء فاجبنا بذلك التفصيل فهذا الجواب حد اسمي ولو اجبنا بذكر ماهو من لوازم المسمى كما يقال العنقاء طائر يرى الصيد بستين عينا ولا يكون مخالبه دون الستين لافرقها كان الجواب رسما اسميا . (٦) قوله كتعريف الماهيات الاعتبارية ومن ذلك تعريف الماهيات الحقيقية قبل العلم بوجودها قال العلامة التفتازاني في شرح التلخيص في الانشاء في تحقيق لفظه ما ان ما يوضع في اول التعاليم من حدود الاشياء التي يبرهن عليها في اثناء التعاليم انما هي حدود اسمية ثم اذا برهن عليها واثبت وجودها صارت تلك الحدود بعينها حدودا حقيقية والظواهر انما اذا ظن الشئ موجودا فوضع له حد ثم تبين اللفظ بالدليل القطعي على انه معدوم كان الحد قبل التبيين حقيقيا وبعده اسميا . (٧) قوله كما اذا ركبتاه اذا اما طريقة محضة فاما موصولة اي كما هو حاصل عند تركيبنا ووضعنا او شرطية فاما مصدرية داخلة على الجزء وهو قوله فالتعريف الاسمي اه اي تعريف الماهيات الاعتبارية مثل كون التعريف الاسمي تبيين ان هذا الاسم لاي شئ وضع اي مثل التبيين الكائن تعريفا اسميا على نحو قوله فصل خطابه اي خطابه الفاصل .

كالاصل

الاصلى ما يبتنى عليه غيره فالابتداء شامل للابتناء المحسنى وهو ظاهر والابتناء العقلي وهو ترتيب الحكم على دليله وتعريفه بالاحتياج اليه لا يطرد وقد عرفه الامام في المحصول بهذا . واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبتا شيئا من امور هي اجزائه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا له المسمى المركب اسما

قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبتا شيئا من امور هي اجزائه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا له المسمى المركب اسما

كالأصل والفقهاء والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمى هو تبين ان هذا الاسم لاي شىء وضع . وشرط لكلا التعريفين الطرد اى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اى كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل فى تعريف الانسان انه ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمى اى بيان ان لفظ الاصل لاي شىء وضع فالتعريف الذى ذكر فى المحصول لا يطرد لانه اى الاصل لا يطلق على الفاعل

قوله وشرط لكلا التعريفين اى الحقيقى والاسمى الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخولى غير المحدود فيه واما العكس فاخذنه بعضهم عن عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اى ليس كل حيوان انسانا فلها قال اى كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذنه من ان عكس الاثبات نفى ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اى كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود وعلى ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود وكلها قوله ولا شك ان تعريف الاصل اسمى لانه تبين ان لفظ الاصل فى اللغة موضوع للمركب الاعتبارى الذى هو الشىء مع وصفه ابتغاء الغير عليه واحتياج الغير اليه وهذا لا يدخل له فى بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسده اسميا كان او غيره ففى الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشىء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشىء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسريير او بالفعل وهو الصورة كالهيمئة للسرييرة والثانى ان كان ما منه الشىء فهو الفاعل كالنجار للسريير وان كان ما لاجله الشىء فهو الغاية كالجلوس على السريير والافهو الشرط كالات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الاعلى واحد منها هو المادة كما يقال اصل هذه السريير خشب كندا والاربعة الباقية يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا . وههنا بحث من وجوه احدها منع اشتراط الطرد فى مطلق التعريف لاسيما فى الاسمى فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بها هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ماعد المحدود وان الغرض من تفسير الشىء قد يكون تميزه عن شىء معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثانى بالمحتاج . وثانيها منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك . وثالثها ان كلامه فى باب المجاز عند بيان جريان الاصلية والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل . ورابعها ان اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتيب الحكم على دليله .

(١) قوله كالاصل والفقهاء اما تمثيل الاسم فالمركب الذى سمي بذلك الاسم ما يبتنى عليه غيره ومعرفة النفس مالهوما عليها وجزء ماهية الافراد الذى هو تمام المشترك بين الماهية وبين نوع آخر وتام الماهية الافراد المركب من الجنس والفصل او تمثيل للمركب الاعتبارى اى المسمى اسم الاصل والفقهاء او تمثيل لتعريف الماهية الاعتبارية اى كتعريف هذه الاربعة بالمفهوم الاربعة المركبة المذكورة والالجزء اى مثل معانى هذه الاربعة فعنى الاصل وكذا معنى الفقه جزء من المركب الاعتبارى الذى هو معنى اصول الفقه ومعنى الجنس مثل الحيوان جزء من المركب الاعتبارى الذى هو مفهوم الانسان ومعنى النوع كالانسان جزء من المركب الاعتبارى الذى هو مفهوم الانسان جزء من المركب الاعتبارى الذى هو مفهوم الصنف كالرومى والشخص كزيد فهفهوم زيد وهو الحيوان الناطق المقرون بهذبة هذا الشخص مركب اعتبارى وانما المركب الحقيقى جزء المحسوسة من الرأس والظهر والبطن وساير الاعضاء .

(٢) قوله وشرط لكلا التعريفين الطرد الطرد فى التعريف الاسمى ان يطلق اللفظ على كل ما وجد فيه التعريف فاذا لا يصح تعريف خالق الخنزير بعينه الذى وضع له لانه لا يطلق على الله تعالى مع تحقيق المعنى فيه .

(٣) قوله اى كلما صدق عليه الحداه فيه تسامح ظاهر اى مضمون هذا القول وهو صدق المحدود على جميع ما صدق عليه الحد اولى كون الحد بحيث يصدق المحدود على جميع ما صدق عليه والاولى بادل لفظ الحد بالتعريف ليتناول الرسم اذ ليس الكلام فى خصوص الحد .

(٤) قوله والعكس فى تاج المصادر البيهقى العكس رد آخر الشئ الى اوله وفى الصراح وكذا اللغات انه جعل داخل الشئ خارجه وجعل الخارج داخله فالمراد عكس الطرد وهو جعل الجزء الاول آخره والآخر اوله او يقال كان الطرد احاطة المحدود بالحد فالحدود خارج الحد داخله فكسح احاطة الحد بالمحدود فصار الحد خارجا والمحدود داخلا .

(٥) قوله فاذا قيل فى تعريف الانسان اه لما ذكر الحد فى الكتبتين كان المناسب ان يقال فى تعريف الانسان جسم نامى حساس متحرك بالارادة فانه حد ناقص ومثل ذلك جسم نامى حساس ناطق وان يقال مكان قوله حيوان كاتب بالفعل قولنا حيوان ناطق مع هذبة هذا الشخص فكل من الامور الثلاثة ذاتيات هذا الشخص فيكون حدها .

(٦) قوله لانه اى الاصل اه لا يطلق الاصل على هذه الاشياء مع صدق التعريف عليها اذ الكل يحتاج الى الشىء وقد يعارض بمثل هذا الدليل فيقال فكذا التعريف بما يبتنى عليه غير لا يطرد لصدق التعريف على الاشياء المذكورة اذ لا يتنا ليس بمثل هذا الدليل معناه الا الاحتياج والتوقف والشئ يتوقف كل منها ويحتاج اليه فيكون كل منها ما يبتنى عليه الشئ ولو قيل ان معنى الابتناء ما هو فى على الشئ بالنسبة الى اسفله او ما هو فى الشئ بالنسبة الى مادونه فنقول فلا يصدق التعريف حينئذ على ما هو المراد وهو ادلة الشرع .

(١) قوله أي العلة الفاعلية فسر بذلك لأن الفاعل له اضافتان إضافة إلى الفعل كتسوية السرير وإضافة إلى الحادث بالفعل كفس السرى باعتبار الأول يسمى فاعلا وباعتبار الثاني علة فاعلية ويطلق عليه لفظ الأصل باعتبار الأول كما يقال أن الشجر أصل الثمر فنولم يفسر بالعلة الفاعلية كان الظاهر أن المراد هو الاعتبار الأول فلا يستقيم في الإطلاق.

(٢) قوله أي العلة الصورية رفع بذلك توهم أن المراد بالصورة ما يقابل الحقيقة كما يقال يبع العبد من نفسه بيع صورة واعتناق حقيقة وقوله أي العلة الغائية يندفع توهم إرادة الغائية.

(٣) قوله والشروط الشرط وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء خارجا عنه يتناول الفاعل والغاية فذكره بعدما مبنى على تخصيص كادوات الصناعة أي كالات الحرف في المهذب الأدوات الآلات في الصراح الصناعة بالكسر يشبه وإضافة الجمع إلى المفرد لإرادة الجنس وهو في معنى الجمع .

(٤) قوله فاعلم أي من سياق كلام المتن حيث علل عدم الاطراد لعدم صدق المحدود على هذه الأشياء فلا بد من صدق التعريف عليهما.

(٥) قوله لأن شيئا من هذه الأشياء الخ قيل عدم التسمية ليس دليلا على عدم الصدق كما أن الطرار والنباش لا يسميان سارقا مع صدق معنى السرقة عليهما .

(٦) قوله والفقهاء معرفة النفس مالها وما عليها الفقه في اللغة الإدراك كذا في تاج المصادر المعرفة في اللغة العلم بالشيء مع الحكم بأنه كذا إذا رأى رجلا ثانيا وحكم في نفسه بأنه زيد وتدرأه قبل ذلك وأما إذا كان عالما بخصوصية السقمونيا ولم يره قط فرأى شيئا وجد فيه تلك الخاصية فحكم في نفسه أنه سقمونيا وذلك لأن المعرفة فسرت في كتب اللغة بشاخن وليس غير ما ذكرنا وفي الصراح تس جان يقال خرجت نفسه وعين هر جيزى يقال رأيت فلانا نفسه أي عينه وجاءت بمعنى الحر قال الله تعالى وإذا قتلت نفسا وبمعنى الإنسان يقال من الكبائر قتل النفس بغير حق أريد قتل الإنسان لأن قتل الشاة بغير حق ليس من الكبائر ويجوز إرادة كل من ذلك أي معرفة روح الإنسان أو عين الإنسان فاللام عوض عن المضاف إليه على الأوابين وإضافة المعرفة إلى الروح لأنه سبب المعرفة وشرطها قال طائفة أن النفس جوهر مجرد في حد ذاته متعلق بالبدن في تدبير الأمور وفي التصرفات وقال طائفة أخرى أنها هي الروح بشرط الشهوة والهيل إلى الخباثت وعند عدم ذلك يسمى روحا وقيل أن النفس هي الشهوة فالجوهر المذكور هو الروح والشهوة من صفاته فالنسبة بين العلة والاصطلاح ظاهر وقوله مالها وما عليها اللام للاتفاق وعلى للتضرر كقولهم قضى له أو غايه شهده أو عليه دعي له وعليه أي ما ينتفع به النفس وما يتضرر به .

٢٢

(٧) قوله ويزاد عملا يحتمل أن يكون بالراء المهملة أي يراد في هذا التعريف التقيد بقولنا عملا فكيفية الزيادة أن يجعل عملا تميزا عن نسبة المعرفة إلى الموصول أي معرفة النفس عملا مالها وما عليها من حيث أنه يباح ويحرم أو من حيث أنه ينفع أو يضر أو عن نسبة الظرف إلى ضمير الموصول أي ما عمله لها وما عمله عليها أو يجعل حالاً عن المنعول أو فاعل الظرف .

(٨) قوله يخرج الاعتقادات أي المعارف الاعتقادية فهي معرفة النفس مالها وما عليها اعتقادا فهذه المعرفة هو العلم بالمسائل الاعتقادية كالانبيات والنبوات وأحوال الآخرة .

(٩) قوله والوجدانيات في كسز اللغات والوجدانيات بكسر الواو يافتن والمراد بالمعارف الوجدانية التي تحصل للنفس الإنسانية لأن دليل عقلي ونقل معتبر في الشرع كما يراه في المنام ويعلمه بالألهام كالعلم بحسب الحاصل ومكارم الاخلاق كما يقال عن النفس من غير ملاحظة الدليل المعبر عن العلم والكرم والرؤة والشجاعة والصبر والرضا والزهد والاتقاء عن الشهوات مندوبة وإن اضداد ذلك مكروهة فالوجدانيات هي معرفة النفس مالها وما عليها رسوخا في النفس حالها لعملا ولا اعتقادا فيخرج عن التعريف بقوله عملا . (١٠) قوله فيخرج الكلام وهو العلم بالأحكام الاعتقادية من أدلتها التفصيلية وإنما سمي كلاما لكثرة الكلام فيه بالاختلاف بين الحكماء والمتكلمين وبين فروعهم ولاشتماله على البحث عن كلام الله تعالى ولأن أهل هذا العلم يسمون متكلمين وهم الذين يستند أحكامهم لكلام الله تعالى أو نبي من الأنبياء وأما الحكماء فهم يسمون بحض عقولهم من غير الاستناد قال المحقق التتازاني في شرحه للعقائد النسفية ومعرفة العقائد عن أدلتها يسمى بالكلام لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا .

(١١) قوله والتصوف هو إما من الصوف بالضم أي اكتساء الرجل ثوبا يتخذ من الصوف أو من الصوفي أي صبورة الرجل صوفيا بالاكتساء المذكور والقول بأشفاقه من الصوف بالفتح وهو خطأ السهم عن الهدف من سوء الأدب وإن كان البعض من المتصوفة يخطئ في كلامه والمراد بالتصوف العلم بالأحوال الباطنة والكيفيات النفسانية بالوجدان سمي بذلك لأنه أكثر أهله متصوفة (١٢) قوله فالعرف أدراك الجزئيات أي المراد بها هنا ذلك والمعنى أنها أدراك القضايا الجزئية عن دليل وهو العلم بأوضاع الجزئيات مع الحكم عليه بشيء يستفاد من الدليل كما إذا قلنا الصلوة واجبة لأنها على كل ما أوجب الله تعالى وكل ما أوجب الله تعالى فهو واجب فإن قلت فحينئذ لا يصح التعدية إلى مالها وما عليها قلنا ذلك مبنى على التجريد والموصول عبارة عن الجزئيات بتقدير المضاف أي معرفة أحكام مالها وما عليها فكانه قيل الفقه معرفة قضاء الجزئية والعلم بموضوعاتها مع الحكم عليها وتلك الموضوعات هي الأعمال التي بعضها ينفع وبعضها يضر من حيث الفعل والترك وتوله عن دليل ينبغي أن يكون بتعريف الدليل إشارة إلى الدليل الشرعي المذكور في المتن والشرح فيما سبق في قوله بني على أربعة أركان الخ لأن الفرض من ذلك التفسير تطبيق هذا التعريف بما قيل أن الفقه العلم بالأحكام الشرعية العمالية من أدلتها التفصيلية والأفلافة لاقتضى اعتبار الدليل في التفسير ولاشك أن المراد من أداة التفصيلية هي الدليل الشرعي المذكور وأيضا الغرض إخراج التقليد مع أن معرفة المتخذ عن دليل هو قول المجتهد فلا بد أن يمتص الدليل بالشرعي المذكور .

أي العلة الفاعلية والصورة أي العلة الصورية والغائية أي العلة الغائية والشروط كادوات الصناعة مثلا فاعلم أن هذا التعريف صادق على هذه الأشياء لكونها محمقا إليها والمحدود لا يصدق عليها لأن شيئا من هذه الأشياء لا يسمى أصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمى

٦ ٧ ٨ ٩ ١٠

والفقه معرفة النفس مالها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول هذا التعريف منقول عن أبي حنيفة فالعرفه ادراك الجزئيات عن دليل

قوله والفقهاء نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف إليه تعريفين صرح بتزويق أحدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريف ثالثا فالأول معرفة النفس مالها وما عليها يجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه لأن أكثر الأحكام متعلقة بأعمال البدن وإن يريد النفس الإنسانية إذ بها الأفعال ومنها الخطاب وإنما البدن آلة وفسر المعرفة بأدراك الجزئيات عن دليل والتقدير الأخير ما لا دلالة عليه أصلا ولا اصطلاح وذهب في قوله مالها وما عليها إلى ما يقال أن اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدت بالآخرى احترازا عما ينتفع به النفس أو يتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة أن الفقه من العلوم الدينية فنذكر على هذا التقدير ثالثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها يشمل جميع أقسام ما يأتي به المكف وإن كان لا يشملها كلها . والأقسام اثني عشر لأن ما يأتي به المكف أن تساوى فعله وتركه فمباح والإفان كان فعله أولى فمفع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وإن كان تركه أولى فمفع المنع عن الفعل بسدليل

فخرج

قوله فيخرج الكلام وهو العلم بالأحكام الاعتقادية من أدلتها التفصيلية وإنما سمي كلاما لكثرة الكلام فيه بالاختلاف بين الحكماء والمتكلمين وبين فروعهم ولاشتماله على البحث عن كلام الله تعالى ولأن أهل هذا العلم يسمون متكلمين وهم الذين يستند أحكامهم لكلام الله تعالى أو نبي من الأنبياء وأما الحكماء فهم يسمون بحض عقولهم من غير الاستناد قال المحقق التتازاني في شرحه للعقائد النسفية ومعرفة العقائد عن أدلتها يسمى بالكلام لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا .

(١١) قوله والتصوف هو إما من الصوف بالضم أي اكتساء الرجل ثوبا يتخذ من الصوف أو من الصوفي أي صبورة الرجل صوفيا بالاكتساء المذكور والقول بأشفاقه من الصوف بالفتح وهو خطأ السهم عن الهدف من سوء الأدب وإن كان البعض من المتصوفة يخطئ في كلامه والمراد بالتصوف العلم بالأحوال الباطنة والكيفيات النفسانية بالوجدان سمي بذلك لأنه أكثر أهله متصوفة (١٢) قوله فالعرف أدراك الجزئيات أي المراد بها هنا ذلك والمعنى أنها أدراك القضايا الجزئية عن دليل وهو العلم بأوضاع الجزئيات مع الحكم عليه بشيء يستفاد من الدليل كما إذا قلنا الصلوة واجبة لأنها على كل ما أوجب الله تعالى وكل ما أوجب الله تعالى فهو واجب فإن قلت فحينئذ لا يصح التعدية إلى مالها وما عليها قلنا ذلك مبنى على التجريد والموصول عبارة عن الجزئيات بتقدير المضاف أي معرفة أحكام مالها وما عليها فكانه قيل الفقه معرفة قضاء الجزئية والعلم بموضوعاتها مع الحكم عليها وتلك الموضوعات هي الأعمال التي بعضها ينفع وبعضها يضر من حيث الفعل والترك وتوله عن دليل ينبغي أن يكون بتعريف الدليل إشارة إلى الدليل الشرعي المذكور في المتن والشرح فيما سبق في قوله بني على أربعة أركان الخ لأن الفرض من ذلك التفسير تطبيق هذا التعريف بما قيل أن الفقه العلم بالأحكام الشرعية العمالية من أدلتها التفصيلية والأفلافة لاقتضى اعتبار الدليل في التفسير ولاشك أن المراد من أداة التفصيلية هي الدليل الشرعي المذكور وأيضا الغرض إخراج التقليد مع أن معرفة المتخذ عن دليل هو قول المجتهد فلا بد أن يمتص الدليل بالشرعي المذكور .

(١) قوله فخرج التقليد وهو في اللغة ان يجعل الرجل امرا على عنة كالغلاة بان يلتزمه ويتصدى له كذا في التاج وفي العرف ان يشبهه الرجل بغيره ويتكلف في ان يصبره مثله في امر من الامور والمراد ههنا ان يلتزم الرجل اتباع المجتهد فيعمل بمذبه ويفتي على اجتهاده فقوله فخرج التقليد اي معرفة اهل التقليد بالشرائع ويجوز ان يكون التقليد اصطلاحا في معرفة التقليد .  
 (٢) قوله في الآخرة ليس التقليد مما ينبغي اذ الفقه يعرف والامور النافعة والضارة في الدنيا ايضا كالنكاح والبيع والربا والقتل يعرف به اي الاولين تحلان والآخرين يحزمان .  
 (٣) قوله وعليها ما كتبت اختيار الاعتقال في المضارع وهو يدل على الاعتماد على ما قالوا لانها بمعونة من الشيطان وايضا الكسب نوعان كسب القلب وهو النية والقصد وكسب الجوارح والاعضاء وهو العمل فالخير يثاب بمجرد النية وان لم يفعل والشر لا يجازى الا بعد الفعل روى ان الانسان معه ما كان احدهما على اليقين والآخر على الشك والاول يكتب الحسنات الصادرة منه والثاني السيئات فالاول يكتب بمجرد النية والثاني يريد ان يكتب بعد الصدور فيمنعه الاول مترجيا ان يصدر منه حسنة فتذهب بالسيئات

ان الحسنات يذهبن السيئات هكذا الى ان يبلغ عدد السيئات العشر ثم يكتب فالخير ينفع باصل الكسب والشر بزيادة الكسب فاختر الاعتقال في الشر ليدل بزيادة الحروف على زيادة المعنى وايضا فيه اشعار بان المعصية اكثر من الطاعة .  
 (٤) قوله فان اريد بهما سبب الثواب والعقاب لان المرجع مالها وما عليها والفقه تعرف به احوال الاعمال دون الجزاء في الكلام تسامح اي اريد بلفظ ما يوجب الثواب والعقاب ولا ينبغي انه حيثه يخرج افعال الصبي اذا كان من المحرمات والمكروهات وكذلك يخرج الباطح فشيء من ذلك ليس سببا للثواب والعقاب والاحكام المتعلقة بها ايضا من الفقه .

فخرج التقليد وقوله مالها وما عليها يمكن ان يراد به ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه

(٥) قوله اما واجب اه قال المصنف خرج في قسم الثاني من الكتاب وهو في الحكم ان العمل ان كان فعله اولي من الترك مع منعه فان ثبت ذلك بدليل قطعي فهو فرض وان ثبت بدليل ظني فهو واجب وان كان الفعل اولي ولا يمنع عن الترك فان كان طريقة مسلوكة في الدين فسنة والافتل ومندوب وان كان الترك اولي من الفعل مع منع الفعل فحرام وبدون منعه مكروه وان استويا فباح فالمكروه نوعان التحريمي وهو ما يحسب الى الحرام اقرب والتنزيهي وهو ما يكون الى الحلال اقرب فالواجب ههنا اعم من الفرض والمندوب اعم من السنة كراهة تنزيه اضافة بيان اي كراهة هي تنزيه والفرض التشبيه كما يقال زيد اسد فالتنزيه في الاصل التعبد عن القبيح والوصف بالبراءة عن تحصيل الذميمة كذا في كثير اللغات والمراد الحلال والاباحة فشابهة الكراهة الاباحة في عدم استحقاق العقاب ومشابهة التحريم في الاستحقاق .

قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد رح وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه للحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو ان ما يكون تركه اولي من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لکن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله مستحق محذورا دون العقوبة بالثواب كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اي ايقاع على ما هو المعنى المصدرى وترك اي عدم فعل فقصر اثني عشر والبراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحصول من المصدر كالهيمته التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة لانها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كفى النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه . فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى

(٦) قوله فصارت اثني عشر قسما الظاهر ان الضمير الى الستة فلا بد ان يكون شيئا واحدا يتصف اولا بالكون سنة وبعد اعتبار طرفي الفعل والترك بالكون اثني عشر وليس الامر كذلك فالوصف بالستة الواجب مع اشباهه والوصف بالثني عشر ما اضيف اليها من الفعل والترك بدليل قوله ففعل الواجب اه فالاولي ان يقال فصارت الاقسام الحاصل من اضافة الفعل والترك اثني عشر فذلك اذا اضيف الفعل والترك الى الواجب والمندوب مثلا واما اذا

اضيف الوجوب والتدب ونحوهما الى الطرفين فواجب الترك بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم كذا في التلويح ومندوب الترك مكروه وكراهة التنزيه ومباح الترك مباح فالاقسام لا يزيد على الستة .

(٧) قوله والباقي لا يثاب ولا يعاقب الباقى سبعة اقسام ترك المندوب وفعل المباح وتركه وفعل المكروه تنزيها وتركه والحرام وتركه المكروه تحريما فالكل لا يثاب عليه ولا يعاقب على ما قال المصنف رحمه الله تعالى وفيه نظر لما قال البرجندی في كتاب الكراهية تتلوعن التلويح ان المكروه تنزيها يثاب تاركه ادنى ثواب فترك المكروه التحريمي اولي وترك الحرام اولي من الاولي واما ترك السنة من المندوب في التحقيق انه لا يوجب العقاب لانها ليس بواجبة ولكنه يوجب اللوم والعقاب



(١) قوله فلا يدخل في شيء من القسمين أي فمعرفة ذلك لا يكون من الفقه وإن أريد بالنفع عدم العقاب تقدمه على الثالث لأنه يشمل على عدم عقاب العوائك على عدم الثواب وعدم العقاب أولى من عدم الثواب أولان النفع فيه عام وفي الثالث خاص وعموم النفع أولى من خصوصه أو لأن التصرف والتأويل فيه في النفع وفي الثالث في الضر فكما أن النفع مقدم فكذلك التصرف فيه أولان عدمه فيه مقدم على الوجود على طبق ما في الحوادث أو لأن الوجود في ذلك الترتيب بين المدمين على طبق ما فيهما وفي عكس الترتيب يكون عدمه بين الوجودين على خلاف ذلك ثم اللازم على كل من الثاني والثالث أن العلوم الباخة عن كيفية ترتيب التعارف والدلائل وعن كيفية ترتيب العبارات فتأدية المرادات الأول هو المنطق والثاني علوم العربية من اللغة والصرف والنحو والبلاغة والبيان والبدع من الفقه فتلك الترتيبات يجوز أن يقال إنه ليس فيها عقاب إذ ليس فيها ثواب إذ الظاهر أنها من المباحات والجواب أن المراد بالعمل وهو ملحوظ في تعريف الفقه ما هو من أفعال الجوارح وتلك الترتيبات وإن كانت أفعالا لكنها من أفعال النفس دون الجوارح وإنما فعل اللسان التلفظ وهو بعد الترتيب في الخيال ثم هنا احتمال رابع وهو أن يراد بالنفع عدم العقاب وبالضرر عدم الثواب لكن لا مقابلة حيثند بين المتقابلين لاجتماعهما في المباح ولذلك لم يتعرض قوله وفعل الحرام والمكروه تحريما أه قال المصنف رحمه الله تعالى في المختصر ما كرهه حرام عند محمد رحمه الله ولم يلفظ به لعدم القاطع على الحرمة وقال البرجندی في شرح ذلك أي ما أطلق في الشرع عليه أنه مكروه فهو حرام عند محمد رحمه الله تعالى لم يفرق بين الحرام والمكروه إلا في الاسم دون الحكم عملا وهو المنع عن الفعل وعنده المكروه من الحرام كالواجب من الفرض وأيضا لم يقل بانقسام المكروه إلى التنزيهي والتحريمي وقال العلامة التفتازاني في التلويح إن رأي أبي حنيفة وأبي يوسف

فلا يدخل في شيء من القسمين وإن أريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وتترك الواجب يكون من القسم الثاني أي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية يكون من الأول أي مما لا يعاقب عليه وإن أريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب ففعل الواجب والمنسوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن أن يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وتترك ماسوى الواجب مما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها بقى فعل الحرام والمكروه تحريما وتترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن أن يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان الأصناف. إذا عرفت هذا فالجمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة أولى ثم مالها وما عليها يتناول الاعتقادات كوجوب الايمان

رحمه الله إن فاعل المكروه التحريمي يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمات الشفاعة فالمصنف رحمه الله تعالى حيث لم يفرق بين الحرام والمكروه التحريمي في استحقاق الفاعل العقاب مال إلى مذهب محمد رحمه الله تعالى وحيث قال بانقسام المكروه إلى التحريمي والتنزيهي وفرق بينهما في الحكم مال إلى قولهما فأمره مضطرب. (٢) قوله ثم العشرة الباقية أهدم ما فيه من النظر (٣) قوله وترك ماسوى الواجب لا بد من التخصيص لغیر الحرام والمكروه التحريمي. (٤) قوله وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليها فيه نظر لأن الواجب على ما قال المصنف رحمه الله ما يكون ضده ممنوعا وضد ترك المكروه التحريمي وهو فعله ليس بمنوع عنه على ما قال المصنف رحمه الله (٥) قوله ويمكن أن يراد ما المراد من الجواز ما هو مجرد عن معنى الوجوب والأفلامقابلة حيث يجوز كل ما هو واجب فحيثند قوله ففعل ماسوى الحرام لا بد من تخصيصه بغير الواجب فالجواز يعم الصور مساوات الطرفين كما في المباح وأولوية الفعل كما في المنسوب وأولوية الترك كما في المكروه والتنزيهي. (٦) قوله فيشملان جميع الأقسام قيل إن أفعال المكروه التحريمي لا يجوز لأن ترك ذلك واجب كما قال وليس بحرام حيث جعل مقابلا للحرام والجواب أن المراد بالجواز عدم المنع عن الفعل وبالحرمة المنع والمراد بالجواز عدم وجوب الترك وبالحرمة وجوب الترك فعلى الأول يدخل في ذلك في الجواز وعلى الثاني في الحرمة. (٧) قوله فالجمل على وجه لا يكون أه وهذا الوجه المعنى الثاني والمعنى الثالث والخامس وإنما يكون هذا أولى لأن التعريف حيثند يكون جامعا بخلاف

أن المراد أن عدم الاثنيان بالواجب يستحق العقاب إلا أنه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك وباقى كلامه واضح إلا أن فيه مباحث. الأول أنه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بأنه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى. وجوابه أن الميثاب عليه فعل الواجب لاعدم مباشرة الحرام والألكن لكل أحد في كل لحظة مثنوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في أن ترك الحرام بمعنى كفى النفس عنه عند تهيؤ الأسباب وميلان النفس إليه مما يثاب عليه. والثاني أن المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة. فان قلت إن أريد بالجواز عدم منع الفعل

الأول والرابع حيث يخرج بعض الافراد عنهما كفعل

ونحوه

المباح وتركه في الأول فان معرفتها عن الأدلة من الفقه ولا يصدق عليها أنها معرفة النفس مما يثاب به أو يعاقب عليه في الآخرة يرد عليه أن الأولوية يدخل على جواز حمل التعريف على الوجه الأول والرابع ولا يصح ذلك لأن التعريف حيثند يكون غير متمكس فلا يتكس فلا يصح التعريف إذ لم يقل أحد الجواز التعريف بالأخص بخلاف التعريف بالأعم حيث جوزه البعض إذا كان الفرض التمييز عن بعض الأعيان (٨) قوله يتناول الاعتقادات بعض العقائد واجب كالاتقادات بوجود الصانع تعالى ووحدانيته وسائر صفاته وبعضها حرام ككفر كالاتقادات بضداد ذلك وبعضها مباح لا واجب ولا حرام كالاتقادات بأن جنة والنار في أي من الجهات وكل من المعاني الخمسة جارى فيها كما في الأعمال. (٩) قوله كوجوب الايمان فيه ثلثة مذاهب أحدها أن الايمان هو التصديق بالقلب وأما الاقرار فانها هو شرط لاجرا الأحكام في الدنيا لما أن التصديق امر خفي لا يعرف إلا بعلامة ظاهرة وهذا عند بعض علمائنا والثاني أنه مجموع التصديق والاقرار ولكن الاصل هو التصديق والاقرار ملحق به حتى أن تركه مع القدرة عليه لا يكون مؤثما عند الله وهذا عند البعض الآخر من علمائنا كذا قال المصنف رحمه الله تعالى في باب المحكوم به قال العلامة التفتازاني في شرحه للعقائد وهو اختيار الامام شمس الأئمة وفضل الاسلام والثالث وهو مذهب جمهور الحديثين والفقهائ\* والتكلمين أنه مجموع التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان وهذا غير مرضى عندنا لقوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات فالعطف على الشيء يقتضى خروج المعطوف عنه وقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات فهو مؤمن فاشتراط الايمان في الاعتقاد دليل خروجها عنه فكأن الايمان من الاعتقادات على الأول ظاهر وأما على الاخيرين فباعتبار ما هو اصل عينه.

(١) قوله ونحوه كحرمة الكفر وإباحة الاعتقاد بأن النار في أي جهة . (٢) قوله أي الاخلاق الباطنية الخلق بضم الخاء هو الحالة النفسانية كاللحبة والبغض والعلم والجهل والشجاعة والخبث والسخوة والبخل والرضا والصبر والبرورة والكرامة والحمد والخلق بالفتح هو الحالة الجسمانية كالوضع والشكل واللون وحسن الصورة وقبحها والملكة هي الكيفية الراسخة في النفس وقد يطلق عليها الخلق بالضم في كثر اللغات خلق خودي عادت وتوصيف الملكات بالنفسانية مبنى على التجريد . (٣) قوله كالصلوة والصوم في شرح البرجندي أنها حقيقة لغوية في تحريك الصلوات أي طرفي الاولية مجاز لغوية في الاركان المخصوصة استعارة في الدعاء تشبيها للداعي بالراكم والساجد والتخشع وفي المغرب انما سمي الدعاء صلوة لانه منها وفي النهاية ان اصل الصلوة في اللغة الدعاء سميت العبادة المخصوصة بتسميته باسم بعض اجزائها وقيل اصحاب في اللغة التعظيم وسميت تلك العبادة صلوة لما فيها من تعظيم الرب تعالى فالصلوة باعتبار جميع الاركان عملية صادر عن الجوارح والاعضاء فليس شئ من فرائضها وواجباتها امرا اعتقاديا واما النية فهي خارجة عنها من الشرائط بخلاف الصوم وهو في الشرع ترك الاكل والشرب والوطئ من الصبح الى المغرب مع النية فليس شئ من اركانه صادر من الجوارح فعمله من الاعمال باعتبار الضد وهو الافطار باحد الوجوه الثلاثة وهو في اللغة قبل امسك مطلقا وقيل امسك عن الطعام وقيل امسك عن الاكل كذا في شرح البرجندي في كثر اللغات صوم راست استادن اقتاب در تصف نهار و باز استادن از سخن وغير آن والمناسبة في الكل ظاهرة .

ونحوه والوجدانيات أي الاخلاق الباطنية والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقادات هي علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله مالها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلاثة لم تزد وابوحنيفة رحمه الله انما لم يزد عملا لانه اراد الشمول أي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقادات او الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر .

والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب مما يجوز لها لان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشتمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز . قلت هذا مخصوص بقريظة التصريح بدخوله فيما يجب عليها . والثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه تحريما . والرابع ان ليس المراد بمعرفة مالها وما عليها تصورهما ولا التصديق بوثبتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه يدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالمس . ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم واردهما فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات .

(٤) قوله كالزهد في الصراح زهد بالضم ناخوها في خلاف رغبته يقال زهد فيه وعنه الظاهر عدم الفرق بين الصائين في المعنى وفي التاج المصادر البيهقي يقال زهد فيهما اذا رغب عنه واذ رغب فيه وله اربع مراتب الزهد في الشرك بالايثار والزهد في المحرمات فقط والزهد فيها وفي الشبهات وهذا هو المشهور والزهد في جميع ما يشغل عن ذكر الله والتوجه اليه كل التوجه .

(٥) قوله والصبر في كثر اللغات صبر بلزداشتم وابتدائي كردن و يابنده كي كردن و در زندان كردن وشكيبائي فالمراد امامنع النفس عن المعاصي او الثبات والتقرير على الطاعات وحبس النفس لحمل الاعيان التكليف والتقاعد عن التتنام وعن دفع ما صابه من البليات والآفات بطريق لا يرضاه الله تعالى .

(٦) قوله والرضا وهو قبول ما اعطاه الله تعالى والفرح به من الرزق والنعم والبؤس والتقم .

(٧) قوله وحضور القلب في بعض النسخ وحضور القلب ففعل الحصون بمعنى الحصانة وهي الاهتكام والرضانة والمراد الاستحكام والتحصن عن همزات الشيطان ووساوسه ولم يذكر لفظ الحصون في كثر اللغات في المصادر ولا في تاج المصادر .

(٨) قوله ونحو ذلك كتخليص العمل لله تعالى والاجتناب عن الرياء والسعة .

(٩) قوله ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هي الفقه قيل هذا التعريف لا يصدق على مسألة النية في الصلوة والصوم والجواب ان عددا من الفقه لتعلقها بالعمل يرد عليه ان حضور القلب في الصلوة ايضا متعلق بالعمل فينبغي ان يجعل من الفقه دون علم التصوف .

(١٠) قوله فان اردت بالفقه الظاهران المراد لفظ الفقه المذكور في قولك اصول الفقه لارادة

توضيح ٤

الادلة الاربعة ولا يبعد في ذلك لان الادلة قد يدل على العقائد والاخلاق قال الله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا امر يوجب اعتقاد الوجدانية وقال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلوة وغير ذلك . (١١) قوله سواء كان من الاعتقادات التي لعل تخصيص الثلاثة بالذكر لانه لم يرد شمول الغير وان لزمه ذلك فن الكلام ما يتم المتكلم عليه لاختلال فيه ومنه ما يمدح عليه لاشتماله على البلاغة ووجوه تحسين الكلام فالعلم بطريق يلزم بالمعاني بالعبارة ايضا معرفة مالها وما عليها . (١٢) قوله ثم سمي الكلام قهبا اكبر وذلك لان كون القياس والاجماع دليلين يثبت بالكتاب والسنة وكون الكتاب والسنة دليلين يثبت بكونهما كلام الله تعالى وكلام رسول الله عليه السلام وذلك يتوقف على المسائل الالهية والنبوية وهي علم الكلام فالفقه الاصغر معرفة الاحكام العملية بالادلة الاربعة والفقه الاكبر معرفة ما هو اصل تلك الادلة بدلالة العقلية وايضا بعض العقائد واجب لنفسه عبادة برأسه وواجب بغيره يتوقف عليه صحة الغير وهو الايمان وضد ذلك فهو الكفر حرام لنفسه ولغيره فتشعة الاول اشد ومضرة الثاني اشد فالنقطة الاصغر معرفة الامور النافعة والضارة فالنقطة الاكبر معرفة الامور التي هي اشد نفعاً وضراً .

(١) قوله وقيل العلم بالاحكام اهـ هذا التعريف اخص من الاول باعتبار القيد بالشرعية فانه قد مر ان العلوم العربية معرفة النفس ماله وما عليها وليس احكامها شرعية لا باعتبار ان الاحكام لا يتناول التصورات ومعرفة ماله وما عليها اعم من التصور لانه قد مر ان المعرفة ادر التالجز ثبات عن دليل مع القطع بانهم قالوا ان معرفة المفردات وتصورها من التعريف دون الدليل وانما الحاصل بالدليل والحجة العلم التصديقي فحينئذ يكون معرفة النفس ماله وما عليها بما يتصور وابطاهذا التعريف اعم من الاول على تقدير ان يراد بماله وما عليها الامور النافعة والضارفة الآخرة لان فعل المباح وتركه وترك المنسوب وفعل المكروه ولا يثاب ولا يعاقب عليها على ما قاله الاحكام المتعلقة بالاحكام شرعية (٢) قوله العملية نسبة الحكم الى العمل نسبة الصفة الى الموصوف اذا اراد بالحكم اثر خطاب الله تعالى كالوجوب والحرمة والندوب ونحو ذلك ونسبة الفعل الى المفعول اذا اراد بنفس خطاب الله تعالى كالايجاب والتحريم والندوب ونحو ذلك (٣) قوله من ادلتها التفصيلية متعلق بالعلم فالعلم بالحكم من دليله هو الفقه والاستنباط والاجتهاد والتقليد وهو العلم بالاحكام من قول المجتهد **٢٦** ليس بفقهاء لانه ليس عملا من دليله اذ قول المجتهد

١  
٢  
٣  
٤  
وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد بالحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق اه فان اريد الاول

قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي رحمه الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبين ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما مأخوذ من الشرع اولا والمأخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية العمل اولا والعمل ايا ان يكون العلم به حاصل من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من النوات والصفات والعلم بالاحكام الغير المأخوذة من الشرع كلاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصولية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبريل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله يمكن ان يراد بالحكم المتعلق في العرف على اسناد امر الى آخر اى نسبه اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بهرنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بهرنا لانه علم الشرعية والعملية تكرر بل المراد النسبة القائمة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويصدق التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصل من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فالحاجة الى تكلف في تبين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فنذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوته النبي عليه السلام بل لانه معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور والتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف اولا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قد يم عذهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوته النبي عليه السلام ودلالة معجزاته لا يقتضى توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبها غاية انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المنهوب عذهم من ان لا وجوب الايمان

ليس دليلا على الحكم بل هو دليل دلالة الدليل على الحكم وايضا المراد من الادلة التفصيلية الادلة الاربعه فقول المجتهد خارج عن ذلك وقوله التفصيلية ان اراد بالتفصيل بناء الفاعل فالنسبة نسبة الفعل الى المفعول وان اريد بناء المفعول فنسبة الصفة الى الموصوف اى الادلة المفصلة الملحوظ كل منها بخصوصه كما يقال البيع حلال والربوا حرام لقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فيدخل فيها الخفي والمشكل والمجمل فالاستنباط من الجميع فقه وان كان بضم البيان من الشارع في المجمل فلا يتوهم ان المراد بالتفصيلية واضح الدلالة ثم لا يخفى انه كما يعلم بالوجوب ونحوه من الادلة كذلك بالايجاب ونحوه منها نعم اذا كان خطاب الله تعالى بمعنى كلامه فالحكم بمعنى خطاب الله تعالى لا يعلم بالادلة الاربعه لكن المراد اثر كلامه وهو الايجاب فالوجوب اثر الايجاب والايجاب اثر الكلام فالخطاب يطلق على الكلام والحكم على الايجاب والوجوب ثم الظاهر انه ليس المراد باضافة الادلة التخصيص فيجوز ان يكون ادلة الاحكام الشرعية العملية بحيث يدل على بعض العقائد والاخلاق فالادلة النظرية الدلالة القطعية الثبوت كالتحريم المتواتر يدل على وجوب الاعتقاد بوجوب الحكم العملي وعلى حرمة انكاره والنسب الدال على وجوب الزكوة يدل على وجوب المروءة وهي من الاخلاق (٤) قوله فالعلم جنس اى اعم من المعرفة وغيره غير اعتبار دخوله في ذاتيات المعرفة وهذا اذا لم يقطع بان التعريف المذكور امر وضع لفظ الفقه له اما بعد القطع فهو حد اسمي جميع اجزائه ذاتيات المحدود وهو كذا الكلام في الفصل (٥) قوله يمكن ان يراد بالحكم اه قيل ان الغرض من قوله والحكم قيل خطاب الله تعالى الخ بيان ان المراد بالحكم احد المعنيين المصطلحين المذكورين والافلامعني لاراده في مقام تعريف الفقه فحينئذ يتبع ان يراد غير احدهما والافان كان اللفظ مشتركا بينهما يلزم ان يراد بالمشتركا اكثر من معنى واحد والافيلزم الجمع بين الحقيقة والجواز وكل ذلك باطل كما قال المصنف رحمه الله تعالى في فصل حكم المشترك ثم الاسناد النسبة القائمة التي لا يسأل بعد العلم بها ما هو او من هو او اى شيء هو وان جاز ان يسأل بنحو من ضربته لم ضربته بما ضربته في اى وقت او اى حال ضربته او في اى مكان ضربته الى غير ذلك من متعلقات الفعل (٦) قوله وهو خطاب الله الخ اريد ما يعم خطاب الله تعالى بغير واسطة كالاجاب والتحريم بالكتاب او

بواسطة السنة فخطاب الرسول خطاب الله تعالى لانه بامره او بواسطة الاجماع لان اتباع الاجماع ووجوب حكمه ثبت بالكتاب والسنة قال الله ومن بشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير السبيل المؤمنين قوله ما تولى ونصه جهنم وسأت مصيرا وقال الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء قال عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة وكان الله تعالى اورسوله امرا هل الاجماع بان يخاطبوا بما اجمعوا وبواسطة القياس فان قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار يدل على حجية القياس اشارة او دلالة على ما قال المصنف في ركن القياس وكذا حديث معاذ رضي الله عنه يدل على ذلك فكان القياس يخاطب بما اجتهدوا به امره تعالى ورسوله عليه السلام والحديث قد ذكرناه في تحقيق قوله على وجه بني الشارع فالخطاب يعم جميع اقسام الحكم

(١) قوله يخرج العلم بالذوات اربالذوات ما يسوونه بالمنطقية بالموضوع وبالصفة ما يسوونه بحمولات يبقى ههنا العلم بالنسبة المحكية المجردة عن الوقوع والالاوتوع والعلم بسائر النسب كلاضافة والتوصيف ونسبة الفعل الى المفعول ونحو ذلك ويمكن ان يرد بالصفة ما يعم الصفة المجردة عن النسبة او المقرونة بها فكل ذلك علم بالصفة مع النسبة فالعلم نسبة في غلام زيد علم بوصف الحصول لزيد مع نسبه الى الغلام والعلم بنسبه الى الغلام مع نسبه الى زيد او علم بوصف التعلق بزيد مع نسبه الى الضرب ومثل ذلك الكلام في صمت يوم الجمعة فليتامل فحينئذ يصح التفسير لقوله اي يخرج التصورات بلام الاستفراق اي جميع التصورات الساذجة.

(٢) قوله كالمعلم بان العالم حادث اي انواع الموجودات من اجزاء العالم حوادث كون الانسان مثلا هذا على رأي المتكلمين واما الحكماء فيقولون ان العالم قديم بانواعه وانما قلنا ذلك لان قولنا هذا العالم حادث اشارة الى الجدار بخصوص من الاحكام الحسية لان العقائد المحضة فلا يصح التمثيل عند اعادة الشخص.

(٣) قوله عن علم بما سوى خطاب الله تعالى قيل الفقه علم يوجب العمل او حرمة مثلا وهذا ليس خطاب الله تعالى بل اثره فيخرج الفقه عن تعريفه والجواب ان الايجاب والوجوب متلازمان فالعلم بكل منهما لا يفتك عن العلم بالآخر فصاحب هذا التعريف اطاق لفظ الفقه على العلم بالايجاب وايس الفقه عنده العلم بالوجوب لكن يتوهم ان العلم عنده الثاني للتلازم والحكم بهذا التفسير قسما تديقال ان الصنف قد صرح في اول التسم الثاني من الكتاب ان الحاكم هو الله تعالى لا العقل فكل ما هو خطاب الله تعالى يعرف بالشرع دون العقل ولو عرفه بالعقل بدون الشرع يلزم ان يكون الحاكم فيه العقل (٤) قوله كوجوب الايمان قيل معنى وجوب الايمان انه لو لم يؤمن احد يجب عليه العقاب في الآخرة والجزاء في الدنيا كالمقتل والسبي والاسترقاق والاعتقاص او الاله ووضع الجزية ولا يفتي ان ذلك لا يعرف الا بالشرع دون العقل فان قيل ما ذكرت حكم الوجوب دون نفس معناه فمعنى الوجوب ان ثبت الامر في ذمتنا بالدليل القطع قلنا اثر الدليل العقلية انما هو ان نعم بوجود الصانع وصفاته وصدق نبيه فيما قال لان ثبت ذلك العلم وهو اعتقاد الايمان في ذمتنا فثبت الايمان في ذمتنا يتوقف على الشرع

يخرج (١) العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم (٢) بان العالم محدث والفرع مرققة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم بما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسما شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالمعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية قوله ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية العمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعمالية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء. قوله اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه عام بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصل عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشئ لا نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شئ ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجود الشئ لوجود مقتضى او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه

ولا يكون يحض العقل لا يقال ان تمثيل الحكم بالايمان الغير الشرعي على التفسير الاخير للحكم وهو انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين انه لا يستقيم لان الايمان ليس من الافعال لانا نقول المراد بالافعال ما يعم افعال القلوب كما سيجي (٥) قوله ووجوب تصديق النبي عليه السلام ان الايمان على ما عرفه هو تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة بحجته به من عند الله تعالى اجمالا كذا قال العلامة في شرحه للعقائد والاقرار به باللسان فلوا ريد تصديق النبي عليه السلام ههنا بتجوع التصديق بالقلب والاقرار باللسان فهذا عين الايمان ولو اريد احد الركنين فهو جزؤه العطف دليل عدم الاتحاد وعدم جزئية العطف من المعطوف عليه كما ذكرنا في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وايضا قوله ونحوها دليل عدم الاتحاد فكلما لا يوافق الاصطلاح الجواب ان التعريف المذكور انما هو في الايمان المطلق وههنا قد قيد بقوله بالله فهو ههنا بمعنى الاعتقاد وربط التلب بوجود الصانع تعالى ووحدته وحيوته الى آخر صفاته الثبوتية والسلبية وهذا المعنى جزء من تصديق النبي عليه السلام حيث اطلق فالمراد تصديقه عليه السلام في جميع ما جاء به من عند الله تعالى وعطف الكل على الجزء على اعتبار سائر الاجزاء جائز كقولك اللهم صل على محمد وعلى جميع الانبياء والمرسلين وكقولك رايت زيدا وجميع اهل القرية.

(٦) قوله لتوقف الشرع عليه قيل ان الشرع انما يتوقف على نفس الايمان بالله بمعنى الاعتقاد المذكور

وعلى نفس تصديق النبي عليه السلام في جميع ما ينجز به من الله تعالى بانه امر بكذا ونهى عن كذا لا على وجوبها فلوان رجلا اعتقد بالصانع بجميع صفاته وتصديق النبي عليه السلام فيما يقول قيل ان يجب عليه ذلك كالمصلي العاتل وشاهق الجبل قبل مضي زمان يحصل فيه التحرية فوما لا يكفان بالايمان كذا ذكر المصنف رحمه الله تعالى في باب المحكوم عليه قبيل فصل يقسم الالهية الى اهلية الوجوب واهلية الاداء ثبت الشرع عنده بالكتاب والسنة لا متناع كذب من صدر منه في عقيدة هذا الرجل ايضا ولو كان وجوب الايمان والتصديق متوقفا على الشرع لا يلزم الدور لعدم توقف الشرع عليه. (٧) قوله اما نظري واما عملي في التلويح النظري لا يتق بكيفية العمل والعلمي ما يتعلق بها فالنظري يتناول الهية والكلام والمنطق والحكمة والتصوف والاصول وهو العلم الباحث عن احوال الادلة والاحكام فهو يتعلق بكيفية الاجتهاد واستنباط الاحكام من الادلة الاربعة والاجتهاد من الامور العقلية وليس من العمل واما العلوم العربية فهي متعلقة بكيفية الالفاظ والعبارات وهي من الامور الصادرة من الجوارح كاللسان والشفة والحنق فالظاهر انها داخل في العلم العملي واما العلم الشرعي النظري فهو بعض الكلام وهو ما يتعلق بالامور الاخرى وبعض الاصول والشرعي والعملية فهو الفقه والتقليد المقسم للنظري والعملية ان كان الحكم الشرعي بالمعنى الاول للحكم فظاهر ان التقسيم مستقيم وكذا ان كان بالمعنى الثاني لامر ان المراد بالانفعال في تعريف الحكم ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب كالاتحاد والاعتقاد والاجتهاد فالمراد بالعلم في العلم خصوص فعل الجوارح. (٨) قوله كالمعلم بان الاجماع حجة هذا من الاصول وكذا قولنا الكتاب والسنة حجتان لكنه ليس شرعا بمعنى ما لا يرد لولا خطاب الشارع وكذا قد ذكرنا في هذه الصفحة وايضا الشرع انما ثبت بهما وذلك بعد ثبوت حجتيهما فلما توقف على الشرع فالدور لازم فيه نظر فتأمل. (٩) قوله اي العلم الحاصل لا حاجة الى ذلك التقدير فيجوز ان يكون الجار متعلقا بالعلم. (١٠) قوله المخصوصة بما قد عرفت ما فيه. (١١) قوله وهذا القيد يخرج التقليد وهذا اذ لم يكن صفة للاحكام بتقدير الحاصلة من ادلتها. (١٢) قوله لكنه ليس من تلك الادلة لا يقال ان قول المجتهد اذا كان جمعا عليه يكون من تلك الادلة لانا نقول في اعتبار ان احدهما هو قول هذا المجتهد من غير ملاحظة الاجماع والثاني انه يجمع عليه فهذا دليل التمدد بالاعتبار الاول دون الثاني وكون هذا من الادلة الاربعة بالاعتبار الثاني دون الاول.

(١) قوله كالمقتضى والنافي ظاهر الكلام يقتضى انهما من اداة الاحكام الشرعية المخصوصة بها التي فسرهما بقوله وهي الاداة الاربعة ولكنهما لا يكونان تفصيليتين بل كانا اجمالين فنبغي ان يقال ان المقتضى واحد من تلك الاربعة التي يقتضى ثبوت حكم كحل الميتة بالمخصة وان النافي واحد منها يوجب اتقاف حكم كعدم حلها بانعدام المخصة ونحوها فيعتبر في المقتضى والنافي عدم التعيين بانه هذا هو الاوذي ولا يصح تمثيل المقتضى بالمخصة حيث يقتضى ثبوت حل الميتة وتمثيل النافي بانعدام المخصة حيث ينفي الحل لانهما متعنتان وليسا من الاربعة.

(٢) قوله ولا شك انه مكرر وهذا اذا كان الجار متعلقا بالمعلم ولو كان صفة الاحكام بتقدير الحصول فلا تكرار فالعلم بالاحكام الحاصلة من الاداة اذا كان بطريق الاستدلال يكون فقها واذا لم يكن كذلك يكون تقليدا.

(٣) قوله ولما عرف لو كان جزئية الشئ من التعريف يوجب تعريفه تعريف العلم وهو ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية وتعريف العملية وهو ما يتعلق بكيفية افعال الجوارح وتعريف الدليل وهو ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وتعريف التفصيلي وهو ان يكون الشئ منصوبا عن الامثال والايثار ملحوظا بشخصه بخصوصياته لا في ضمن امر مبهم محتمله وغيره كواحد من الاربعة او واحد من الايات والاحاديث من غير اشارة الى هذا الاوذي كادعاء البداة مجرد دعوى.

(٤) قوله فقال والحكمه يجوز ان يراد بالفاء العطف على الجراء فيراد بها مجرد السببية ويمكن ارادة الظرفية في زمان تعريف الفقه ثبت نفس الوجوب دون وجوب اداة التعريف للحكم لعدم الامكان فان ان تعريف الفقه لا يسع غيره وذلك كما ثبت بالشراء نفس وجوب الثمن دون وجوب الاداء وانما يجب الاداء عند المطالبة وكذلك ثبت في ذلك الزمان ارادة القول دون نفسه فلا يد من تقدير الاداء ويجوز ان يراد بالفاء مجرد سببية ما قبلها وهو الجزاء لما بعدها.

(٥) قوله قيل اشارة الى الخلاف فالبعض عرفوه بنوع آخر وهو ان يقال الحكم استناد امر الى امر آخر وجعلوا هذا التعريف تعريف الحكم الشرعي والبعض قالوا انه ثبت بخطاب الله تعالى او البعض زادوا على هذا التعريف قولهم او الوضع.

كالمقتضى والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر. ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله تعالى هذا التعريف منقول عن الأشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فبقى في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال بالاقتضاء اي الخطاب وهو ما طلب الفعل جازما لا ليجاب او غير جازم كالذب واما طلب الترك جازما كالتعريم او غير جازم كالسكراهية او التخدير اي الاباحة

قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الاداة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احترام اعده والمصنف توهم انه احترام عن علم المقلد فيجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما ولو دفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات.

قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الاداة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احترام اعده والمصنف توهم انه احترام عن علم المقلد فيجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما ولو دفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات.

قوله ولما عرف الفقه المنكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه تعريفه وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأى بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عر في بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الفير للفهام ثم نقل الى ما يقع به الخطاب وهو ههنا الكلام النفسى الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للفهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهم لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم واللم يوجد حكم اصلا اذا لخطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في المحققات النبي عليه السلام كاحد ما فوق الرابع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتغزيباته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان الاحكام الاخطابية وقد وجب طاعة النبي عليه السلام واو الى الامر والسيف فخطابهم ايضا حكم لاننا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى ايها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاعخبار

(٦) قوله خطاب الله تعالى الخطاب جاء اسما بمعنى الكلام ومصدرا بمعنى التكلم بحضور احد كذا في كثر اللغات وفي الصراح خطاب سخن در روى گفتن وههنا يحتمل الوجهين فعلى الاول قوله بالاقتضاء او التخيير متعلق بالتعلق وعلى الثاني بالخطاب على انه يفسر به ويفصل له فالباء كثيرا ما يستعمل في التفسير كقولك اكرمه بالانعام واهنته بالضرب فخطاب الله حيث ان الاقتضاء وهو الايجاب والتعريم والتخيير وهو الاباحة وعلى ما قررنا يتقدم ما يق ان الخطاب توجه الكلام نحو احد الافهام فخطاب الله تعالى في الازل ولا احد في الازل يتوجه اليه الخطاب فكيف يصح اضافة الخطاب الى الله تعالى فانه تبين انه ليس المراد بالخطاب ما ذكره ولو سلم ذلك ففي الازل كان يحضر في علمه تعالى جميع الاشياء فتوجه الخطاب الى العباد في الازل ليفهموا بعد ما وجدوا.

(٧) قوله جمع الخطابات سواء لم يتعلق لشي اصلا كالمشاهيات فانها عندنا في علم العباد غير متعلقة بشئ كقوله تعالى الم كهبعض وكان متعلقا بغير الافعال كالاذكار وما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته النبوتية والسلبية او كان متعلقا بافعال الله تعالى كخلق السماء والارض وغيرها وكان متعلقا بافعال العباد لا بطريق وضع الشرع كالتقصص والمواظع.

(٨) قوله بنحو ذلك كل ما يشمل على ذكر فعل من افعال العباد فيتناول القصص والمواظع ثم بقا والمراد بنحو ذلك كل ما يشمل على ذكر فعل من افعال العباد فيتناول القصص والمواظع ثم بقا هذه الآية في التعريف باعتبار قوله تعالى وما تعملون واما قوله تعالى خلقكم فتعلق بفعل الله تعالى وذات العباد وفيه رد على المعتزلة حيث قالوا ان افعال العباد مخلوقة لهم ثم لو جعل الآية من باب التوبيخ على ان ما نافية اي ما تعملون بامر الله تعالى يستحق ان يعطوه لانه خالق لكم يكون امر بالطاعة فالآية حينئذ يكون من باب الحكم المصطلح.

(٩) قوله بالاقتضاء في تاج المصادر البيهقي الاقتضاء وام بازخواستن فيه اشارة الى ان حقوق الشرع واجبة لازمة في ذمة العباد كالدين على المديون والمراد الطلب على وجه الاستعلاء كطلب الدين فهذا هو المناسب لشأن الله تعالى دون الطلب على وجه التساوي.

(١٠) قوله وهو اما طلب الفعل جازما الجزم في اللغة القطع كذا في كثر اللغات وفي التاج فهو اما حال من الفاعل وهو الله او من المفعول وهو الفعل او صفة لمصدر مخذوف اي طلبا جازما ويجوز ان يكون من قبيل هذا زيد قائما فكيف يكون الطلب جازما ان يقطع عن كلامه شبهة عدم الطلب وكون الطلب جازما ان يقطع عن نفسه احتمال عدمه حتى يتقرر ويتأكد بالقرائن وكون الفعل جازما ان يقطع عن قصد الطلب غيره والكل استناد مجازي غير الاول.

(١١) قوله كالايجاب الظاهر ان المراد ما يعم القرض فالكاف وان اقتضت فردا آخر للطلب الجزوم لكن يكفي في ذلك الافراد الذهبية ثم كون الايجاب المتقابل للقرض من الطلب الجزوم مبنى على ان المراد بالجزم ما يعم الظن والا فالقطع لا يوجد الا في القرض.

وقد

وقد زاد البعض او الوضع ليدخل المحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة والوضوء شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلوة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من المحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من المحكم التكليفي ليس هنا ولزوم احدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما نوعا.

المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فز يد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصاص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة . وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة النقص من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر قوله وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه . الاول ان الخطاب عندكم قديم والمحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العلم كقولنا حملت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حملت بالنكاح وحرمت بالطلاق . الثاني انه يشتمل على كلمة او وهو للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد . الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها وما نعية النجاسة عنها والمصنف اهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف المحكم بالحصول بعد العلم بل المتصنف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق المحل بها بعد ما لم يكن متعلقا ومنع تعليل المحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارا عليه ومعرفة اذ العلة الشرعية امارات ومعرفة لاموجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارا ومعرفة للقتيم كالعالم للصانع . وعن الثاني بان او ههنا التقسيم المحب ودو تفصيله لانه نوعان نوعه تعلق الاقتضاء ونوعه تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل . واما الثالث فالترمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا يعبه ويجعله شاملا للمحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضعي اى وضع الشارع وجعله واجبا بعضهم باننا لانسلم ان خطاب الوضع حكم ونجن لانه سميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلانسلم خروجهما عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريحي والضميني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عندك ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالة النجاسة في الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما اوجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعي داخل في الاقتضاء او التخيير اى في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانما خبير بانه لا ترجيه لانه الكلام اصلا اما اول فلان الحصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف المحكم بل كيف يصح . واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له اى ضرره في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء لكونه شرطيا له اوسببا او مانعا.

(١) قوله وقد زاد البعض او الوضع اه وهو جعل الشيء في المكان اسفل ضد الرفع وهو جعل الشيء في المكان العالى وقد جاء بمعنى جعل الشيء في محل وبمعنى التعيين والتخصيص والمراد الذكر والبيان وارادة بيان تعلق شيء بشيء بالسببية او الشرطية او نحوهما مما لا يدل عليه اللفظ فلا شك ان التعريف بعد زيادته يصدق على التخصيص والمواضع وعلى نحو قوله تعالى خلقكم وما تعملون الا ان يقال ان اللفظ في اصطلاح الاصوليين موضوع لبيان تعلق شيء بشيء على وجه السببية ونحوها فهو وان لم يدل عليه بحسب اللغة لكنه يدل بحسب الاصطلاح فهو المراد . (٢) قوله ونحوهما ككون الشيء ركنا او علة او علامة لشيء وكون الشيء مانعا عن شيء .

(٣) قوله او التخيير بتسمية تكليف مجرد اصطلاح والا فاللغة يقتضى التعب والمشقة والتخيير حال عن ذلك في كثير اللغات تكليف رنج بر نهادن بر كسى ومثل ذلك في تاج المصادر كالدلوك وهو مشترك بين قيام الشمس في وسط السماء وبين غروبها والمراد الثاني فهو سبب للصلوة قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس (٤) قوله وجبت الصلوة هذا تأكيد لظرفية المفهومة من لفظ اذا والا فلا حاجة اليه . (٥) قوله لكن الحق هو الاول بمعنى ان الثاني ترك الترك الزيادة فهو ترك الزيادة اكتفا بدخول القسم الثاني في التعريف بط لان الكلام يدل على قصر الحصة في الاول لان تعريف المستداليه بلام الجنس يفيد قصره على المسند كما يقال الامير يدو الشجاع عمرو ثم الدليل وهو قوله لان المفهوم الخ لا يناسب الدعوى لان حاصله اثبات التقاير بين القسمين وعدم الاتحاد مع لزوم احدهما الآخر وهذا لا يوجب بطلان الترك والا كتنا بلفظ الاقتضاء لانه لم يكن مبنيا على الاتحاد بين القسمين بل هو مبنى على ان المراد بالاقتضاء هو الدلالة على الطلب مطلقا سواء كانت بطريق المطابقة والتضمني والاتزامي والاحكام الوضعية كلها خطاب الله تعالى المتعلق بالافعال بالدلالة على الطلب اما مطابقة واتزاما على ان من الاحكام الوضعية الآية المذكورة في الدلوك فلا شك انها صريحة في الطلب وكذلك نص الوضوء وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية فقد ظهر بذلك ان الحق هو الثاني .

(٦) قوله لان المفهوم بمعنى ان المفهوم من لفظ المحكم الوضعي بحسب الاصطلاح الاصوليين ذلك المعنى . (٧) قوله في صورة هذا يدل على ان المحكم التكليفي لازم للوضع في بعض صورته دون البعض وليس الامر كذلك بل هو لازم في جميع صورته اذ كلما تعلق شيء باخر بالشرطية او السببية او الركبية او العلية المانعية او العلمية فلا يخلو اما ان يجب احدهما عند الآخر او لا فحينئذ اما ان يكون احدهما مع الآخر بحسب وجوده او عدمه اولى اولا فالآخر حكم تخيري وما سواه حكم اقتضائي وكل من التخييري والاقتضائي حكم تكليفي فالكل في لازم الوضعي قطعا في جميع الصور .

(١) قوله وبعضهم اما الضمير يرجع الى العلماء المذكورين من قبل في قوله لما رأيت فحول العلماء الخ فالظاهر ان مطلق الحكم عند هذا التعريف هو اسناد امر الى آخر كما هو المشهور ويحتمل ان يكون بمعنى خطاب الله مطلقا او خطاب الله المتعلق بالافعال مطلقا او خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مطلقا وينبغي ان لا يتوهم ان الحكم الشرعي عند هذا الفريق اعم مما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان على ما قال المصنف رحمه الله تعالى لان الشيخ الاشعري انكر ان يكون الحكم من العقل فلا يكون حكم عنده والا هو من الشارع وهذا البعض من متابعي الاشعري فلم يقل بكون الحكم من العقل اصلا. (٢) قوله والفقهاء وهم بعض الاصوليين فلما الاصول قد لا يكون فقهاء كملما زمانا فقد مر ان الفقه هو الاجتهاد وباب الاجتهاد مسدود في هذا الزمان بطريق اطلاق اسم المصدر الخطاب يطلق على ثلثة معان الكلام والتكلم واثركم وهو الايجاب والتحرير متلا فالاول ليس بمصدر

والثالث ليس من الوجوب كالحق بمعنى من المخلوق لان الوجوب ليس مفعولا به والمخلوق مفعول فالمراد هو الثاني فان وجوب العمل واجب او حرام ثم القول كما اذا قيل هذا العمل واجب او حرام ثم هذا التفصيل على اعتبار ان اطلاق الحكم على ما ثبت بالخطاب بعد كونه بمعنى خطاب الله او اما اذا كان الاطلاق باعتبار انه بمعنى الاسناد فظاهر ان الوجوب او الحرمة مسند ومفعول في قولهم هذا الفعل واجب لكن لما شارع اه لعل المراد الشيوع على وجه ترك الاستعمال في خطاب الله تعالى الخ اذ لا بد في المنقول ان يترك المعنى الاول كما قال المصنف رحمه الله تعالى في اول التقسيم الثاني هو حقيقة اصطلاحية فقوله من قبل مجازا معناه انه مجازا باعتبار الاصطلاح الاول وهو ان الحكم اسناد امر الى امر آخر وباعتبار الاصطلاح الثاني وهو انه خطاب الله اه وكل ذلك مجاز باعتبار اللغة فهو في اللغة بمعنى الامر . . .

وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا اي بعض المتأخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالحاق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الى آخره ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لاهو اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفنا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل ولية قلنا هذا في الاسلام والصلاة لاتصح

قوله وبعضهم عرف اه ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعي الميعود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف اذا كان هذا تعريفا للحكم المطلق فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيما مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعلم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله تعريفا للحكم الشرعي اسناد امر الى آخره خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية قوله والفقهاء يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعنى الحكم على المفعول اعنى المحكوم به قوله يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لان نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انه كما يريد بالحكم ما

(٣) قوله لاهو اي لا الخطاب فيه نظر لان في لفظ الحكم اصطلاحين الاول انه خطاب الله تعالى اه والثاني انه ما ثبت بالخطاب .  
(٤) قوله وهو المقصود لو اريد ان المقصود هو المصطلح بخصوص الذي هو ما ثبت بالخطاب فلان ذلك وانما المقصود بيان معنى به يصح ان يكون الفقه جزء من اسم اصول الفقه مضاف اليه الاصول وكل من المصطلحين في ذلك فكما ان الادلة الاربعة ادلة الوجوب والحرمة واصولها فكذلك ادلة الخطاب بمعنى الايجاب والتحرير ولو اريد ان المقصود هو المصطلح الذي به يصح الجزئية والاضافة فخطاب الله تعالى كذلك.  
(٥) قوله وايضا يخرج اه ويمكن ان يجاب بانه ليس المراد خصوص افعال يقع منهم بل المراد جنس افعال المكلفين بتقدير المضاف او يقال معنى اضافة الافعال اليهم انه يقع جنسها منهم فيتناول افعال الصبي فانها افعال المكلفين بهذا المعنى .  
(٦) قوله كجواز بيعه فان قلت قد حصر المصنف الحكم في الستة الوجوب والتدب والاباحة والحرمة وكرامة التحريم وكرامة التنزيه فجواز البيع من اي قسم منها قلنا معنى الجواز وجوب التسليم البدلين وحرمة الامتناع عن ذلك والاباحة

استفاد المشتري بالمبيع فيقول الى ذلك. (٧) قوله وصحة اسلامه هذا اذا سلم بعد العقل واما قبل العقل فهو كالمجنون فلا يصح ايمان المجنون كذا قال المصنف في فصل الامور المعارضة على الاهلية وايضا يصح من الصبي الكافر حتى يلزم احكام الآخرة قصدا واحكام الدنيا ضمنا كذا قال في فصل الاهلية (٨) قوله ونحو ذلك كصحة الاتهاب والتكاح والاجارة وصحة الصوم والحج وكونهما مندوبين وبطلان الطلاق والعتاق والهبه (٩) قوله هو حكم باعتبار تعاقبه اي يعني ان جواز تصرف الصبي كما يتعاقق بفعل الصبي بانه صفة كذلك يتعاقق بفعل وليه بانه موقوف على اذنه ورضائه وتسميته حكما باعتبار الثاني دون الاول (١٠) قوله قلنا هذا في الاسلام اي الحكم بان المتعاقق بفعل الصبي متعلق بفعل الوالي ايضا لا يصح في الاسلام فصحة اسلامه لا يتوقف على اذن الوالي قبل معنى صحة اسلامه انه يصح باذن الوالي وبلا اذنه فالاول متعلق بفعل الوالي والثاني معناه لا يجوز للوالي ابطال ذلك كما في البيع وعدم جواز ابطال متعلق بالابطال وهو فعل الوالي وصحة اسلام الصبي يوجب على الوالي التضحية من مال الصبي اذا كان غنيا فيكون لها تعاقق بفعل الوالي بوجه من الوجوه فليصن عدها من الاحكام باعتبار ذلك التعلق .

حكم

(١) قوله واما في غير الاسلام والظاهر ان المراد هو البيع لا مطلق الغير والا فلا تنهاج كالا سلام بل تفاوت فتعلق الحق بماله اذا كان بايما فتعلق حق المشتري بالبيع وتعلق الحق بدمته اذا كان مشتريا فيتعلق حق البائع في الثمن وهو دين بذمة المشتري وتقرر الجواب هكذا كما ان جواز بيع الصبي سمي حكما باعتبار انه يوجب تعلق الحق بفعل الولي وهو الاداء كذلك سمي حكما باعتبار انه يوجب تعلقه بذمة الصبي من غير اعتبار فعل الولي فهذا حكم بلا اعتبار تعلقه بفعل الولي واما الذمة فهي في اللغة العهد من الذم فان نقض العهد يوجب الذم قال عليه السلام وان ارادوكم ان يعطوكم ذمة الله تعالى فلا يعطوكم اى عهده والمراد بها في الشرع نفس درجته لها ذمة وعهد سابق كذا في التحقيق نقله عن الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وقال المصنف في فصل الالهية ان الذمة في الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لماله وما عليه والاول اظهر فان قوله وموجب في ذمته كذا يدل على انها محل الوجوب وهو النفس دون الوصف. (٢) قوله لاعتنه لامدخله في الجواب اذ ليس بناء الاعتراض على ان الثاني عين الاول بل على ان حكمه جواز البيع باعتبار تعلقه بفعل الولي من

الاذن بان يتوقف عليه او من اداء الولي ماوجب على الصبي بان يوجبه. (٣) قوله فينبغي ان يقال آه بل يبغي ان يقال بالافعال ليتناول ما يتعلق بافعال الدواب كعدم وجوب الضمان فيما نتجت الدابة برجلها او ذنبها او بما راثت اوبالت في الطريق سائرة ووجوب الضمان فيما اذا ارسل كبا فاصاب في فوره. (٤) قوله يخرج منه اه قد اشير الى جوابه في تحقيق قوله وهو خطاب الله تعالى الخ بان القياس خطاب الله تعالى بواسطة لانه لما كان بامر الله تعالى ورسوله عليه السلام فكأنه خطاب الله تعالى فان قيل كان طريق الاختصاص ان يقال وما ثبت بالقياس ونحو آمنتوا فاعتبروا عطف على ما يتعلق بفعل الصبي فلم ترك ذلك قلنا لئلا يتوهم ان مخرج الكل واحد وليس الامر كذلك فثبت بالقياس خارج باضافة الخطاب الى الله تعالى ونحو آمنتوا خارج بقيد الافعال وما يتعلق بفعل الصبي خارج باضافة الافعال الى المكلفين ولا يخفى ان ذلك الترتيب يقتضى تقديم الاول ثم الثاني وقد خالفه حيث قدم الثالث فان قيل فكذلك يخرج ما ثبت بالسنة لعدم الخطاب من الله تعالى فلم خصص بالذكر قلنا السنة خطاب الله تعالى حيث قال الله تعالى ان هو الاوحى بوحى وان قيل فلماذا يقول فيما ثبت بالاجماع قلنا القياس اعم مما هو قول البعض او الكل.

واما في غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحق بماله او بنمته حكم شرعى ثم اداء الولي حكم آخر مترتب على الاول لاعتنه وسيجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا غطاب هنا الا ان يقال اعلم ان المصادر قد يقع ظرفا نحو آتيتك طلوع الفجر اى وقت طلوعه فقوله الا ان يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اى في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فان دفع الاشكال وايضا يخرج آمنتوا وافتبروا اى من الحد مع انها حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق

حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله، الثاني ان الحكم هو الايجاب والتعريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمه تسامح، الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله فالاجاب قوله افعال وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذانسه الى مافيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متعديان بالنات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمه مرة والايجاب والتعريم اخرى وتارة الوجوب والتعريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير مدعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد احيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى انما هى متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبى ورده المصنف اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبى او ذمته حكم شرعى واداء الولي حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يفتنى على من ذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مخرجون بان لا حكم بالنسبة الى الصبى الاوجوب الاداء من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لان تعلق بالافعال وبيان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الهاتى به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مأمور بان يعرضه على الصلوة ويأمره بالقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهو ابنا سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس -

(٥) قوله الا ان يقال يجوز ان يكون متعلقا بالمخدوف اى لا جواب عن ذلك الا ان يقال. (٦) قوله قد يقع ظرفا اى ظرف على ان الجنس مستعمل في الجميع والوقوع في الاصل المستوط وقت من كذا اى استقطت كذا في تاج المصادر وقد شاع استعماله في معنى الثبوت فالمنصوب بهه حيثئذ حال وفي معنى الكون فهو حيثئذ خبر كان وهما يجوز ارادة الاصل اى قد سقط من فم المتكلم اولس انه فان الالفاظ ملفوظات سرديات عن الافواه. (٧) قوله نحو آتيتك طلوع الفجر والانسان بالمقام التمثيل بالفعل المصدر بحرف المصدر نحو قوله تعالى ولئن ابرح الارض حتى ياخذنى اى الاوقات ان ياخذنى ابى وتوكل اجلس مادام زيد جالس اى مدة دوام جلوس زيد. (٨) قوله استثناء مفرغ وهو مفرغ العامل عن

المستثنى منه تركه للعمل فيه والمفرغ اصله مفروع له فيجذف واوصل. (٩) قوله من قوله ويخرج او من قوله يرد عليه على انه ملفوظ هناك بطريق العطف. (١٠) قوله اى في جميع الاوقات او التقرير هكذا لجميع الوجوه الا بان يقال. (١١) قوله مظهر والمراد بالثبوت الدليل والمظهر الدليل على دلالة الدليل والظاهر ان المجل من بيانه من النبي عليه السلام قول او فعلا كالنص من القياس فالمجمل دليل الحكم والبيان دليل الدلالة. (١٢) قوله وايضا يخرج نحو آمنتوا قد يقال ان الايمان في اصطلاح الشرع هو التصديق القلبي والاقرار القولى فالامر به امر بالاقرار باللسان فهذا النص متعلق بالفعل وايضا هذا يدل على انه يجب على الحاكم ان يامر الناس بالايمان وينهاهم عن الكفر فله تعلق بفعل العبد التراما والمراد بالتعلق ما يعم ذلك والا يخرج الاشارة والدلالة والاقتضاء وبعض العبارات واما قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو على مقال المصنف في فصل ركن القياس يدل على الالفاظ عبارة وعلى القياس اشارة او دلالة فعلى اعتبار العبارة يكون امرا بالاجتناب عما فعل الذين يكون الاعتبار بحالهم من ترك ما امر الله به وفعل ما نهى عنه فيكون امر بطاعة الله تعالى.



١ فوجوب التصديق حكم مع أنه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح  
 ووجوب الاعتبار اى القياس حكم مع أنه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين  
 العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية  
 العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات  
 الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال نعى  
 بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهنه  
 العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانهما  
 من افعال القلب. والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب وارداً في  
 عين هذا الحكم او وارداً في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون  
 احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس

لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لاثبت ولا يخفى عليك ان السؤال  
 وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف  
 له وهذا معنى كونهما ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب  
 الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح  
 الخاس انهما اخذ في تعريف الحكم المتعلق بفعل المكلف باختصاص بالعمليات وخرجت المنظريات  
 بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا واجاب عنها  
 بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعامل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب  
 الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج  
 ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه  
 على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعاً لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على مامر  
 ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء والتغيير لا يقال  
 معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء  
 الضمنى لاننا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية ويأزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن  
 ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعى.  
 قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه  
 فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان  
 يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بماورد به خطاب الشارع لان التقدير ان الحكم مفسر  
 بخطاب الله الى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكرارا وعند الاشاعرة ماورد به خطاب  
 الشرع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب  
 الله الى آخره تعريفا للحكم على ما زعم الرص للحكم الشرعى لكن ذكر الشرعى تكرارا  
 البتة باى تفسير فسر.

١ قوله فوجوب التصديق حكم هو الاظهر ان  
 يقال ويجاب الله تعالى او الامر بالتصديق حكم لان  
 المفروض ان الحكم خطاب الله تعالى لانه ثابت  
 بالخطاب.

٢ قوله مع انه ليس من افعال الجوارح وذكر  
 في بعض النسخ بعد ذلك اذ المراد بالافعال  
 افعال الجوارح فهذا التعديل متعلق بالمفهوم من فحوى  
 الكلام اى فيكون خارجا من تعريف الحكم بخطاب  
 الله تعالى النح اذ المراد بالافعال في هذا التعريف المعنى  
 المتبادر وهو افعال الجوارح.

٣ قوله ويقع التكرار ام ويمكن ان يقال ان  
 الافعال عبارة عن خصوص افعال الجوارح ولا  
 تكرر لان معنى التعلق بالافعال يعم الدلالة على نحو  
 وجوب العمل وحرمة والدلالة على نحو وجوب  
 الاعتقاد ووجوبه وحرمة فالعلم بالخطاب من حيث  
 التعلق بالافعال على الوجه الاول فقه ومن حيث  
 التعلق على الوجه الثانى ليس بفقهاء واما العملية فالمراد  
 بها المتعلقة بالعمل على الوجه الاول فلا تكرر ويخرج  
 بقيد العملية التعلق بالافعال على وجه الثانى.

٤ قوله فاندفع بهذه العناية التكراراه العناية  
 الارادة في كثر اللغات عنابة نحو استذكر في التلويح  
 ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم على المصطلح يكون  
 ذكر العملية مستدركا لخروج مثل وجوب الايمان  
 بقيد الشرعية وخروج مثل حجة الاجماع بقيد الاحكام  
 اذ لا يجزى فيها الاقتضاء او التخيير فنقول لو اريد  
 بوجوب الايمان وجوب تصديق النبي عليه السلام  
 في جميع ما جاء به من عند الله تعالى فذلك متوقف على  
 خطاب الشارع لا يدرك لولا اذ لا يدرك بمجرد  
 العقل ملائكة الله تعالى وكتبه واليوم الآخر واحوال  
 الآخرة والجنة والنار الى غير ذلك ولو اريد التصديق  
 بالاهيات والنبوات فيمكن قيدا العملية لاخراج ما  
 سوى ذلك من العقائد المذكورة وايضا المراد بحجة  
 الاجماع وجوب الاعتقاد بان ما ثبت به واجب  
 ومعنى حجة القياس ظنان الاعتقاد بوجوب ما ثبت به  
 اولى فذلك من باب الاقتضاء ولو فرض ان الاعتقادين  
 المذكورين لم يكونا اولى من الترتك فلا بد من  
 الاباحة وهى التخيير فلا يخرج ذلك بقيد الاحكام.

٥ قوله والشرعية ما لا يدرك النح فالفقه علم  
 بخطاب الله تعالى المتعلق بالافعال الذى يتوقف على  
 خطاب الشارع وهو الله تعالى فالخطاب الاول غير الثانى  
 والا يلزم توقف الشيء على نفسه فالاول نفس  
 الاقتضاء او التخيير والثانى الكلام الدال على ذلك  
 او التكلم بهذا الكلام.

٦ قوله واردا في عين هذا الحكم من ادع قوله  
 فيما سبق يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا  
 يدلان على ان الورد قد يوصل بالباء وقد يوصل  
 بعلى واما الوصل بعلى فبنى على اعتبار معنى الضمة  
 قوله فيكون احكاما شرعية وفي بعض النسخ  
 احكامها شرعية فالسنة الجملة كقولنا الصلوة فرض  
 وحكمها مضمونها كبرية الصلوة او موجهها  
 كعب التارك وكفر المتكبر.

(١) قوله فيدخل في حد الفقه أي يدخل فيه العلم بحسن الافعال واتبعها الحاصل من ادلتها التفصيلية فالعلم ان الحسن والقبح على ما ذكر المصنف رحمه الله تعالى في الباب الثاني في فصل الحسن والقبح على ثلاثة معان كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له وكونه صفة الكمال وصفة نقصان فيما يهتدى به المعين يدرك بالعلم اتفاقا والثالث كونه بحيث يتأهب به ويعاقب عليه في الآخرة فهذا هو المختلف فيه يدرك بالعقل عند بعض ولا يدرك بغير الشرع عند الشيخ الاشعري والمراد ههنا المعنى الثالث واما الاول فليس بشيء بل بالمعنى المذكور فيخرجان عن الحد (٢) قوله اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة في الصراح جمهور بالضم هم مردم وفي كنز اللغات جمهور هم و بزر كتران مردم فالمراد اما كل المعتزلة او الاكابر منهم واللفظ شائع في المعنى الاخير والمراد بالحسن والقبح هو المعنى الثالث لان الاولين يدركان بالعقل اتفاقا عن ما قال المصنف فالعلم ان كون بعض الافعال متعلقا بآثار وبالعباقب تدرك عندنا بالعقل فان قلت ان الجنة والنار والبعث والمجازات بما لا يدرك بالعقل فكيف يدرك الحسن والقبح بالمعنى الثالث بالعقل قلنا المراد ان الحسن والقبح بالمعنى الثالث بالعقل بعد العلم بحقيقة احوال الآخرة على الاجمال .

(٣) قوله بل هو علم الاخلاق قد سبق ان قوله عملا يخرج الوجدانيات وان العلم بالوجدانيات هو علم الاخلاق والملكات النفسانية فكيف يكون العلم بحسن الافعال وقبحها علم الاخلاق والافعال هي الاعمال والاخلاق غيرها .

(٤) قوله جامعا ومانعا ذكر الجميع استطرادى فان المتفرع على هذا المذهب انما هو المنع فقط .

(٥) قوله مع ان حسن التواضع والوجود ونحوهما يطلقان على المعنيين احدهما الكيفية الراسخة في النفس المقضية لتعظيم الحق وكرامتهم والكيفية الاخرى المنطبقة فيها مقتضية للعطاء والكرم والثاني التعظيم والعطاء فلما ورد ان حسن الاولين وقبح ضديهما لا يبدان من الفقه المصطلح فذلك ليس بحسن الفعل وقبح الفعل فلا يكون عند الاشعري من الفقه فلو اريد حسن الاخيرين وقبح ضديهما فلا شك ان ذلك من الفقه واما علم الاخلاق حسن الاولين وقبح ضديهما فمسائل الحدود والقصاص والتعزير متعلقة بالاهانة وهي ضد التعظيم ومسائل الصدقات متعلقة بالكرم .

(٦) قوله ونحوهما كالعلم والشجاعة والصبر والقناعة والشفقة والمحبة والاضداد وهي العناد والتكبر والبخل والجبر والجزم والبصر والتعظيم والتبذير والتميز من سياق الكلام ان العلم بحسن هذه الامور قبحها لا يدرك عقلا عند الاشعري فيدخل في تعريف الفقه ويدرك عقلا عندنا وعند جمهور المعتزلة فيخرج عنه وقد عرفت ان الحسن والقبح بمعنى الثواب والعقاب فكون الجنب مما يعاقب عليه في الآخرة يدرك عقلا عندنا وكذلك الحرص والجهل وفيه نظر .

(٧) قوله التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة قالوا ان الايمان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما عام بالضرورة بحيث به قبيل انما يقيد بالضرورة لان منكر الاحتجاج لا يكفر اجما كذا في الصحائف وفي شرح المقاصد ان ما علم بالضرورة بحيث بهما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال فالعلم بالضرورة العلم القطعي المقابل للعلم الظني على الاول والعلم البديهي المقابل للعلم العكسي النظري على الثاني والعلم بالصلوة والصوم يصدق عليه المعنيان فهذا القيد على

فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عندنا كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعاً ومانعاً على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والوجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يبدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية ولا يزداد عليه اي على حد الفقه المصطلح التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانها منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج

قوله فيدخل يريد ان تعريف الفقه على رأى الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اي وجوبها او نوبها وقبح البخل والتكبر اي حرمتها او كراهتها وما يشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشارع على رأيهم بناء على ان لا يدخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه . واقول انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزداد عملا على معرفة النفس مالها وما عليها من علم الاخلاق وبيان معرفة مالها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثم اذهل عن قيد العملية ههنا . قوله ولا يزداد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتقدمين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا ينكرون قيد الاكتساب والاستدلال فالامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترم عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيهها على ما فهمه البعض فاعتراض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس عاما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمسئلة غير رتبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحيوم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضاعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم

توضيح د

الاول احتراز عن القطعيات وعلى الثاني عن البديهيات والاحكام المشهورة ولا يفتى ان الاحتراز عن البديهيات يحصل من قوله من ادلتها لان العلم بالبديهي لا يكون من الدليل .

(٨) قوله فانها منه وليس المراد ان بعض احكام الفقه فيكون هذا ان بعض الاحكام الشرعية العمالية لا كلها والمراد في التعريف كل الاحكام لا بعضها فلا دخول لها في التعريف فلا معنى للاخراج بهذه الزيادة فالمجموع دليل واحد ولا يصح ان يكون كل دليلا برأسه على ان قوله فانها منه معناه انها في جزئيات مفهوم الفقه على انه اسم كلي فلا وجه للاخراج بزيادة القيد المذكور لانه حينئذ يلزم التدافع بينهما لان قوله وليس المراد يدل على ان الفقه اسم كلي على خلاف ما يدل قوله فانها منه على انه اسم كلي .

(١) قوله لكان الشخص العالم بوجوبهما أى بوجوبهما والحج والاقعد بمنح الملازمة بأن هذا علم بالحكمين وتعريف الفقه أنه علم بالأحكام قيل لا يخفى أن لذلك العلم من الأدلة التفصيلية والأولى لأنم بطلان اللازم وعلى الثاني بطلان الملازمة لأن تعريف الفقه أنه علم بالأحكام من أدلتها التفصيلية .  
 (٢) قوله لأنم أنه لو لم يخرج أم أى لم يخرج بتلك الزيادة والأفاظها أنه لو لم يخرج العلم بالصلوة عن تعريف الفقه بكون التعريف صادقا عليه فيكون فقها فالنصف به يكون فقيها فحينئذ يكون منع الملازمة مكابرة إلا أن يقال أن المنتصف بالفقه يكون فقهيا والفقهاء غير الفقه فانه صفة يقصد بها إلى المبالغة كالعلم والحجير والتقدير والتقديم فلا بد في الفقه من زيادة التفقه وهي أن يكون عالما بكل الأحكام . (٣) قوله وان قل القلة أن يكون دون النصف والكثرة أن يكون فوقه وأعلى مراتب التلة الوحدة وادانها أن يكون دون النصف بلا واسطة بأن يكون النصف زائدا بواحد وأعلى مراتب الكثرة أن يكون دون الكل بواحد وادانها أن يكون فوق النصف بواحد .  
 (٤) قوله سواء يعلم كونها من الدين ضرورة لصيغة المجهول أى سواء كان علمها ضروريا بأن كانت مشهورة تعريفها العامة ولا يصح أن يكون الصيغة معلومة بأن يرجع الضمير إلى الشخص المذكور لأن المفروض أنه عالم بالاستدلال فلا يصح أن يكون علمه ضروريا بديها . (٥) قوله لا يسمى فقيها ويمكن أن يقال هذا غير مرضى عند الامام الرازي بل المعتبر عنده في التفقه العلم بمسائل الدين من أدلتها سواء كان ذلك عالما بالكل أو البعض فحينئذ يسمى الشخص المذكور فقيها فيصح الملازمة في قول الامام أدلوا لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها ولكن

لكن الشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لنا لانسلم أنه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد بالأحكام ليس بعضها وأن قل فإن الشخص العالم بمائة مسألة من أدلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة أو لا يعلم كالمسائل الغربية التي في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع أن العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعالم بمائة مسألة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلامعنى لأخراجها منه بذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالأحكام الكل لأن الحوادث لا تكاد تقناهى ولا ضابط يجمع أحكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا أدري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف أو الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل إذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه

هذا مبنى على أنه لم يأخذ في التعريف الذى ذكر فيه قوله التي لا يعلم كونها من الدين ما يدل على اعتبار الاستدلال في الفقه إذ بعد أخذ ذلك فيه لا يكون العالم بالضروريات فقيها .  
 (٦) قوله من الفقه مع أن العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها لو اريد أنه من أفراد الفقه يصدق عليه مفهوم الفقه فلا يصح ما قال أن المراد في تعريف الفقه كل الأحكام لا بعضها ولو اريد أنه جزء من الفقه وهو اسم كل يشمل عليه وعلى غيره فإبى عن نسخة ذلك .  
 (٧) قوله مع أن العالم به حيث يدل على أن العالم بذلك وحده إذا سمي فقيها فاولى أن يكون هذا من الفقه ولا يخفى أن الأولى على تقدير التسمية هو الفردية من مفهوم الفقه دون الجزئية من الفقه على أنه اسم كل بل الجزئية لا يتصور على تقدير التسمية فانها يوجب الفردية وينهما تناف قاشى إذا كان جزءا من مفهوم بعينه لا يتصور أن يكون فردا له إذ الفردية هو مجموع المفهوم مع التقيد الزائد كزيد فهو انسان بهدية مخصوصة فلو كان الجزء فردا يلزم كون الشئ جزءا لنفسه هذا خلف .  
 (٨) قوله كالعالم بمائة مسألة في بعض النسخ كالعالم وهو خطأ ويمكن التكليف في تصحيحه على أن الضمير في قوله فانه من الفقه يرجع إلى المصدر المفهوم من الفاعل .  
 (٩) قوله فلامعنى لأخراجها ليس التعريف متعقا بقوله لكن العالم بها الخ لأن عدم فقهه العالم بالمائة مقتضى للأخراج لعدم الأخراج فلا بد أن يتعاقى بقوله فانه من الفقه وهذا إنما يقتضى عدم الأخراج إذا كان المعنى أنه بعض من أفراد الفقه لأنه بعض من أجزاء مفهوم الفقه فكلام المصنف رحمه الله تعالى في أن الفقه اسم كل وأسم كل مضطرب بعض الكلام يدل على الأول والبعض على الثاني والحق أنه اسم كل وكل علم بأحكام الشرعية العملية من الأدلة الأربعة المحفوظة بالخصوص فقه وان كانت الأحكام

قوله ثم اعلم انه لا يراد بالأحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالأحكام اما الكل أى المجموعى واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة إلى الكل كالنصف أو الاكثر كالتلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام بأسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف إلا انها لكثرتها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا يكاد تقناهى فلا يعلم أحكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليات تفصيليا لانه لا ضابطه تجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون أحد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الأحكام كمالك سئل عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا أدري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة إليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح أن

والقريب

بعضا ولكن المعتبر في إطلاق لفظ الفقيه الاحاطة بالكل وذلك لان اللفظ يقصد فيه إلى المبالغة ويكون هذا من باب غلبة الاسمية كالا سود .  
 (١٠) قوله لان الحوادث لو اريد أن انواع الحوادث لا يتناهى فالمتع فلو اريد الاشخاص فالحكم على الاتواع ضابطه لاحكام الاشخاص .  
 (١١) قوله ولا يراد كل واحد لعل المراد بالاول العالم بالجميع في زمان واحد وبالتالى وهو ان يراد كل واحد العالم به على التعاقب وفي الازمنة وحينئذ يجوز أجزاء دليل كل من الأجزاء والمراد بالاول الاحكام جميع الحوادث وان لم يوجد بعضها من زمن النبي عليه السلام إلى هذا الزمان وبالتالى احكام الحوادث الموجودة إلى الحال فليل الاول لا يجرى على الثاني فالدليل الحوادث من زمان النبي عليه السلام إلى هذا الزمان متناهية قطعا (١٢) قوله لثبوت لا أدري قال الامام الاعظم وشيخ الاكرم والفقيه الاعلم ابو حنيفة رحمه الله تعالى لا أدري ما الدهر فلان يقول لا أدري في بعض الحوادث غيره اولى ومعنى الدليل أنه لو اريد ذلك يلزم أن لا يوجد الفقه والفقيه (١٣) قوله له نسبة معينة بالكل غير فصيح من وجهين الاول ان النسبة بوصول إلى دون الباء والثاني ان المصدر موصوفا لا يعمل (١٤) قوله كالنصف والاكثر فيه اشعار بأنه لا يصح ارادة الأقل من النصف فانه لا يناسب الجمع المعلى باللام الشائع في الاستفراق (١٥) قوله للجهل به الضمير إلى البعض اولى الكل فالجهل بالكل بأنه كم هو يستلزم الجهل بنسبة البعض إليه بالنصف أو نحوه فلا يعرف حينئذ ان الفقه ماهو وان الفقيه من هو وايضا الجهل بالكل بوجوب الجهل بالتميؤ له فلا يصح ارادة التهيؤ له .

(١) قوله والقريب مجهول غير منضبط لا يخفى انه يمكن ان يقدر للقريب حد منضبط كما يقال هو ان يحوى علم الكتاب بعبارة لغة وشرعا واتسامه من العام والخاص والمشارك الى غير ذلك وعلم السنة كذلك وعلم منها وسندها والعلم بانقسام الاجماع واحكامه والعلم بوجوده اقياس كما تقر في شرط الاجتهاد. (٢) قوله ولا يراد انه يكون بحيث يعلم انه فان قلت هذا عين التهيؤ القريب للكل قلنا المراد بالتهيؤ للكل كونه بحيث يعلم جميع احكام الحوادث التي لا يكاد لا يتناهى وبالكون بحيث يعلم بالاجتهاد الخ ان يعلم حكم حادث يقع في زمانه ولو سلم العينية فيردان يظنه بوجه آخر.

(٣) قوله لان العلماء الخ يعني لو عرف بذلك لا يكون التعريف جامعا .  
(٤) قوله وللخطا قيل ليس المراد بعلم الاحكام بالاجتهاد وما هو مطابق مرضى عند الله تعالى بل يوافق ظنه على مقتضى دليل وطريق استنباط فذلك لا ينافي ارادة المعنى المذكور ثم الخطا في الاجتهاد انما هو مذهب اهل الحق وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب .

(٥) قوله ولان حكم بعض الحوادث قيل هذا انما يقتضى ان لا يراد حكم كل واحد مطاقا فيمكن المراد انه يكون بحيث يعلم الاجتهاد حكم كل واحد مما يجري فيه الاجتهاد ورد ذلك الوجه في التلويح بان حديث معاذ مرضى الله عنه دليل على انه لم يوجد حكم لا يكون للاجتهاد فيه مساع حيث لم يقل النبي عليه السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد فقيل ان مثل هذا القول سؤال عن دليل بعد الاجتهاد كما ان قوله عليه السلام فان لم يجد في كتاب الله تعالى سؤال عما هو بعد الكتاب وقوله عليه السلام فان لم يجد ما يقتضى به رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم سؤال عما هو بعد السنة ولما لم يكن بعد الاجتهاد دليل لم يسأل عنه هل يقدر معاذ عليه او لا فقدم قوله عليه السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد لعدم دليل بعد الاجتهاد لا يكون دليلا على انعدام حكم لا يكون الاجتهاد فيه مساع .

(٦) قوله تهيو مخصوص وهو كون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث.

(٧) قوله لا دلالة للفظ عليه اصلا رد ذلك في التلويح بان معنى التهيؤ المخصوص ملكة تقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذلك فنقول ان قواعد في تعاريف العلوم بانه علم كذا ان العلم ملكة تقتدر بها على ادراكات جزئية اريد بالملكة فيه العلم بالقواعد الكلية الذي له رسوم في النفس فيقتدر به على ادراكات تلك القواعد كما يقال كل فاعل مرفوع فيعرف به ان زيد في جائئ زيد مرفوع او يقال كلما كان مال الرجل الفاضل عن حوائجه الاصلية نصابا ناميا مملوكا ماسكا تاما يجب فيه الزكوة فيعرف به ان هذا الشخص المالك الاربعين ضا ناما يجب عليه الزكوة فقوله معنى التهيؤ المخصوص ملكة يقتدر بها لو اراد بالملكة يقتدره غير هذا المعنى المذكور وهو استعداد استخراج الاحكام الشرعية من الادلة فاطلاق العلم على ذلك لا يعاد ان يكون في كلام القوم ولو اراد عين هذا المعنى فليس التهيؤ المخصوص ملكة يقتدر بها .

والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كابي حنيفة رحمه الله تعالى لم يدرك الدهر وللخطا في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساع وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيو مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلها قال

يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذکور فيما سبق فلم يصحح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اى بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الى آخره وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حملها على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لاكل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لاكل الناس ومنها ما لا يخفاق كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وانه التزم المصنف ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تنهاى الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهدين حيث علل عدم ارادة الاول بسلامتناى الحوادث والثاني بثبوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لاغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المأخذ والاسباب والشرائط التي يتمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصنف باربعة اوجه يمكن الجواب عنها باننا لانسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطا في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز انه يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولانسلم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساع فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد. ولانسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها ايضا الصناعة لان نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي ادراك \*

(٨) قوله فلا بد ان يكون الفقه فيه نوع تصور وينبغي ان يقال فلا بد ان يكون الفقه علما يحتمله متناهية ليست قليلا من الاحكام بالفعل لا بالتهيؤ والاستعداد.  
(٩) قوله فلها قال بل هو الخ قيل بالقدم لا يوجب ان يقال في التعريف ذلك لجواز ان يقال هو العلم بنصف الاحكام الظاهرة بالنص والاجماع من الادلة مع ملكة الاستنباط ويقال هو العلم باكثر الاحكام الخ اذ لم يتقدم ما يبطل ذلك وانما تقدم باطل البعض القليل .

(١) قوله قد ظهر اى ظهر من اول وضع الشريعة الى زمان ذلك العلم فكل من طبقات الفقهاء من السلف وهم من الصحابة الى زمان محمد بن الحسن والخلف وهم من اهل السنة  
المولاني والتأخرين وهم من اهل حنابلة الى زمان البخاري كانوا في زمانهم عالمين يجمع الاحكام الظاهرة في ذلك الزمان بالنسب والاجماع مع ملكة الاستنباط الصحيح فيكون التعريف جامعاً  
وقوله نزول الوحي فالوحي اعم من الوحي المتلو وهو القرآن

بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد  
الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمتعبر ان يعلم في اى وقت  
كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصعابة رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء  
في وقت نزول بعض الاحكام بعد ثم مالم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة  
رضى الله عنهم لعريبتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الاعلى المستنبطين منهم<sup>٨</sup>  
وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع في زمنه

قوله بل هو العلم تعريف محترق للفقهاء بحيث يفضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام  
يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم او بعلمين فالعالم به  
مع الملكة لا يسمى فقيهاً واذا علم ثلاثة احكام يسمى فقيهاً وقيام نزول الوحي بالظهور  
احتراراً عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته قوله مع ملكة  
الاستنباط اى العلم بما ذكر بشرط كونه مقروناً بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك  
الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة  
من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه قوله لا المسائل  
القياسية اى لا يشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقه والاجتهاد  
لسكونها فروعاً مستنبطة بالاجتهاد فيتموقف العلم بها على كون الشخص فقيهاً فلو توقفت  
الفقهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول الفاشين واما من بعده  
فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير  
دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده  
فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل  
القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها  
اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها  
انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول  
فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا بحث  
الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين  
كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار  
فيوما يكون علماً بجملة من الاحكام ويوما بأكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن  
النبي عليه السلام ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماع وايضا يفتقد  
بحسب الفواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد. والثاني ان التعريف لا يصدق على فقه  
الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه وانه ان العلم بما ظهر نزول الوحي  
به فقط ان لم يكن اجماعاً وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد. والثالث  
انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجاً عن الفقه ذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم  
الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون  
الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئاً آخر. والرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة  
فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيراً من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض  
الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضى الله عنها ولم يفتح ذلك في فقهاتهم  
وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار  
والاشغال ولوسلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير  
شائعاً ظاهراً على الاكثر فيصير فقهاً وبالجملة هذا التعريف لا يخفى عن الاشكال والاختلال

او غير المتلو وهو اقسام ما يكون باشارة الملك وما  
يكون بالهام من الله تعالى وهذه الثلاثة تسمى وحيا ظاهراً  
وما يكون بالرأى والاجتهاد وهذا يسمى وحيا باطنياً  
وذلك اعم من ان يظهر بقول النبي عليه السلام او فعله او  
تقريره فيتناول الوحي جميع اقسام الكتاب والسنة.  
(٢) قوله مع ملكة الاستنباط الصحيح والمراد  
استخراج الاحكام بطريق القياس او بغيره  
كلا استخراج بالدلالة والاشارة والاقتضاء والخطي  
والمشكول وصحة ذلك ان يكون موافقاً لقواعد الاصول  
وملكة ذلك ان يكون مستحصراً على علم الكتاب  
بمعناه لغة وشرعاً الى ذكرنا في شرائط الاجتهاد  
كما ذكرنا في قوله والقريب مجبول غير منضبط.  
(٣) قوله فالصعابة قد مر في تحقيق قوله بعض  
الاصحاب ان الصحابة بمعنى الاصحاب على ما ذكره  
الجوهري وواحدة الصحابي في شرح ان الصحابي  
من لقى النبي عليه السلام من الثقلين مؤمناً به وموته  
على الاسلام والتقاء اعم من الرؤية والمجالسة  
فالملائكة ليسوا من الصحابة وكذا من اتبعه  
كافراً وكذا من مات مرتداً نعوذ بالله وقيل لا بد  
مع ذلك ان يكون في صحبة النبي عليه السلام اكثر من  
يوم نصف وقيل لا بد ان يقع ارتداد بين ملاقاته النبي  
صلى الله عليه وسلم مع الايمان وبين موته مؤمناً وقيل  
لا بد ان يكون غازياً وقيل لا بد ان يكون راوياً للحدث  
او حديثين والاقوال الثلاثة الاخيرة في شرح الفصيحة  
لمولانا عصام الملة والدين ابراهيم الاسفرائيني .  
(٤) قوله كانوا فقهاء اى بشرط ملكة الاستنباط  
الصحيح من الادلة.

(٥) قوله في وقت نزول بعض الاحكام وهذا  
يشتمل وقت نزول حكم واحد فيه ثم ظهر سائر الاحكام  
بعده فان لفظ البعض يطلق على دون الكل وان  
كان اكثر فالعالم بهذا الحكم الواحد من دليته في  
هذا الوقت اذا كان له ملكة الاستنباط بسلامة الطبع  
واستقامة العقل والسليقة العربية يجوز ان يقال  
انه فقيه اذ المراد بكل الاحكام ما لم يكن حكم  
خارجاً عنه سواء كان جماعاً اولاً وسواءً بعدد اولاً  
قوله ثم مالم يظهر اى لم يبلغ كذا في التلويح ولا  
شك ان المبلغ يتحقق بان يذكر عند احد من غير  
ان يشتهر ومن غير ان يكون السامعون جماعاً يستحيل  
اخبارهم بالكذب لكن الظهور متبادر في الاشتهار.  
(٦) قوله لا يعلمه الفقيه اى لا يتوقف الفقهة  
على ما لم يظهر الوحي فيه .

(٧) قوله لعريتهم اما بالنسبة اى لحصاة اعم  
منسوب الى العرب وهى علم بما في لغة العرب او  
يا المصدرية اى لكونهم عرباً.

(٨) قوله الاعلى المستنبطين اى من لهم ملكة  
الاستنباط وقد مر معنى ذلك فوضح الفرق  
بين العلم بما نزل به الوحي وبين الاستنباط لعدم

الاجماع اعم معناه انه ان لم يكن في زمنه اجماع فذلك وان كان فاما ان رفع اليه عليه السلام فرضى به او لم يرضى به او لم يرضى فلاول من باب السنة والثاني والثالث لا عبرة بما بل ماليسا باجماع  
وهو اتفاق جميع مجتهدى عصر حيث لم يظهر الاتفاق منه عليه السلام وكذلك القياس لم يوجد في زمنه عليه السلام لانه كان متفرداً ببيان الشرائع فلو وجد كان من باب السنة.

(١) قوله لا المسائل القياسية للدور في التلويح لانه نتيجة الفقه والاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص قتيها فلو توقفت الفقه عليها لزم الدور يرد عليه انما يلزم الدور ولو شرط في فقهه الرجل علمه بالمسائل القياسية التي استنبطها بجهده الرجل فيشترط علمه بالمسائل القياسية التي استنبطها غيره قبل اجتهاده ولو قيل انه يلزم التساؤل في الفقه علم بمسئلة مستنبطة بالفقه الاخرى ولا بد في الاخرى من العلم بالمستنبط بالثالثة فهمل جرائنا انما يلزم ذلك لو كان الاشتراط مطلقا فيمكن بشرط ان يكون قبل الفقهه مسئلة قياسية كما ان اشتراط العلم بالمسائل الاجماعية مشروطة بوجود الاجماع قبل الفقهه المشروطة به وقيل انه لا دور ولا تسلسل لان الفقهه موقوفة على العلم بالمسائل القياسية من اعتبار صحتها والموقوف على الوقوف على الفقهه انما هو صحتها دون العلم بها وذكر في التلويح جواب عن اليراد المذكور بقولنا انما يلزم الدور لو شرطاه بانه لا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسائل القياسية بجهده فلو اشترط العلم بها لزم الدور وفيه نظر لان المجتهد انما لا يجوز له التقليد في حكمه كان اجتهاده فيه لان التقليد ان كان على وفق الاجتهاد فعلمه بطريق التقليد فلا يكون مجتهدا وان كان على خلافه فلا يجوز له الاجتهاد على خلاف ما اعتقده حقا واما غير ذلك الحكم فيجوز ان يكون مقلدا فيه غاية الامر انه ليس ٣٧ مجتهدا من حيث التقليد. (٢) قوله وهو ان يكون مقرونا او الاستنباط الصحيح او اى صحة الاستنباط ان يكون مقرونا بشرائط الاستنباط فانه مصدر وامامسكة الاستنباط فقد مر مناه.

(٣) قوله فجوابه اولاه تقريره بعبارة اخرى ان القطعي قسمان القطعي بحكم العقل وهو ما لا يحتمل الكذب عنده كزوم الزوجية الاثنتين وامتناع الاجتماع بين الضدين يقابل الظني بحكم العقل وهو ما يحتمل الكذب عنده مجردا عن الامور الثقلية والقطعي بحكم النقل وهو ما يحتمل الخلاف مع قطع النظر عن النقل وبعده ولا يحتمله ذلك ويقابله الظني بحكم النقل كالمسائل الثقلية القياسية وكالامور الثابتة بخبر الواحد فهو بالنظر الى الراوى مظنون وبالنظر الى المخبر قطعي فالفقه بمعنى العلم بما ثبت بالنص المشهور والاجماع قطعي تقلى فلو اريد بكونه ظنيا انه ليس قطعيا بحكم العقل فهو بظاهره ولو اريد انه ليس قطعيا بحكم العقل مجردا عن النقل فاطلاق العلم مبنى على النقل ثم هذا الجواب انما يجرى في التعريف الاخير حيث قيده بالاحكام بما ثبت بالوحي الظاهر والاجماع واما التعريف الثاني فليس فيه ذلك التقييد فلا يجرى فيه هذا الجواب واما التعريف الاول فلم يذكر فيه لفظ العلم فلا يرد عليه الاعتراض ثم او ردي التلويح ههنا اعتراضات منها ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو العلم بخصوص كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف رحمه الله مفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار بالتزائد والالتساخ قلنا انوارا بالخصوص الشخصي بحيث لا يصدق الا على واحد فلاشى من العلوم بهذا الخصوص فمن المشهور ان مسائل العلوم متزايدة بحسب الاوقات ولو اراد بالخصوص على وجه يتماز عن سائر العلوم فذلك التبدل لا ينافيه ومنها ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد به العلم مظهر بنزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد فنقول قد عرف المعتز الايمان في شرحه للعقائد بان تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا فلا يصدق التعريف على ايمان الصحابة رضي الله عنهم في زمان كان اكثر الاحكام بعده فكانه اراد

لا المسائل القياسية للنور بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه <sup>اولا</sup> لانه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به . وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر قوله فجوابه <sup>اولا</sup> مشعر بان ما اظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتها ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية قوله وثالثا هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعيا بنا على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله فيكون وجوب العمل به او ثبوتها بالنظر الى الدليل قطعيا لسكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام . وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوتها في الواقع قطعيا . وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما يمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعيا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعيا علمه قطعيا انه حكم الله تعالى والالم يجب العمل به وكل ما علم قطعيا انه حكم الله فهو معلوم قطعيا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعيا للمظنون للمجتهد معلوم قطعيا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحله انما لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعيا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعيا بما يظن انه حكم الله فقوله والالم يجب العمل به عين النزاع وان بنى ذلك على ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعيا كما هو رأى البعض يكون ذكر وجوب العمل ضاءا لعملى له اصلا.

به التصديق بالعلم فقط ان لم يكن الباقي وبه والباقي ان كان ومثله في التعريفات بعيد ومنها انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه فنقول للخروج من معاني احدها ان الفقه لا يتوقف عليها والثاني انها بعد ما وجدت لا يبعد من الفقه فلو اريد المعنى الثاني فلانم اللزوم وان اريد المعنى الاول فلا استحالة في ذلك لان معنى كونها من الفقه انها بعد ما وجدت يكون جزأ منه وان لم يتوقف عليها كالمسمن من الضمان ومنها انه لو اريد فظهور الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعتبروا كثيرا من الاجكام التي ظهر نزول الوحي بها على البعض وان اريد الظهور على الاغلب فهو غير مضبوط فيقول الدرر الاشتهار كما في الخبر المشهور والمتبادر وله انضباط لا يخفى . قوله يطلق على الظنيات اما بطريق الاشتراك او الحقيقة والمجاز وعلى كل تقدير لا بد من القرينة وهي ههنا قوله الشرعية العملية (٥) قوله كالطب وهو العلم باحوال الادوية والامراض بان هذا الدواء حارا او باردا وبان مرضا كذا يندفع بدواء كذا . قوله ونحوه كالمهيمية والنجوم وكثير مسائل الحكمة . (٧) قوله وثالثا ههنا من الجواب الاول انما يدل على ان المسائل القياسية قطعية ولا حاجة اليه اذ لم يقع في هذا التعريف اطلاق العلم على هذه المسائل ليجتاج الى بيان وجه صحة الاطلاق .

(١) قوله غلبة الظن اما اضافة بآية اى غلبة الرأى التى هى الظن اولامية فالظن بمعنى الرأى اوقال ان الظن الاعتقاد الراجح وغلبته ازدياد الرجحان بالدليل واعتبار غلبة الظن فى الاحكام كونها سببا بوضع الشريعة ووجوب العمل عندنا وكونها سببا لوجوب الاعتقاد عند المعتزلة . (٢) قوله كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم بثبوت الحكم اما بمعنى العلم القطعى بالحكم او بمعنى وجوب العمل به او بمعنى وجوب الاعتقاد به فعلى الاول يمنع الملازمة فى قوله لما اعتبر غلبة الظن وكذا الملازمة فى قوله كلما غلب ظن المجتهد اه وبعد تسليم ان غلبة ظن المجتهد يستلزم حصول العلم القطعى فهذا العلم القطعى من التقليد دون الفقه وانا الفقه هو غلبة الظن المذكور فلا يلزم ان الغلبة هو العلم القطعى فلا يثبت صحة اطلاق العلم على الفقه الذى هو تلك الغلبة بعد فرض ان العلم لا يطلق على الظنيات وسوق الكلام لاثبات ذلك وعلى الثانى يصح الملازمتان عندنا وعلى الثالث يصحان عند المعتزلة وعلى التقديرين لا يلزم كون الغلبة المذكورة علما قطعيا يصح الاطلاق . (٣) قوله فهذا الجواب الخ هذا مبنى على انه ليس المراد بثبوت الحكم قطعيا وجوب العمل قطعيا والا فالجواب يصح عندنا ايضا باعتبار نفس مضمونه من غير اعتبار الجوابية بل المراد وجوب الاعتقاد قطعيا . (٤) قوله الحكم بالنظر الى الدليل اى يحصل علم القطعى بالحكم بالنظر الى الدليل على ان دلالة الدليل قطعية فحينئذ لو كان خطأ فى الاجتهاد لكان احدى مقدمات الدليل كاذبة كتمثيل النص او كون العلة وصفا كذا ووجودها فى المقيس او عدم المانع فيه واما اذا كان دلالة الدليل غير قطعية فلا يقطع بالحكم بالنظر اليه وان كان جميع مقدماته صادقة على الجزم . (٥) قوله وان لم يثبت فى علم الله تعالى ثبوت الحكم الشرعى فى علم الله تعالى تعلق ارادته به وعلمه بانه الاولى بحال العباد . (٦) قوله واصول الفقه الكتاب اه عطف على قوله الاصل وهو ما يتبنى عليه غيره اه فما تقدم بيان للمفهوم من لفظ اصول الفقه باعتبار الاضافة وهذا بيان لما صدق عليه ذلك المفهوم فهكذا للفظ عامة الاصوليين كما ذكر فى التحقيق الاعتراض عليه بان الاضافة يفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا يختص بالفقه بل هى حجة مما سواه من اصول الدين كذا فى التحقيق فلذلك ذكر فى المختصر الحسامى والمانران اصول الشرع ثمانية الكتاب والسنة

غلبة الظن فى الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على من ذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت فى علم الله تعالى . واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس

قوله واصول الفقه ما سبق كانه بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء فى الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعى اما وحى او غيره والوحى ان كان مثلوا فالكتاب والافالسنة وغير الوحى ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والافالقياس وان الدليل اما ان يصل من الرسول عليه السلام واولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والافالسنة والثانى ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والافالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابة ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للرأى فى اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بالمعقول النص او الاجماع صرح بذلك فى الاحكام ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجهه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعاً للثلاثة لا بتناؤه على

واجماع الامة والاصل الرابع القياس والجواب عن ذلك الاعتراض اذا اورد على المصنف رحمه الله تعالى ان معنى كلامه ان مجموع الاربعة اصول الفقه يختص به فان القياس اذا كان مختصا به كان المجموع من حيث هو مختصا به والا يلزم وجود الكل بدون الجزء فى التحقيق وجه الانحصار ان ما ثبت به الحكم على الوجه الصحيح اما ان يتعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والخائض اولا والاول الكتاب وهو الوحى المتلو والثانى اما وحى اولا والاول السنة واما الثانى فاما رأى الجميع اولا والاول الاجماع والثانى القياس واما ما يثبت به الحكم على الوجه الغير الصحيح فهو الاستدلال الفاسد والوجه الآخر ان يقول دليل الشرع اما ثبت او مظهر الثانى القياس والاول اما من جهة الرسول عليه السلام واولا الثانى الاجماع والاول اما بواسطة جبرائيل عليه السلام واولا الثانى السنة والاول الكتاب فى الكشف المنار ان قيل التقسيم مستدرك لان الاجماع لا بد له من سبب داع وهو اما الكتاب والسنة او القياس قلنا ان الاجماع يفيد انقطع بخلاف سببه من القياس او خبر الواحد حديث لا يفيد ان الاظن وعند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل على ان الاجماع قد يكون عند البعض بلا سبب داع بان يخلق الله تعالى علما ضروريا فيهم ويوفقهم الاختيار الصواب وان قيل ان الحكم قد ثبت بشرائع من قبلنا وبالتعامل ويقول الصحابي

وان

وبالاستصحاب على قول فكان الادلة ثمانية قلنا ان الشرائع السابقة ما يلزمنا اذا قضى الله والرسول صلى الله عليه وسلم فهى ملحقة بالكتاب والسنة والتعامل بالاجماع وقول الصحابي بالسنة لاحتمال السماع والاستصحاب بالقياس واما التعليل بالنقل وهو الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم فلا يخلو ان انحصار العلة فى المدعوم ثابت بالاجماع واولا فعلى الاول يكون من باب الاجماع على الثانى من الحجج الفاسدة والاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رحمه الله تعالى غسل المرقق غير فرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك من القياس عند صاحبه ومن الفوائد عند غيره واثبات العلة بالمناسبة من القياس وبالتقسيم او بتفويض المناط من الفوائد وعلى تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع وبالذور ان الظاهر عندنا كل ذلك يأتى فى ركن القياس فى التحقيق انه قدم الكتاب على الجميع لانه فى الشرع اصل مطلق من كل وجه وعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتب واجر الاجماع عنهما يتوقف موجه عليهما ولكن الثلاثة مع تفاوت درجاتها موجبة للاحكام قطعيا ولا يتوقف فى اثبات الاحكام على شيء تقدمت على القياس لانه فى اثبات الحكم يتوقف على المقيس عليه فقد ثبت الفرق بين الاجماع والقياس بان الاول متوقف على الفسير فى المحبة لا فى الاثبات والثانى متوقف على الغير فيها وفيه نوع اشكال لان المراد بالتوقف فى الاثبات اما ان القياس لا يقوم بدون الاصل وهو مما له مدخل فى قوام القياس واما ان القياس بعد ما يتوقف لاثبات الحكم بدون ملاحظة الاصل اما الثانى فهو بط واما الاول فهو قدر مشترك بين القياس والاجماع فانه لا يتقوم بدون الاصل من نص او قياس فان الاجماع على ثلاثة اوجه الاول ان يكون الحكم ثابتا بنجر الواحد وما فى حكمه كالعلم المخصوص البعض ثم انعقد عليه الاجماع والثانى ان يكون ثابتا بالقياس ثم انعقد عليه الاجماع والثالث ان يرد النص او الاجماع الاخر فى المقيس عليه ثم اجتهد جميع مجتهدى عصر الحكم فى الفرع بالقياس فاصل الاول الخبر واصل الثانى القياس واصل الثالث المقيس عليه فهذه الاصول مدخل فى قوام تلك الاجماع .

(١) قوله وان كان ذا فرعا للثمة يجوز ان يكون الاشارة الى حكم كان القياس اصلا له وهو مفهوم من السوق كانه قيل الكتاب اصل يحكم والسنة اصل يحكم اه يعني ان القياس ايضا اصل وان كان مظهرا في الحقيقة لامتثالا للحكم في القياس ثابت بالثمة اولى نفس القياس فهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة وهذه التعدية تثبت بتعليل النص ويتبين ان العلة في الاصل هو الوصف الموجود في الفرع وهذا التعليل مستنبط من النص او الاجماع فمن قال ان الركن في القياس هو التعدية المذكورة يكون ثابتا بواحد من الثلاثة عنده ايضا كمن قال ان الركن هو التعليل المذكور والتعدية من الاحكام .

(٢) قوله اصول مطلقة الاصل المطلق على وجهين احدهما ان لا يتوقف حجته على شيء ولا يكون فرعا بشئ وهو الكتاب فلذلك سمي اصلا مطلقا من كل وجه والثاني لا يكون فرعا لشيء وان كان حجته متوقفة على شيء وهو السنة والاجماع فهذا اصل مطلقا من وجه دون وجه واما القياس فهو اصل من وجه دون وجه وليس اصلا مطلقا اصلا لامن الوجهين ولا من وجه دون وجه . (٣) قوله لان كل واحد مثبت للحكم فيه نوع من التصور اذ لا يلزم منه الاصاله دون الاطلاق فلا بد من ملاحظة قولنا وليس شيء منها فرعا لغيره كالقياس . (٤) قوله اذ العلة فيه مستنبط من مواردها لا بد في القياس من امرين احدهما تعليل النص الوارد بالحكم في المقيس عليه بعله يوجد في المقيس والثاني تعدية الحكم الى الفرع واثباته فيه فكل من الامرين لا بد ان يكون بدليل آخر فالتعدية بالدليل الوارد في الاصل والتعليل بغير ذلك الدليل اذ لو كان تعليل ذلك

وان كان ذا فرعا للثمة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اى شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطه على حرمة الوطى في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى \* واما المستنبط من السنة

علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها وانسر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة \* واعتراض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب على البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء آخر . الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسيان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف . الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يكون الا بتقديره في صورة اخرى وهو معنى الاصاله المطلقة . الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول اننا لاندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصاله وابتداء الفرع عليه كالسكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبتنيا على ذلك

الدليل فلا يكون التعدية قياسا بل هي دلالة النص او الاجماع فالمراد بالموارد غير مائت فيه الحكم في المقيس عليه ثم المورد اما اسم مكان او مصدر محمي وعلى التقديرين المراد ان العلة مفهومة من الدليل باعتبار وروده في المحل المخصوص المعلى بعله اخرى يكون العلة المفهومة من جنسها .

(٥) قوله فيكون الحكم الثابت الخ والاولى ان يقول فيكون القياس ثابتا الخ لان الظاهر ان الاشارة في قوله وان كان ذا فرعا للثمة الى القياس وفرعية القياس انما يثبت بكون القياس ثابتا بتلك الادلة وايضا حينئذ يستقيم قوله وايضا هو ليس اه فعناه ان الحكم في القياس ثابت بالثمة واما القياس مظهر لا مثبت فعلى الاول يكون الثاني عين الاول .

(٦) قوله وايضا هو الخ يعني فيكون القياس من ثمة الادلة الموضحة لما فيها فيكون من الزوائد الملحقة بها فيكون فرعان لما لا يصح الاعتراض بان الاجماع كالقياس فرع بغيره لاحتياجه الى السند وهو القياس والنص الدال على الحكم ظنا فلا يكون اصلا مطلقا لان ركن الاجماع وهو الاتفاق ليس مستنبط من السند وحكمه وهو الامر القطعي ليس ثابتا به ليعكون الاجماع مظهرا لامتثالا ووجه الفرعية في القياس كون ركنه مستنبط من غيره وكون حكمه ثابتا بغيره على ان الاجماع لا يحتاج الى السند عند البعض على ما قلنا من كشف النار فيما سبق .

(٧) قوله فيكقياس حرمة اللواطه اما الظاهر ان الكاف زائدة كقوله تعالى ليس كمثل شيء ويجوز ان يكون بمعنى المثل اى كل ما يماثل القياس المخصوص فهو يظهر لذلك واللواط صيرورة الرجل لوطيا مثل قوم لوط عليه السلام فيفعل ما كانوا يفعلون وهو معروف (٨) قوله والعلة هي الاذى في المذهب الاذى ربح ومكروه وقد يقال فكيف يكون هذا من باب القياس والعلة في القياس لا بد ان لا يكون مفهومة بحسب اللغة في النص الوارد في حكم الاصل فان قيل

العلة ههنا وان كانت مذكورة لكن العلية غير مدلول عليها بحسب اللغة قلنا ليس هذا مثل قول الراوى في زنى ما عزم فرجم فان المصنف رحمه الله تعالى عليه قد صرح في فصل العلة من ركن القياس ان ترتب الحكم على الوصف بالفاء في هذا لقول صريح في ان الزنا علة للرجم فكذلك ترتب الاعتزال عن النساء والنهي عن الوطى في الحيض بان الحيض اذى بها يدل صريحا على ان كون الحيض اذبا علة الحرمة ويمكن الجواب بان المراد بالنظر ليس المثال وهو ما يكون من افراد المثل له ذكر للتصوير بل المراد التشبيه وهو ما يكون غير المشبه به ولم يكن من جنسه كقولك زيد كالاسد او لم يكن من جنسياته وان اتحدنا جنسا كقولك زيد كعمرو ويكون مشاركا له في اخص واصافه فيجئ قوله فكقياس حرمة اللواطه ليس المراد بالقياس المعنى المصطلح بل المعنى كشيوت حرمة اللواطه بدلالة النص حرمة الوطى في حالة الحيض ثم اللواطه يجب فيها حد الزنا عند ابي يوسف رحمه الله تعالى ومحمد رحمه الله تعالى فيجلد الفاعل ان لم يكن محصنا ويرجم ان كان محصنا وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجب هذا الحد وانما يعز بان نحرقا في النار او يجلد او يرمي او ينكس من اعلى موضع ويتبع بالحجارة او يحبس في اثنتي عشرة موضع حتى يموتاتنا او يهدم عليهما جدار على اختلاف اقوال الصحابه رضى الله عنهم كذا في شرح البرجندى ثم ان في التحقيق مثل القياس المستنبط من الكتاب بقياس الخارج من غير السبيلين في نقض الوضوء بعله الكون خارجا نجسا على الخارج النجس منهما ثابت حكمه بقوله تعالى اوجبا احدكم من الفاطم وهذا اولى من تمثيل المصنف رحمه الله تعالى .



(١) قوله فكقياس حرمة القفيز آة علة الربا عندنا القدر مع الجنس فهما كما يوجدان في بيع قفيز من الخنطة بقفيزها فكذلك موجودان في بيع قفيز من الجنس بقفيزه فكما ثبت الربا في الخنطة ثبت في الجنس واما العلة عند الشافعي رحمه الله تعالى فهي الطعم في الطعمومات والثنية في الاثمان ذكره المصنف رحمه الله تعالى في شرح الوفاية وذلك غير موجود في الجنس فلا يصح القياس عنده والعلة عند مالك رحمه الله تعالى الطعم والادخار فلا يصح عنده ايضا ثم اضافة الحرمة الى القفيز في الظاهر وان كان المقصود حرمة بيع القفيز من الجنس بقفيزين بتقدير المضاف يدل على حرمة الاتقاع بالقفيز لمن اشتراه بالقفيزين كما يحرم القفيزان لصاحبه وذلك لانه يبيع بشرط لا يقتضيه المقدار ببيع المثل بالمثل وبشرط الزيادة لصاحبه فيكون فاسدا فلا يثبت الملك في شيء من البدلين. (٢) قوله بقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة اما رفع بالابتداء بتقدير المضاف اي يبيع الخنطة يكون بالخنطة مثلا بمثل او نصب بتقدير يبعوا الخنطة بالخنطة والامر للايجاب كما هو المتبادر عند الاكثر فالمعنى يجب يبيع الخنطة بالخنطة على التماثل ولا وجوب بالنظر الى نفس البيع ولا اثم على من تركه ولا بالنظر الى

﴿ ٤٠ ﴾

فكقياس حرمة قفيز من الجنس بقفيزين على حرمة قفيز من الخنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا \* واما المستنبط من الاجماع فاوردوا لتظهيره قياس الوطى الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة يعني قياس حرمة وطى ام المرزومة على حرمة وطى ام امته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولانص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطى ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول

قيده بالخنطة فيجوز يبيع الخنطة بالدرهم فيكون بالنظر الى قوله مثلا بمثل وليس المراد المماثلة الجنسية فانه مذكور بقوله الخنطة بالخنطة ولا المماثلة في الوصف اذ لا عبرة به حتى يجوز يبيع كيل من الجيد بكيل من الردي فالمراد المماثلة في القدر فالمعنى انه يجب التماثل بالمعيار في بيع الخنطة بالخنطة ويحرم الربوا وهو البيع على التفاضل بالمعيار الشرعي وقوله مثلا بمثل بدل من الخنطة بالخنطة على تقدير النصب وعلى تقدير الرفع مثلا نصب على الحلال من الضمير في الظرف وبمثل صفة مثلا بتقدير مبيعا وقوله يدا يداي تقدا وحاضرا بنقد وحاضر مثلا بمثل في الاعراب.

الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصلية وهذا بين واما الاب فانما يبتنى على ابيه في الوجود لاني الابوة والاصالة للولك فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضى اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقرى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت بحكم الفرع فضلا ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث اننا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم وينبته في صورة الفرع فلانسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقضى اسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لاني نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا على ما يثبتته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورثه نقصان ابا ان يكون حكم الاصل قطعيًا وحكيه ظني .

(٣) قوله قياس الوطى الحرام آة يعني قاسوا الوطى بالزنا على الوطى بمثل البين في ايجاب حرمة نكاح ام الموطوءة بعلة انه وطئ البنت والحرمة في المقيس عليه ثابت اجماعا وفيه نظر اذ لا ضرورة في اعتبار الاجماع اصلا للقياس مع وجود الاقوى وهو الكتاب فقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخوانكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخوانكم من الرضاة واهيات نسائكم الآية يدل على ان وطئ امرأة بالنكاح يحرم نكاح امها لان النساء وان لم يقيد بالوطى لكن اذا كان مجرد النكاح محرما للمصاهرة فهو مع الوطى اولى بذلك بقياس الوطى بالزنا على الوطى بالنكاح في تحريم نكاح ام الموطوءة والاصل ثابت بالكتاب وفي التحقيق اورد مثال آخر وهو مستوطن تقوم منافع المنصوب بعلة انها ليست بحرزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدل في ولد المغرور الثابت بالاجماع السكوني حيث اوجب الصحابة قيمة الولد وسكتوا عن قيمة المنافع مع الحاجة الى البيان فهو في معنى البيان .

(٤) قوله قياس حرمة وطى ام المرزومة والاولى ان يذكر النكاح مكان الوطى لان حرمة النكاح يستلزم حرمة الوطى بدون العكس كما في المحرمة والحليلي من الزنا يصح نكاحهما ولا يحل الوطى الا بعد التحلل والوضع فبني ذكر الوطى توهم حل النكاح وفي ذكر النكاح ليس توهم حل الوطى.

(٥) قوله من غير اشتراط الوطى لعل الغرض من هذا الكلام ان امهات النساء لا تصح ان تكون مقيسا عليهن في ذلك القياس لان المقيس الوطى الحرام فانما يقاس ذلك على الوطى الحلال ولا وطى في النساء بعدم اشتراطه وقدم الجواب عن ذلك (٦) قوله ولما عرف اصول الفقه قد جرى العادة ان يعرف العلم الذي يعنى فيه كتاب على وجه يحصل العلم بان قائمته ما هي فلا بد من تعريف هذا العلم الملقب باصول الفقه وهو التعريف لا اصول الفقه اي باعتبار كونه لقبًا لكن بيان الاصطلاح مسبوقة ببيان اللغة لتعرف المناسبة بينهما فلذلك عرف بتعريفين وقدم ما هو بحسب اللغة فلما التزم المس ذلك لم يبق عرفت وقال عرف مع ان المقام يقتضى الاول وذلك لان لفظ التكلم نوع من العجب ولذلك ورد في الحديث لا يقولوا انا (٧) قوله فالآن يعرفه ذكر الضمير العائد الى اصول الفقه على خلاف ما انت سابقا حيث قال فيعرفها اولآه لان هذا التعريف باعتبار اللقبية واللفظ بهذا الاعتبار مفرد ليس بمركب واحد ليس بجمع بخلاف الاعتبار الاول وهو الاضافة .

وعلم

(١) قوله علم اصول الفقه القلب اما مجموع المركب من الالفاظ الثلاثة فقد يسمى باصول الفقه وقد يسمى بالاصول وقد يسمى بالعلم الاصول او ما اضيف اليه العلم للبيان ودفع  
 توهم ارادة المعنى الاضافي. (٢) قوله العلم بالقواعد آه اسما العلوم قد يطبق على نفس المسائل والقواعد كما يقال فلان يعلم اصول الفقه او يعلم الفقه  
 وكما يقال هذه القاعدة من المنطق والنحو وقد يطلق على التصديق المتعلق بالقواعد وهو ادراك الاحكام التي فيها فالمصنف رحمه الله تعالى اطلق ههنا على المعنى الثاني والعلم  
 بالقواعد وان صح اطلاقه على تصورهما من غير ان يتعلق الادراك باحكامها لكنه متبادر في التصديق المذكور وما قيل ان العلم ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية فهي ذلك  
 التصديق لكن شرط رسوخه في النفس اذ قيل الرسوخ لا يصح ان يطلق عليه اسم الملكة وفي المذهب التواعد بناد وفي الاصطلاح الحكم الكلي الذي يبتنى عليه  
 الاحكام الجزئية كقواهم كل وصف مناسب وجد فيه الملازمة صح العمل به بان يعلل النص به لوجود الحكم في غير موردته وكل وصف ملائم وجد فيه التامير يجب العمل به  
 فيعرف بالاول ان يكون التعليل داعيا الى التصكير

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

قوله وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم بالمخصوص لاحاجة الى  
 اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق  
 على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل  
 والقريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه  
 اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام  
 لانها من مبادئ اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد  
 العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على  
 استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب  
 والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان  
 لم يخلق عبثاً ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع مفوط بدليل  
 يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع  
 الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين وعمولاتها احكام الشارع على التفصيل  
 فسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعموماها  
 فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب  
 والندب والحرمه والسكرهه والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك  
 الاحكام اجمالاً غير نظر الى تفاصيلها الاعلى طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة  
 بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالاً وبينان طرقه وشرايطه ليتوصل بكل من تلك  
 القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونها و اضافوا  
 اليها من اللواحق والتميمات وبينان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصارت  
 عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد  
 المصنف قيد التحقيق احترازاً عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعد مما يتوصل به الى  
 الفقه توصلاً قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او ما فاعته ونسبته الى  
 الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعاً واما معترض يهدم وضعاً الا ان  
 الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصاً بالفقه.

وهو وصف ملائم اعتبر جنسه وهو كون الخلو داعية  
 الى الجماع في جنس الحكم وهو كون القليل في حكم  
 الكثير ووصف صح العمل به بان يعلل النص الدال على  
 حرمة الخمر وان قلت به لثبوت الحرمة في قليل من التبذ  
 مثل ذلك الحكم الجزئي في فروع الحكم  
 المبنية عليه وفي كثر اللغات توصل بيوستن ورسيدن  
 والمراد الاتصال العقلي اذ لا بد في الحسنى من ان  
 يكون كل من الطرفين محسوسا والفقه ليس محسوسا  
 على ما مر تعريفه وضمير اليه راجع الى الفقه مع ان الفقه  
 في قوله وعلم اصول الفقه لم يقصد به الى معنى بمنزلة  
 الزام من زيد فاذا اراد بالضمير العائد اليه العلم المعهود  
 يكون ذلك شبيهاً بالاستخدام وهو ان يراد ذلك بلفظ  
 عند ذكره معنى وضميره العائد اليه معنى آخر ويراد  
 بحد ضمير به معنى وبالأخر معنى آخر وقوله على وجه  
 التحقيق اي على وجه اثبات الحق يكون بان الغرض  
 محض ثبوت الحق .

(٣) قوله توصلاً قريبا وهو ان يكون بلا واسطة  
 وهذا القيد غير مفهوم من السببية او بعد تسليم تماثل  
 على السببية القريبة فالقرب في سببية القواعد للتوصل  
 وهو ان يكون القواعد سبباً قريبا للتوصل غير القرب  
 في نفس التوصل وغير مستلزم للقرب في نفس التوصل  
 فاذا فرض القواعد سبباً قريبا للتوصل غير القرب  
 في نفس التوصل وغير مستلزم ان الشئ سبب قريب  
 للتوصل الى شئ فالتوصل يجوز ان يكون قريبا او بعيدا  
 (٤) قوله احترازاً عن المبادئ في التلويح ان  
 العربية والكلام من مبادئ اصول الفقه قيد الشئ  
 ما يكون بدئيه وظهوره منه كالدليل بالنظر الى الحكم  
 والجزء بالنظر الى الكل فبعض مسائل الاصولية  
 كقواهم الكتاب والسنة المشهورة فييد ان القطع  
 بئيد من المسائل الكلامية كقواهم ان الله تعالى منزه  
 عن جميع النقائص والكذب في كلامه وفي كلام الرسول  
 من النقائص والبعض كقواهم الامر يقيد الوجوب  
 والنهي يقيد الحرمة من العربية كقواهم الامر تطلب  
 الفعل استعمالاً والنهي لطلب الترك وكقواهم الفاظا  
 العموم يقيد عموم الحكم الشرعي فانه معنى على قول اهل  
 العربية ان هذا اللفظ وذلك للاستفراق وايضا بعض  
 العربية جزئاً من الاصول كسائل الحقيقة والمجاز .

(٥) قوله كالعربية اي كالعلم العربية وهي علم  
 متالفة وعلم النحو وعلم الصرف وعلم المعاني

توضيح ٦

والبيان والبديع . (٦) قوله احترازاً عن علم الخلاف والجدل قبل ان علم آداب المجاداة والمداومة انما يستعمله الانسان بعد استنباط الاحكام لدفع كلام الخصم وتقرير كلام نفسه  
 وكلام من يتبعه من المجتهدين والتوصل بعلم الى الفقه ان يستعمل ذلك العلم قبل استنباط لتحصيله فالتوصل به انما هو الى الدفع والتقرير بعد حصول الفقه لا اليه .  
 (٧) قوله الزام الخصم اي الزام مذهبه واثباته عند الخصم ليجب عليه القبول والاتباع من اللزوم بمعنى الثبوت والوجوب كما في كثر اللغات او اي جعل الخصم لازماً  
 تابعا لنفسه موافقاً له في التذهب او جعل الخصم لازماً لكانه بالحجاة والانسحاب الى ان لا يقدر على القيام والاتقال الى مكان آخر .  
 (٨) قوله لتبنتي عليه والظاهر عليها ليكون راجعاً الى القواعد على ما وقع في بعض النسخ فالضمير راجع الى الذكر او الى الارشاد او الى القواعد بتأويل علم الجدل .  
 (٩) قوله التكت في الصراح التكتة كالتقطه والمراد الوجه الخفي الذي لدقة كانه نكتة اي تقطة وكونها خلافة اي يبتنى عليها الخلاف .

(١) قوله ونعني بالقضايا الخ لا يخفى ان كثيرا من القواعد الاصولية يخرج عن ذلك التفسير كقولهم من الالفاظ العموم الجمع المعنى باللام وكقولهم حكاية الفعل لا يعنى وكقولهم العام المخصوص بالبعض لا يفيد القطع الى غير ذلك وما يدخل في هذا التفسير كقولهم وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت ليس من قواعد الاصول لان قاعدة الاصول ما يتوصل به الى الفقه وهو العلم بالحكم من الادلة ومثل القول المذكور لا يتوصل به الى الاستنباط وهو الفقه بل الى الحكم بحجية المستنبط بعد الاستنباط .

(٢) قوله على مسائل الفقه مسألة الفقه ما بين

١ ونعنى بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه اى اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هى تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هى تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا بقاى القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة فى مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة فى قضية كلية هى مذكورة فى مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب فى صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهى كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التى هى احدى مقدمتى الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن \* ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر فى موضعها

فيه افعال العباد بانها يصح وينسب ويجب او يحرم الى غير ذلك من الاحكام والتعابير عنها بعبارة يقال هذا الفعل واجب او وجوب هذا الفعل ثابت .

(٣) قوله بعينها اى باعتبار ذاتها متعلق بالذكر لابلان كونها عن معنى المحدث والعمل منوط به .

(٤) قوله يتكون مندرجة اندراج قضية فى اخرى قد يكون باعتبار الموضوع فالموضوع فى الاولى بعض من افراد الموضوع فى الثانية ولا بد ان يكون الثانية كلية والمحمول فيها واحد نحو كل انسان جسم وكل حيوان جسم وقد يكون باعتبار المحمول فالمحمول فى الاولى بعض من اجزاء المحمول فى الثانية ولا بد ان يكون الموضوع فيهما واحدا والحكم ايجابيا نحو كل انسان جسم وكل انسان حيوان واذا كان الحكم سلبيا لا بد ان يكون المحمول فى الاولى بعضا من افراد المحمول فى الثانية نحو لاشئ من العرض يحسم ولاشئ من العرض يجوهى وقد يكون باعتبار القيود نحو زيد قائم فى نصف النهار وزيد قائم فى جميع النهار الى غير ذلك والاندراج فى المتلازمين اللتين ذكرهما المصنف رحمه الله تعالى باعتبار قيد المحمول فى المقدم .

(٥) قوله فى صورة النزاع قيد زائد لاحاجة اليه فان الابدراج باعتبار اخذ الوجوب فى الاولى واخذ الحكم مطلقا فى الثانية وبعد زيادة هذا القيد لا بد من زيادة ما يناسبه فى الثانية كقوله فى صورة من الصور .

(٦) قوله وهى كلما دل ام والالصق فى البيان ان يخط من بين قوله وهى .

(٧) قوله على ثبوت كل حكم هذا شأنه الاظهر ان يقال على حكم فانه لم يذكر فى الملازمة الاولى على ثبوت الوجوب ولا حاجة الى لفظ كل ولا الى قوله هذا شأنه ولا يصح ان يكون الاشارة لتعيين الوجوب لان قوله والوجوب من جزئيات هذا الحكم يأتى عن ذلك .

(٥) قوله اذا كان مشتملا على الشرائط الخ فشرط الكتاب والسنة فى افادتهما للحكم الشرعى ان يكونا مفيدين للمعنى فالمشابهات لا يدل على الاحكام وشرط الخاص عدم القرينة الصارفة عن الحقيقة وشرط العام المقصور على البعض فى افادة القطع ان يتأخر المخصص على التراخي فان لم يتراخ فهو دليل ظنى وشرط خبر الاحاد واذا كان الراوى معروفا بالرواية دون الاجتهاد كانى هريرة رضى الله عنه ان لا يكون مخالفا لجميع الاقضية فلو خالف قياسا ووافق قياسا آخر يقبل وشرط الاجتهاد اهلية من ينقد به الاجماع وهى بان ليس فيه فسق ولا بدعة بعد ان كان مجتهدا وايضا شرط

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

ولا يكون

فيه اتفاق الكل فمن هو اهل الاجماع فلو خالف غير المجتهد او الفاسق المجتهد او المبتدع المجتهد لا يبطل الاجماع فى المختصر الحاسم ولا عبرة بقلة العلماء وكثرتهم ولا بانبات على امر حتى يموتوا ولا بخالفة اهل الهواء فيما نسبوا به الى الهوى وبخالفة من لا رأى لهم فى هذا الباب وفى التحقيق فيثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله وافق ام خالف وشرط القياس ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به وان لا يكون معدولا عن القياس الى آخر الامور الاربعة المذكورة فى ركن القياس .

(١) قوله ولا يكون الدليل منسوخا ذكر هذه الامور دليل على انها غير مذكورة في محل بيان الشرائط ثم المنسوخية انما تجرى في الكتاب والسنة وكذا النسخية اما الاجماع والقياس فليس شي \* منهما ناسخا ولا منسوخا لابل بالكتاب والسنة لانعدامهما بعد عصر النبي عليه السلام الذي هو وقت الاجماع والقياس ولا بالاجماع ولا بالقياس في التحقيق ان الاجماع لا يصح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به وكذا لا يصح ناسخا للقياس ولا منسوخا به ويلزم من ذلك ان القياس لا يصح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به واذا لم يكن القياس منسوخا بالاجماع وهو فوق القياس فالاولى ان لا يكون منسوخا بالقياس فيلزم ان لا يكون القياس ناسخا للقياس وايضا لا يكونان نسخين للكتاب والسنة لما ذكر في التحقيق ان الصحابة رضى الله عنهم اتفقوا على ترك الرأى بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الآحاد وايضا فيه ان الاجماع لا يعقد التبع بخلاف السنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لها. (٢) قوله ولا يكون له معارض مساو واذا تعارضت المساويان وليس احدهما ناسخا الآخر يطالب المخلص ويجمع بينهما ان امكن عملا بالشبهين كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يظهرن بالثبديد والتخفيف فالاول يوجب الحرمة بعد الاقطع قبل الاغتسال والثاني يوجب الحل في هذا الوقت فيحمل الحل على صورة الاقطع بعد العشرة والحرمة على صورة الاقطع بعد الاقل من العشرة فالمعارضه ليست مانعة عن الدلالة رأسا بل عن العموم. (٣) قوله ويكون القياس قد ادى اليه رأى مجتهد والصواب ان يقال ويكون القياس غير مخالف للاجماع وعلى ما قال يلزم ان يكون القياس مشروطا بقياس آخر وحكمه موافقا له فيلزم التسلسل ثم اشتراط عدم مخالفة الاجماع لم يذكر في ركن القياس على ما أتى فتذكره ههنا بعد قوله اذا كان مشتملا ام حسن. (٤) قوله اذا اشتملت على هذه القيود وذلك كما يقال وكل حكم يدل على ثبوت القياس المشتمل على جميع اشرائط الذي لم يعارضه معارض يساويه او يكون راجعا عليه ولم يكن مخالفا للاجماع فهو ثابت. (٥) قوله فالعلم بالمباحث المتعلقة الخ غرضه من ذلك جواب عما يرد ان العلم بالقواعد المتعلقة بالشرائط في اصول الفقه وهذه القواعد ليست قضائيا هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه بان يكون كبرى من الشكل

ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه رأى مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يختص بالمجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلها لم تذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد والادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنه قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه رأى ابي حنيفة رحمه الله

قوله وان يكون القياس قد ادى اليه رأى المجتهدين يعنى يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الراء ليحترز به عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم ينهه اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لامن جهة انه من اصول الفقه

\* ٦

الاول اذا استدل عليها فاذا فسدت القواعد بتلك القضايا يلزم ان يكون القواعد المذكورة خارجة عن الاصول فاجاب المصنف رحمه الله تعالى بان العلم بهذه القواعد علم بالقضية الكلية الخ لان القضية المذكورة مفيدة بتلك الشرائط فنقول اذا قيل في تعريف المعلوم علم بالقواعد التي اه فالمراد التصديق المتعلق به هو ادراك الحكم فاذا فسرت القواعد ههنا بالقضايا المذكورة يكون المراد ادراك الحكم فيها واما ادراك المحكوم عليه به ادراك الشرائط وسائر القيود فخارج عن المراد ولو سلم ان المراد العلم بتلك القضايا بمجموع الادراكات المتعلقة بالاحكام والاطراف والقيود فادراك القيد جزء من العلم بالقضية الكلية المذكورة لانه ولو سلم فالمحفوظ في تلك الكلية انما هو نفس القيود اما جملة كما يقال وكل حكم يدل عليه القياس المشتمل على جميع الشرائط فهذا حق واما منفصلة كما يقال المشتمل على شرط ان الحكم في الاصل ليس مخصوصا به وعلى كذا هلم جرا لامباحث المتعلقة بها المشتملة على ذكر الادلة والامثلة فكيف يكون العلم بهذه المباحث والقواعد علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه.

(٦) قوله الظاهر ان هذا يختص بالمجتهد الاشارة الى التوصل الى الفقه لالى العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه لانه حاصل للاصوليين في هذا الزمان والاجتهاد وينبغي ان يراد التوصل على وجه التحقيق لان التوصل على وجه الاثر حاصل للجدلي وينبغي ان يراد بالمجتهد ما يعم غيره من يستجمع شرائط الاجتهاد

لان التوصل بقواعد الاصول الى الفقه والاجتهاد وقد يحصل الفاقد بعض تلك الشرائط غاية الامر ان هذا التوصل غير معتبر الا انه اذا خص التوصل بالمعتبر شرعا لاجابة الحاجة الى التعميم. (٧) قوله فان المبحوث عنه الخ دليل على ان التوصل الى الفقه مخصوص بالمجتهد ولا يفتي ما فيه من الاطناب وطريقة الايجار ان يقال فان الفقه علم بالاحكام من الادلة الاربعة وهو مخصوص بالمجتهد فكذا التوصل اليه فان قلت ان قوله فان المبحوث عنه الى قوله فان التوصل لا مدخل له في اثبات المطلوب المذكور فما القاعدة في ذكره قلنا اراد به ان يبين ان قواعد الاصول كما يصح ان يقال انه يتوصل بها الى الفقه مطلقا كذلك يصح ان يقال انه يتوصل بها خصوص المجتهد دون غيره الى الفقه فعلى اعتبار الاختصاص ايضا يصدق التعريف على علم الاصول (٨) قوله فان المتوصل ام لا يفتي ما فيه من المصادر على المطلوب اذ هو عين المدعى.

(٩) قوله فلها لم يذكر ام تبرع على قوله هذا يختص بالمجتهد يعنى ان اعتبار الاختصاص وعدم تحقق التوصل الى الفقه في المقلد توجب عدم ذكر مباحث التقليد في علم الاصول اذ لو ذكرت فلا بد ان يكون تلك المباحث مما يتوصل به المجتهد الى الاحكام دون غيره وليس الامر كذلك وانما المتوصل بها المقلد والاستفتاء طلب العلم بالحكم الشرعي كذا في كثر اللغات فيكون مرادفا للتقليد في علم الاصول والمعنى طلب العلم به من قول المجتهد.

(١٠) قوله ولا يبعد ان يقال ان المقلد لا يتوصل الى الفقه الا بعد ان يراد بالفقه غير المعنى المصطلح المذكور وهو العلم بالاحكام الشرعية من غير ان يقيد بكونه من الادلة الاربعة وهذا خلاف المتبادر وحمل اللفاظ في التعريفات على المتبادر واجب فلا يبعد ان يقال ان هذا بعيد.

(١١) قوله فالادلة الاربعة والاطهر ان يقال فالقواعد المتعلقة بالادلة الاربعة اه لان الكلام في التوصل بالقواعد دون التوصل بها يتعلق به القواعد ليعكن اما كان التوصل بالادلة الاربعة مستلزما للتوصل بالقواعد المتعلقة بها وبالعكس اكتب عن ذكر احدهما بالآخر ومثل ذلك الكلام في قوله قلنا المقلد اه.

(١) قوله وكل ما ادى اليه اه قيل ان المقلد كثير ما يعمل بقول الصاحبين دون قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى مع انه ينسب المذهب فكيف يصح هذه الكلية واجيب بان العمل بقولهما مبنى على انه قوله لکن ظهر بروايتهما فالقول الذي كان الرواية بخلافه فكانه رجع عنه ابي حنيفة رحمه الله تعالى . (٢) قوله فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا اى بعد اعتبار التعميم في التوصل والفقه . (٣) قوله فهذا ذكر بعض العلماء الخ الاشارة الى التعميم اولى قوله فالقضية اه (٤) قوله فعلى هذا اى على ما ذكر مباحث التقليد في كتب الاصول لا بد ان يعنى التعريف الى هذا النمط ليتناول العلم بتلك المباحث وقوله الى مسائل الفقه اى الى الحكم بهذه المسائل التى هى الاحكام الشرعية العملية واطافة المسائل الى الفقه لامية ان اريد بالفقه المعنى المصطلح المذكور وبتقدير من البيان ان اريد الاحكام المذكورة . (٥) قوله وقولنا على وجه التحقيق الخ يعنى هذا القول لا يتنافى اعتبار العموم في التوصل واجزائه في المقلد ايضا ادراجا لمباحث التقليد منافات كانت بسبب عدم جريان ان التحقيق في المقلد يتوهم ان التحقيق ههنا مقابل للتقليد فانه جارى في المقلد على ان المراد ما يقابل الزام والجدل . (٦) قوله هذا الذى ذكرنا وهو ان شرائط الادلة قيود معتبرة في الكلية التى هى احد مقدمتى الدليل والعلم بباحثها عام تلك الكلية فيكون تلك المباحث من مباحث اصول الفقه فهذا بالنظر الى الدليل . (٧) قوله اما بالنظر الى اى اما الشرائط والقيود المعتبرة في القضية الكلية التى المذكورة بالنظر الى المدلول وهو الحكم بخصوصيات في نفس الحكم او المحكوم به او المحكوم عليه وهو المعنى بقوله فان القضية الخ فى اى اما بالكسر بكسر الهمزة والفتح وقوله انما يمكن اثباتها يمكن ان يراد الاثبات بالدليل او يراد العقد كلية (٨) قوله بخصوصية ناشئة من الحكم قيل كما ان خصوصية الحكم مدخل في ذلك الاختصاص كذلك خصوصية الدليل ككونه قياسا او غير قياس مدخل فلاوجه للتخصيص . (٩) قوله فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس نقل المصنف رحمه الله تعالى عليه عن اصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى عليه في ركن القياس انه لا يجوز التعليل لاثبات الفاعلة وصفها ولا ثبات الشرط اوصفته ولا ثبات الحكم اوصفته لان فيه نصب الشرع بالرأى فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح فلا فرق بين كون الشيء علة لشيء وبين سائر الاحكام في الاثبات بالقياس وعدمه فاهى من الاحكام

يوجد للتعليل فيه اصل يصح اثباته بالقياس سواء كان عية لشيء او شرطية لشيء او غير ذلك من الاحكام واهى من الاحكام لم يوجد للتعليل فيه اصل لم يصح اثباته بالقياس ثم اصل التعليل ان يكون الوصف المعلى به مما اعترض في جنس الحكم وان كان الجنس بعيدا لکن بشرط ان لا يكون جنسا ابعد وهو ما يتضمن المصلحة مطلقا فالوضع الآخر الذى علق فيه جنس الحكم بالجنس الغير الابعد للوصف هو اصل التعليل . (١٠) قوله وهو فعل المكلف سمي به لان الحكم بمعنى الامر وافعال المكلفين مأمور بها من حيث الفعل او الترك امر ايجاب او نداء او اباحة ككونها عبادة تمثيل للمباحث فالمراد بالمباحث الاحوال المبحوث عنها واما يقدر المضاف اى كمباحث كونها عبادة . (١١) قوله ونحو ذلك ككونها مؤنة فيها عقوبة او مؤنة فيها عبادة او عبادة فيها مؤنة وكونها حقا قائما بنفسه او حقوقا دائرة بين العبادة والعقوبة الى ذلك . (١٢) قوله مما يندرج اى اندراج التقيد في المقيد والشرط في المشروط فاذا لوحظ في هذه القضية الكلية المذكورة بعض هذه القيود يصدق كلية واذا لم يلاحظ لم يصدق كلية وينعدم الحكم في بعض الصور . (١٣) قوله فان الاحكام تختلف اى الاحكام التى في احاد تلك الكلية وافرادها كقولنا وكل حكم يدل على ثبوته الخبر المشهور فهو ثابت او كل حكم يدل على ثبوته الاجماع فهو ثابت هلم جرائم مختلف بالصدق والكذب باختلاف الاحوال في الاحوال والاضاع كالكون عبادة او عقوبة ونحو ذلك فاذا قيد القضايا المذكورة بنحو قولنا وكل حكم هو من العقوبات يدل اه يصدق واذا قيد قولنا وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت بالقيد المذكور يكذب واذا قيد هذا القول بنحو قولنا هو من العبادات يصدق فقد ثبت ان هذا الاحكام يختلف باختلاف الافعال . (١٤) قوله فان العقوبات اه وهى الحدود والقصاص فهى تندرج بالشبهة فلا يثبت دليل ظنى فيه شبهة كما انها لا تثبت لشهادة النساء اما فيها من شبهة البدلية ثم الكفارات وهى عقوبة وجوب عبادة ادا حتى تسقط بالشبهة كما رأى هلال رمضان وحده ورد القاضي شهادته فافتقر بالواقع عمدا لا يجب الكفارة داخلة في عموم قوله فان العقوبات لا يمكن اه فينبغى ان لا يثبت بالقياس هف لانا اثبتنا الكفارة فيما اذا افطر عمدا بالاكل والشرب في نهار رمضان قياسا على ما اذا واقم امره عمدا في نهار رمضان وهو مورد الحديث الذى في شأن الاعرابى وهو انه قال لرسوله الله صلى الله عليه وسلم هلكت واهلكت قال ماذا صنعت فقال واقعت امرأتى في نهار رمضان متعمدا فقال عليه السلام اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال صم شهرين متتابعين وقال وهل جاءنى ما جاءنى الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا الحديث والجواب انه انما اثبتنا بقوله عليه السلام من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر لا بالقياس . (١٥) قوله مندرجة تحت تلك القضية اه الظاهر المراد ان احوال المكلفين من ثبوت الاهلية وعدمها ووجوب العوارض السماوية والمكتسبة من قيود تلك الكلية وشرائطها على نحو خصوصيات الاحكام واحوال الافعال حتى اذا قيدت ببعض يصدق كلية واذا اطلقت لا يصدق كلية بل يصدق جزئية واذا قيدت ببعض الاخرى يكذب اصلا فلا بد ههنا من بيان ان حكما كذا في شأن اثبات حاله كذا وكذا لا يثبت بالقياس او خبر الواحد ونحو ذلك اذ بذلك يثبت التقيد والاشتراط كما مر في الحكم والمحكوم عليه والمحكوم به وبه يثبت ان العلم بمباحث المحكوم عليه يكون عاما بالقضية الكلية المذكورة وبه يثبت ان هذه المباحث من مباحث اصول الفقه وسوق كلامه لبيان ذلك .

يوجد للتعليل فيه اصل يصح اثباته بالقياس سواء كان عية لشيء او شرطية لشيء او غير ذلك من الاحكام واهى من الاحكام لم يوجد للتعليل فيه اصل لم يصح اثباته بالقياس ثم اصل التعليل ان يكون الوصف المعلى به مما اعترض في جنس الحكم وان كان الجنس بعيدا لکن بشرط ان لا يكون جنسا ابعد وهو ما يتضمن المصلحة مطلقا فالوضع الآخر الذى علق فيه جنس الحكم بالجنس الغير الابعد للوصف هو اصل التعليل . (١٠) قوله وهو فعل المكلف سمي به لان الحكم بمعنى الامر وافعال المكلفين مأمور بها من حيث الفعل او الترك امر ايجاب او نداء او اباحة ككونها عبادة تمثيل للمباحث فالمراد بالمباحث الاحوال المبحوث عنها واما يقدر المضاف اى كمباحث كونها عبادة . (١١) قوله ونحو ذلك ككونها مؤنة فيها عقوبة او مؤنة فيها عبادة او عبادة فيها مؤنة وكونها حقا قائما بنفسه او حقوقا دائرة بين العبادة والعقوبة الى ذلك . (١٢) قوله مما يندرج اى اندراج التقيد في المقيد والشرط في المشروط فاذا لوحظ في هذه القضية الكلية المذكورة بعض هذه القيود يصدق كلية واذا لم يلاحظ لم يصدق كلية وينعدم الحكم في بعض الصور . (١٣) قوله فان الاحكام تختلف اى الاحكام التى في احاد تلك الكلية وافرادها كقولنا وكل حكم يدل على ثبوته الخبر المشهور فهو ثابت او كل حكم يدل على ثبوته الاجماع فهو ثابت هلم جرائم مختلف بالصدق والكذب باختلاف الاحوال في الاحوال والاضاع كالكون عبادة او عقوبة ونحو ذلك فاذا قيد القضايا المذكورة بنحو قولنا وكل حكم هو من العقوبات يدل اه يصدق واذا قيد قولنا وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت بالقيد المذكور يكذب واذا قيد هذا القول بنحو قولنا هو من العبادات يصدق فقد ثبت ان هذا الاحكام يختلف باختلاف الافعال . (١٤) قوله فان العقوبات اه وهى الحدود والقصاص فهى تندرج بالشبهة فلا يثبت دليل ظنى فيه شبهة كما انها لا تثبت لشهادة النساء اما فيها من شبهة البدلية ثم الكفارات وهى عقوبة وجوب عبادة ادا حتى تسقط بالشبهة كما رأى هلال رمضان وحده ورد القاضي شهادته فافتقر بالواقع عمدا لا يجب الكفارة داخلة في عموم قوله فان العقوبات لا يمكن اه فينبغى ان لا يثبت بالقياس هف لانا اثبتنا الكفارة فيما اذا افطر عمدا بالاكل والشرب في نهار رمضان قياسا على ما اذا واقم امره عمدا في نهار رمضان وهو مورد الحديث الذى في شأن الاعرابى وهو انه قال لرسوله الله صلى الله عليه وسلم هلكت واهلكت قال ماذا صنعت فقال واقعت امرأتى في نهار رمضان متعمدا فقال عليه السلام اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال صم شهرين متتابعين وقال وهل جاءنى ما جاءنى الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا الحديث والجواب انه انما اثبتنا بقوله عليه السلام من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر لا بالقياس . (١٥) قوله مندرجة تحت تلك القضية اه الظاهر المراد ان احوال المكلفين من ثبوت الاهلية وعدمها ووجوب العوارض السماوية والمكتسبة من قيود تلك الكلية وشرائطها على نحو خصوصيات الاحكام واحوال الافعال حتى اذا قيدت ببعض يصدق كلية واذا اطلقت لا يصدق كلية بل يصدق جزئية واذا قيدت ببعض الاخرى يكذب اصلا فلا بد ههنا من بيان ان حكما كذا في شأن اثبات حاله كذا وكذا لا يثبت بالقياس او خبر الواحد ونحو ذلك اذ بذلك يثبت التقيد والاشتراط كما مر في الحكم والمحكوم عليه والمحكوم به وبه يثبت ان العلم بمباحث المحكوم عليه يكون عاما بالقضية الكلية المذكورة وبه يثبت ان هذه المباحث من مباحث اصول الفقه وسوق كلامه لبيان ذلك .

قولہ ولا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لالى الفقه الذى هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن ادلتها الاربعة

لاختلاف

على ثبوته الخبر المشهور فهو ثابت او كل حكم يدل على ثبوته الاجماع فهو ثابت هلم جرائم مختلف بالصدق والكذب باختلاف الاحوال في الاحوال والاضاع كالكون عبادة او عقوبة ونحو ذلك فاذا قيد القضايا المذكورة بنحو قولنا وكل حكم هو من العقوبات يدل اه يصدق واذا قيد قولنا وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت بالقيد المذكور يكذب واذا قيد هذا القول بنحو قولنا هو من العبادات يصدق فقد ثبت ان هذا الاحكام يختلف باختلاف الافعال . (١٤) قوله فان العقوبات اه وهى الحدود والقصاص فهى تندرج بالشبهة فلا يثبت دليل ظنى فيه شبهة كما انها لا تثبت لشهادة النساء اما فيها من شبهة البدلية ثم الكفارات وهى عقوبة وجوب عبادة ادا حتى تسقط بالشبهة كما رأى هلال رمضان وحده ورد القاضي شهادته فافتقر بالواقع عمدا لا يجب الكفارة داخلة في عموم قوله فان العقوبات لا يمكن اه فينبغى ان لا يثبت بالقياس هف لانا اثبتنا الكفارة فيما اذا افطر عمدا بالاكل والشرب في نهار رمضان قياسا على ما اذا واقم امره عمدا في نهار رمضان وهو مورد الحديث الذى في شأن الاعرابى وهو انه قال لرسوله الله صلى الله عليه وسلم هلكت واهلكت قال ماذا صنعت فقال واقعت امرأتى في نهار رمضان متعمدا فقال عليه السلام اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال صم شهرين متتابعين وقال وهل جاءنى ما جاءنى الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا الحديث والجواب انه انما اثبتنا بقوله عليه السلام من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر لا بالقياس . (١٥) قوله مندرجة تحت تلك القضية اه الظاهر المراد ان احوال المكلفين من ثبوت الاهلية وعدمها ووجوب العوارض السماوية والمكتسبة من قيود تلك الكلية وشرائطها على نحو خصوصيات الاحكام واحوال الافعال حتى اذا قيدت ببعض يصدق كلية واذا اطلقت لا يصدق كلية بل يصدق جزئية واذا قيدت ببعض الاخرى يكذب اصلا فلا بد ههنا من بيان ان حكما كذا في شأن اثبات حاله كذا وكذا لا يثبت بالقياس او خبر الواحد ونحو ذلك اذ بذلك يثبت التقيد والاشتراط كما مر في الحكم والمحكوم عليه والمحكوم به وبه يثبت ان العلم بمباحث المحكوم عليه يكون عاما بالقضية الكلية المذكورة وبه يثبت ان هذه المباحث من مباحث اصول الفقه وسوق كلامه لبيان ذلك .

(١) قوله لاختلاف الاحكام ام لو اريد انها يمتدح باختلاف الافراد الانسان في دلالة الدلائل الشرعية ان حكما كذا في هذا النوع من الانسان يثبت ببعض الادلة دون البعض وفي نوع آخر يثبت البعض الاخر دون البعض الاول وفي هذا النوع يثبت بكلمة وفي نوع آخر لا يثبت بالبعض فلان ذلك ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى عليه ذلك في باب المحكوم عليه الى آخر الباب ولو اريد انها يمتدح وجوب عدم وجوب وحرمة وابطاح وصحة وفساد وبتلانا في دلالة الادلة فلا يلزم الاندراج وهو المطلوب لان المدرج تحت كلية القضية انما هو قيود وشرايط ينتقي القضية بانتفاءها فاذا قلنا كل حكم كذا في عمل كذا في حق انسان كذا دل عليه القياس او العلم المخصوص البعض او الاجماع السكوتي الى غير ذلك فهو ثابت فقولنا في حق انسان كذا انما يندرج في الكلية ويكون شرطها اذا لم يكن الحكم المذكور في العمل المذكور في حق انسان ليس كذا ثابتا مع دلالة الامور المذكورة ثم اختلاف الاحكام باختلاف انواع الانسان مثل وجوب العبادات على العقلاء وسقوطها على المجانين ومثل حرمان عن اليراث قبل الوارث مورثه في البالغ وعدم الحرمان في الصبي .

(٢) قوله لانه حكم هذا شأنه ام قيل ههنا امور ثلثة الدال والمدلول والدلالة فقد اعتبر القيود فيهما ولم يعتبر في الدلالة من كونها ظاهرة وخفية الى آخر الاقسام السبعة التي غير ما في التشابه وكونها عبارة وشارة واقتضاء ودلالة فواجه ذلك والجواب ان ذلك من احوال الدال فيندرج القيود المعتبرة فيهما .

(٣) قوله ولم يوجد العوارض او لم يوجد العوارض ام قيل لا هذا الامر اما من مباحث واحد من الامور الثلثة التي هي الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه فالهاجة الى ذكره بعد الاشارة الى المباحث الثلثة بقوله هذا شأنه ثلثة مرات اولها ان يكون كذلك قاما من احوال الادلة فلا بد ان يذكر بعد قوله ويبدل على ثبوته ام على ان احوال الادلة ايضا مشار اليها بقوله رابعا هذا شأنه واما في احوال غير هذه الاربعة فيدخل في الكلية المذكورة شرط آخر غير مباحث الادلة والاحكام فيكون مباحث هذا الشرط من مسائل اصول الفقه ايضا كمباحث سائر الشرايط فلا يتحصر الفن في مباحث الادلة والاحكام هـ .

(٤) قوله فهذه القضية الاخيرة التي فيها اشعار بان الضغري ليست من مسائل الاصول لانه علم بالتقواعد فلا بد ان يكون مسأله قضائية كلية لعدم اطلاق القاعدة على الشخصية والجزئية .

(٥) قوله وبطريق الملازمة عطف على قوله بالشكل الاول اي فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بطريق الملازمة هـ كذا الى آخره .

(٦) قوله القياس الموصوف بهذه الصفات الاشارة الى ما في قوله قياس هذا شأنه فاللفظ وان كان مفردا لكن المعنى جمع اذ المراد كون القياس جامع الشرايط الاربعة المذكورة في ركن القياس وكون العلة معلومة بالنص او الاجماع والمناسبة مع الملازمة التأثير وكون القياس جليا وخفيا الى غير ذلك فيصح توصيف الاشارة بلفظ الجمع .

(٧) قوله جميع المباحث المتقدمة اي المباحث المتعلقة باقيود المعتبرة في الدليل والحكم والفعل والفاعل .

(٨) قوله فهنا معنى التوصل اي معنى التوصل القريب بالقواعد الاصول ان لا يكون هذه القواعد خارجة عن القضية الكلية التي هي كبرى

لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويبدل على ثبوت هذا الحكم قياس شأنه هو الضغري ثم الكبري قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دل على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى آخره فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مدرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهنا معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دل على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام .

قوله يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعنى عن احوالهما على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم .

الشكل الاول الذي ثبت به مسائل الفقه بان يكون البعض عين هذه الكلية والبعض من قيودها المعتبرة في الدليل والحكم والفعل او الفاعل .

(٩) قوله الكليتين صفة الادلة والاحكام فالدليل الكلي كسطلق الكتاب ومطلق السنة والدليل الجزئي كهذه الآية او هذا الحديث فيكون الدليل كلما ان يكون ملحوظا في لباس المفهوم الكلي المتناول لكل الافراد فعنى الكلي ما يتناول لكل وللكل وتوصيف القضية بالكلية ايضا بهذا الاعتبار والحكم الكلي مثل الوجوب والحرمة ونحوهما ومثل العكون علة اوسيا ونحوهما على وجه الاطلاق والحكم الجزئي كوجوب الصلوة في هذا الوقت على هذا الرجل .

(١٠) قوله بعضها ناشئة عن الادلة اي منشأها نفس الادلة والقيود والشرايط المعتبرة في دلالتها .

(١) قوله فموضوع هذا العلم قال العلامة في شرحه للشبيه موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وهي التي يلحق الشيء\* اما لذاته كالتعجب للانسان  
اولجزئه كالحركة بالارادة العارضة للانسان بسبب الجبرانية التي هي جزء\* من الانسان اولما يساويه كالضحك له بسبب التعجب فقدم الثلاثة يسمى ذاتية اما الاول فظاهر  
وكذا الثاني والثالث لان جزء الشيء\* منسوب اليه وكنذا ما يساويه والمنسوب الى المنسوب الى الشيء\* منسوب اليه واما العوارض الغريبة فهي ايضا ثلاثة ما يلحق الشيء\*  
لسبب الاعم كالحركة اللاحقة للابيض لسبب ان جسمه اولى بسبب الاعم كضحك العارض للحيوان لسبب انه انسان اولى بسبب العباين كالحرقاء لعلماء بسبب النار وقال السيد السندان  
طريق المتأخرون ان يجعلوا العارض للجزء\* الاعم كالحركة الارادية العارضة للانسان بسبب ان حيوان من العوارض الذاتية التي يبحث عنها في العلوم وهذا ليس بصحيح بل  
الحق ان الاعراض الذاتية ما يلحق الشيء\* لذاته اولما يساويه سواء\* كان جزء\* له او خارجا عنه .

(٢) قوله اذ يبحث فيه عن العوارض ما البحث هو التفتيش والتعدية بن علي تضمن معنى السؤال فقد ينسب الى الذات كما تقدم من قوله يبحث في هذا العلم عن الادلة وقد ينسب  
الى الوصف كهذا القول فالبحث عن الذات يبان ثبوت وصف له وعن وصف يبان ثبوت شيء\* والعوارض جمع العارضة وهي الحالة التي يلحق الشيء\* ويحتمل ان يكون جمع عارض .  
(٣) قوله وهي اثبات الحكم يمكن ان يقول ان وصف الاثبات من عوارض العكس اللاحقة بسبب جزئه لان العكس هو ما نقل الثابتين دفن المصاحف تواترا  
والدلالة والاثبات سبب التواتر ويقال ان العكس كلام الله تعالى ووصف الدلالة سبب الاضافة الى الله تعالى وهي جزء\* في التركيب الاضافي وكذلك الامر في السنة وهي ما  
صدر عن النبي عليه السلام من فعل او قول او تعبير

فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة  
الشرعية وهي اثباتها بالحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة  
فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها الفاء في قوله فيبحث متعلق بجد  
هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتها  
والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطفي على الادلة والضمير في قوله بها  
يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كالاستحسان واستصحاب الحال وادلة المقلد  
والمستفتى وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعه مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد

فالدلالة بسبب صدور عنه عليه السلام وكذلك الحكم  
في الاجماع وهو اتفاق جميع المجتهدين من امة محمد  
عليه السلام في عصره على حكم شرعي فالدلالة بسبب  
الاضافة الى الجميع وكذا الحال في القياس وهو  
تعديته الحكم من الاصل الى الفرع بعله متحدة  
لا تدرك بمجرد اللفظ في الشرع ولكن كان لها اصل  
في الشرع فالدلالة بسبب وجود الاصل للعلم في الشرع  
وان ثبوت الحكم بالدليل فهو ايضا عارض له لجزئه اذ  
الحكم هناك بمعنى اثر خطاب الله المتعلق بالافعال  
كالوجوب والحرمه فالاضافة الى الخطاب المذكور وهي  
من جزء\* التركيب الاضافي هي سبب الثبوت بالخطاب  
والادلة الشرعية كماها خطاب الله تعالى اما بلا واسطة  
او بواسطة ثم المراد بالاثبات الجنس بقرينة الاضافة  
الى الجميع فيصح حمله على الجمع وهو العوارض واصل  
المراد بالبحث هنا البيان بطريق القصد والافالين  
هناك غير منحصر في الاثبات كالمعوم والخصوص  
والاشتراك والاطلاق والتقييد وما يتعلق بها الى غير  
ذلك وكذا المبين في قسم الاحكام غير منحصر في  
الثبوت كالكون عبادة وعقوبة والتعلق بحق الله  
تعالى او العبد الى غير ذلك من مباحث الحكم  
والمحكوم به وعليه .

قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد  
بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعروض الذاتي ما يكون منشأه الذات  
بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة  
تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا\* والمراد بالبحث عن  
الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعاً وعلى انواعه  
كقولنا الامر يقيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العلم يفيد الظن\* وجميع مباحث اصول  
الفقه راجعة الى اثبات الاعراض الذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت  
الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع  
ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام  
بالادلة\* فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام  
ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك\* قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي  
الكسبيات المفترقة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي  
لتقرر في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرض بماليس اثباته  
للحكم ههنا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد

(٤) قوله وما يتعلق بها هذا باعتبار العطف  
والضمير يشتمل على اربعة احتمالات فالعطف اما  
على الاحوال او الادلة وعلى التقديرين الضمير اما  
الى الاحوال او الادلة فيجوز ان يراد به التمثيلات  
والتصورات والاستدلالات .  
(٥) قوله يجب ان يبحث فيه ما وذلك لان القواعد  
التي يتوصل بها الى الفقه بالحكم الاستقراء\* قسمان  
ما يبحث عن احوال الادلة وما يتعلق بها وما يبحث  
فيه عن الاحكام .

(٦) قوله ومتعلقاتها الضمير الى مجموع الامرين لان مجموع الجمع كما ان كل منهما جامع . ونحوه

(٧) قوله يرجع الى الادلة وعلى تقدير ان يرجع الى الاحوال فالتعلق بالاحوال هو التيقود والشرايط المعتمدة في ثبوت تلك الاحوال والادلة ومن ذلك التعريفات والتقسيمات  
والتنزيلات والاستدلالات (٨) قوله وما يتعلق بها هو الادلة المختلفة فيها لا يبعد ان يقال ان المتشابهات مما يتعلق بالادلة وكذلك مشقة الحسن والقيح والتكليف بما  
لا يطاق ومحاطة الكفار ومسائل الراوى وشرايطه واقطاع الخير ومحل الخبر وكيفية السماع والاضبط والتبليغ والظن في الراوى وكذلك مشقة البيان والنسخ ودفع العلة المؤثرة  
والجواب عن ذلك ودفع العلة الطردية ومشقة الانتقال والمعارضة والترجيح والاجتهاد ثم الادلة المختلف فيها كمنهوم المخالفة دليل عند الشافعي لا عندنا وكشرايع  
من قبلنا وقول الصحابي فيما لم يعلم اتفاقهم ولاختلافهم والاجماع المختلف فيه كاجماع من بعد الصحابة فيما روي فيه خلاف الصحابة والاجماع الذي يثبت ثم رجع واحد  
من اهله والاجماع السكوتي والاجماع المركب وهو بالاختلاف في القوانين نفيًا للقول الثالث وكل اجماع في عصره انعقاد قبل الانقراض مختلف فيه حجة عندنا وليس بحجة عند  
الشافعي رحمه الله تعالى عليه والعلة الطردية حجة عندنا لا عندنا والاستحسان وهو القياس الحقي حجة عندنا لا عندنا بعض وكالاتحصاب والتعليل بالنفي والاحتجاج بتعارض الاشياء .  
(٩) قوله وادلة المقلد لا ينبغي ان يبحث عن احوال اداة المقلد انما يكون من اصول الفقه اذا اريد بالتوصل ما يعم المقلد واريد بالفقه العلم بالاحكام  
مطلقاً من غير التقييد بانه من الادلة الاربعه او غيرها وبحث لم يذكر في هذا الكتاب احوال اداة المقلد لا يناسب ذكرها ههنا .  
(١٠) قوله وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعه مما له مدخل ام والاظهر ان يقال مما يتعلق بالاربعة مما له مدخل ام ووجهه ظاهر .

(١) قوله ونحوه وهو مذکور في قولنا فيما سبق ومسائل الراوي الى قولنا والاجتهاد والظاهر ان البحث عن مخاطبة العكفار بالشرائع مماه مدخل في الاثبات اذله مدخل في اعتبار العموم والخصوص في النصوص . (٢) قوله وهي كونها مثبتة للاحكام قال المصنف في الباب الثاني من الركن الاول وهو في الكتاب ان موجب الامر الاباحة عند بعضهم والتدب عند بعضهم والوجوب عند الاكثر وايضا قال في اول هذا الباب اللفظ المفيد للحكم الشرعي ما خبرا وانشاء واخبار الشرع اكد لانه اول على الوجود وقال في هذا الباب في فصل النهي ان النهي عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر يقتضي القبح لعينه اتفاقا والقبيح لعينه باطل والنهي عن الشرعيات كالصوم والبيع يقتضي القبح بغيره ولاشك ان الحرمة لازمة للقبح شرعا فهذه الباحت صريحة في ان الامر من الكتاب يثبت الوجوب والنهي يثبت الحرمة وقال في التقسيم الاول في فصل الخاص ان الخاص يوجب الحكم قطعا وقال في فصل حكم العام ان العام عندنا وعندنا في رحمة الله تعالى عليه يوجب الحكم في كل ما يتناولها فامثال هذه الباحت صريحة في ان الكتاب يثبت الحكم وقال في ركن السنة والاحكام التي ذكرت في الكتاب ثابتة ههنا فهنا في معنى قوله ان الامر والنهي والعام والخاص من السنة ما فاداه هذه الامور في العكس فلم ان كون الكتاب والسنة مثبتين لاحكام مذکور في العام كيجوز الاجماع والقياس مثبتين لها . (٣) قوله ومنها ما ليست بمبحوث عنها اى البحث عنها ليس مقصودا اصليا في الفن . (٤) قوله ككونها عامة اللفظ وتناولها جميع الافراد له مدخل في ثبوت الحكم في حق الجميع . (٥) قوله او مشتركة قيل ان الاشتراك لا مدخل له في اثبات الحكم لانه نوع يوجب الاجمال والتوقف الى البيان . (٦) قوله او خبر واحد هذا الوصف لا مدخل له في الاثبات بل يوجب النقصان في الدلالة فينبغي ان يقال او خبرا مشهورا او يقال او خبر واحد كان مشهورا بالرواية فذلك الوصف هو الذي له مدخل في الاثبات (٧) قوله وامثال ذلك ككونها عبارة او اشارة وكونها حكما او مفسرا وكونها حقيقة او مجازا مشهورا . (٨) قوله ومنها ما ليس كذلك كقواعد القرآنية ٤٧ وكون الآية مكية او مدنية وكون الحديث قدسيا او غيرهم وكون النص واردا في الرحمة والعذاب وكقواعد الصرف والتحو وكون اللفظ صحيحا او معتلا وكونه

ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للدلالة ثلاثة اقسام : منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل في حقوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونها ثلاثيا او رباعيا قديما او حادثا او غيرها \* فالتقسيم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم \* والتقسيم الثاني يقع اوصافا وقويدا لموضع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو الفكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام ايضا : الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة \* والثاني ما يكون له مدخل في حقوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه \* والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم \* والثاني اوصافا وقويدا لموضوع تلك القضايا \* وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكاة الصبي عبادة واما الثالث من كلال القسامين فمبعض عن هذا العلم وعن مسائله ويلحق

قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا مدخل لها في حقوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للدلالة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحديث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفرداته او رباعية معرفة او مبنية الى غير ذلك مما لا يدخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحسنه وتركيبه وبساطته .

معبدا او مبينا منصرف او غير منصرف وكقواعد علم المعاني من كون اللفظ فصيحاً او لا بلوغاً او لا . (٩) قوله فالتقسيم الاول الخ فان قلت ان القسم الاول واحد وهو الكون مثبتا فمعنى الجمع في قوله يقع محمولات قلنا ان الاثبات يتناول المتعدد من الاجناس والتدب والتحرير والعكرامة والاباحة قيل ان القسم الاول لا يلزم ان يكون محمولا كما يقال ان هذا الحكم ثابت لانه حكم كان القياس مثبتا له فهو ثابت فالكبرى من مسائل ان هذا العلم على ما قال المصنف رحمه الله تعالى عليه والاثبات ليس محمولا فيها بل هو من القويد . (١٠) قوله او اوصافا وقويدا والقياس يجوز ان لا يكون وصفا كما يقال الحديث يوجب العلم القطعي اذا كان خبرا مشهورا والعلم الظني اذا كان خبرا واحدا (١١) قوله لموضع اه قد يتعلق القويد في اللفظ بالمحمول ولكنه في المعنى قيد للموضوع كالمثال المذكور كانه قيل الحديث الذي هو خير مشهور يوجب القطع كقولنا الخبر الذي يرويه الواحد والافق بقوله او خبر واحد ان يقال النص الذي هو خبر واحد . (١٢) قوله وقد يقع موضوعا والافق لما تقدم لفظ الجمع . (١٣) قوله كقولنا العام الاول ان يقال عموم اللفظ يوجب عموم الحكم قطعا لان المثال للقسم الثاني انه هو لعموم دون الموصوف به . (١٤) قوله ونحوه عطف على الصبي والضمير له فتحو الصبي والمجنون والريق والمعتمود والسنة الى غير ذلك من الموصوفين بالعوارض الساموية والارضية او عطف على غير ذلك وككونه حكما بالعلم والسببية والشرطية والعلامة . (١٥) قوله والثالث ما لا يكون الظاهر ان الحصر كما يفهم من تعريف المسند اليه بلام الجنس غير مستقيم لان قولنا ثبوت العزم بالدليل القطعي وثبوت الواجب بالدليل الظني وكذلك قولنا ثبوت الحرام بالقطعي ثبوت المكروه بالظني من مسائل هذا العلم في قسم الاحكام وليس الثبوت الذي من العوارض الذاتية للاحكام مبحوث عنه في علم الاصول محمولا فيه بل هو موضوع فيه . (١٧) قوله والثاني اوصافا فان قلت هذا من باب العطف على معمولي العالمين المختلفين بعاطف واحد من غير ان يتقرر المجرور وذلك غير جائز قلنا ان الثاني ليس عطف على الاول بل على المستتر العائد اليه من غير ان يكتد بالمتنصل لوجود الفصل بالخبر فتحير الكلام هكذا فالاول يكون هو الثاني محمولا او اوصافا على ان النشرين على ترتيب الفين . (١٨) قوله كقولنا الحكم المتعلق اماثلة نشر على ترتيب اللف . (١٩) قوله لا يثبت بالقياس وكذلك العقوبة لا يثبت بخبر الواحد لما فيه شبهة من جهة الراوي وماتندري بالشبهة لا يثبت لما فيه شبهة . (٢٠) قوله فيمبعض العزل فصل الشئ وقطعه عن شئ كذا في كثير اللغات فالمعزل اما مصدر ممي فالباء الاصلاق والاصق الشئ بالعزل ان يقع عليه فعل العزل فيكون معزولا واما اسم مكان فالباء ماثمها في نحو جئت بالمسجد في افادة النظر فية بمعنى متعلقة بالفعل المقدر من جنسه اى بمعزل يعزل عن هذا العلم ويحمله فيه لان الاسم اسم الزمان والمكان والآلة ليس يعمل على ما قالوا فكما ان المعزل يطلق على محل وقع فيه العزل كذلك يطلق على مكان يجعل فيه المعزول بعد العزول والمراد المعنى الثاني ومعنى الكون بالمعزول انه لا يكون موضوعا ولا محمولا ولا قيادا في احداهما في شئ من مسائل الاصول (٢١) قوله ويلحق به ما العطف اعمالي قوله يبحث فالتعريف المذكور بعلم الاصول كما يتضح ان يبحث فيه عن الدلالة كذلك يقضى ان يبحث عن الاحكام فكل من طائفتي المباحث يتوصل به الى الفقه واما على فبحث على ان التعريف غير ملحوظها فالعطف عليه في الحقيقة كون التعريف مقتضيا للبحث عن الادلة فحينئذ ون الضمير المجرور في قوله ويلحق به ارجع الى ما يرجع اليه المجرور في قوله يبحث فيه فبحثت الاحكام وما يتعلق بها خارجة عن علم الاصول ملحقة بالنسبة بين موضوعه وهو الادلة وبين موضوع تلك المباحث وهو الاحكام وما يتعلق بها .



(١) قوله وعما يتعلق به كل من الضميرين يصلح ان يرجع الى الحكم او الوصول فلكل من الحكم والمحكوم والمحكوم به وعليه تعلق بالآخر .  
(٢) قوله اي عن احوال ام الحاجة الى ذلك التقدير اذ ليس في البحث معنى بأبي الاضافة الى ذوى الاحوال ويقتضى الاضافة الى الاحوال فهو في اللغة التفتيش وفي الاصطلاح اثبات النسبة الثبوتية او السلبية بالدليل او التثنية ونسبة الكل على السواء .

(٣) قوله واعلم ان قوله يجوز ان يرجع الضمير الى فخر الاسلام على ان هذه العبارة مقولة عن اصوله .  
(٤) قوله بعد مباحث الادلة لان العلم بالمدلول بعد العلم بالدليل ولان الدليل خطاب الله تعالى عليه والحكم اثره ولان الكتاب نزل اولاهم بعد التبليغ ثبت الحكم .

(٥) قوله فان اصول الفقه اعني ان اللفظ بحسب اللغة انما يجري على الادلة الاربعة دون الاحكام فالاصطلاح المناسب لذلك ان يكون اللفظ بمعنى العلم الباحث عن احوال الادلة المذكورة على انها تسمية العلم باسم موضوعه واما اذا كان بمعنى العلم الباحث عن احوال الادلة والاحكام فليس بهذه العنابة وان كان من تسمية العلم باسم جزء موضوعه فان قيل كما ان اللفظ يجري بحسب اللغة على الادلة كذلك يجري على المسائل المتعلقة بالاحكام فانها امر يتوصل بها الى الفقه فكانت اصول الفقه قلنا نعم لكن كذلك يطابق باعتبار اللغة على المسائل الباحثة عن الادلة فانه نسبة باعتبار كل من المسائل وموضوعها في صورة يكون اللفظ اصطلاحا في العلم بالاحكام .

(٦) قوله مسائل قليلة اراد اللغة الاضافية اي قليلة بالنسبة الى مسائل ادلتها لكنها كثيرة في نفسها حتى يصح اطلاق جمع الكثرة عليها كلفظ المسائل واللواحق .

(٧) قوله موضوع المنطق التصورات لعل المراد بالتصورات التصورات وبالتصديقات المصدق بها والا فالباحث في المنطق عن الكليات الخمسة وما يتركب منها من التعريفات وعن القضايا وما يلتم منها من الحجج والاقضية وكل ذلك معلومات وليست يعلم وذكر التصديقات على سبيل الاستطراد اذ لا يقابل ذكر الماهيات الا التصورات والنسبة باعتبار ان البحث عن التصورات بطريق الاصلية من حيث انها مفيدة وعن الماهيات بطريق التبعية من حيث انها مفيدة والبحث الاول كثير والثاني قليل .

(٨) قوله من حيث انها موصلة الضمير الى التصورات والتصديقات بارادة المعنى الحقيقي على وجه الاستخدام ويجوز ان يكون الاستناد الايصال الى الضمير مجازا عقليا من توصيف

المعلوم بحال العلم . (٩) قوله لم يعد مباحث الحكم وذلك على وجوه الاول انه لم يترك اصلا والثاني انه ذكرت لافادة انها ليست من الاصول والثالث انه ذكرت مع السكوت عن انها من الاصول اولا واختيار المعنى هو الوجه الثالث . (١٠) قوله هو الاحتمال الاول وهو ان موضوع علم الاصول الادلة والاحكام والمراد باللاحق التأخير دون الذكر على سبيل التبعية بان كان مباحث الاحكام خارجة عن الاصول .

به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام \* والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن احوال الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول

قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد اورسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاص فتركب منها حد اورسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية او عكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالمجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخلا في الايصال \* وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لايجد وان كان مركبا من الجنس والفصل يعد وان كان له خاصة لازمة بيينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور من حيث انه الموصل بان يقال ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لاننا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضى الاصلية والاستقلال

وقوله (١٠) قوله هو الاحتمال الاول وهو ان موضوع علم الاصول الادلة والاحكام والمراد باللاحق التأخير دون الذكر على سبيل التبعية بان كان مباحث الاحكام خارجة عن الاصول .

(١) قوله فان اريد بالحكم الخ ظاهر هذا الكلام يدل على الفرق بين الخطاب واثره لقدم الاول دون الثاني وثبوت نفس الثاني بالادلة وعلم الاول دون نفسه وذلك غير سديد فان الوجوب او الحرمة وهو الاثر لازم للايجاب او التحريم وهو الخطاب غير منفك عنه فيلزم من قدم الخطاب قدم الاثر ومن حدوث الاثر حدوث الخطاب وايضا كما يثبت بالادلة العلم بالخطا - كذلك يثبت بها العلم بالاثم وكما يمتنع ثبوت نفس الخطاب بها يمتنع ثبوت نفس الاثر بها.

(٢) قوله فالمراد بثبوته ام معناه ان كون الخطاب قديما بأى ان يثبت نفسه باذلة الاربعه لا يقال ان الكتاب قديم فانه كلام الله تعالى عز وجل ذكره وثبوت القديم يجوز ان يكون قديما كما ان ثبوت صفات الله تعالى بذاته وهو قديم بالذات والصفات لاننا نقول ان الدليل لنا انما هو الكلام اللفظي الذي يتركب من الحروف والحركات والسكنات التي

يتقدم المتقدم منهما عند وجود المتأخر فلا شك في حدوثه وانما القديم هو الكلام النفسى وايضا المعنى ان القديم بأى ان يثبت بمجموع الاربعه وجواز الثبوت بالبعض لا يستلزم جواز الثبوت بالمجموع. (٣) قوله ثبوت علمنا اراد بالعلم الاعتقاد مطلقا وان لم يصل الى حد اليقين فيتناول غلبة الظن وهي الثابت بالقياس دون التمين (٤) قوله وبالبعض لا ولو اريد انه لا يصح ثبوت العلم بالحكم بالقياس فلواريد بالعلم مطلق الاعتقاد وان كان ظنيا فليس الامر كذلك ولو اريد بالعلم القطعي يعم انه لا يثبت بالقياس ولكن المراد بما قيل ان اثر الخطاب يثبت بالادلة ان الاعتقاد بالاثم وان كان ظنيا يثبت بهما ولو اريد انه لا يصح ثبوت نفس الامر بالقياس لانه قديم والقياس حادث ولا اختصاص لذلك بالقياس اذ السنة والاجماع ايضا ليسا بقدمين فلا يتصور فيهما اثبات التقدم.

وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعه ثبوت علمنا به بتملك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعه صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت لغلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لامثبات فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازى معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا.

(٥) قوله مثلا اشارة الى ان مثل الوجوب والحرمة لا يثبت بغير القياس ايضا كالجزم الذي دون المشهور وكالعلم المخصوص بالبعض من الكتاب او السنة المشهورة.

(٦) قوله كما قيل اه هنا القول انما يوافق ما قال في احد الجزئين وهو اني الاثبات دون الجزء الآخر وهو الاظهار فهذا غير اثبات غلبة الظن اذ الاظهار قد يكون افادة اليقين كبيان المحمل واثبات غلبة الظن قد يكون مع الحفاء كما في الاستحسان ثم هذا القول لا يجري في خبر الواحد ما قيل اذ ما قيل ان خبر الواحد مظهر لامثبات.

(٧) قوله فيكون المراد بالاثبات الخ والاظهر ان يقول فيكون المراد بالثبوت لان المذكور في قوله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة انما هو الثبوت دون الاثبات وايضا الاظهر ان يقول المراد بالحكم غلبة الظن به لان هذا المعنى انما هو مراد به لا بلفظ الاثبات فانه باقى في معناه اذ افسدنا اثبات الحكم بالثبوت غلبة الظن.

قوله فان اريد بالحكم هذا كلام لاحاصل له لان الادلة الشرعية معارف وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلة الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه .

توضيح ٧

(٨) قوله وان نوقش اه اذا قيل ما ثبت بهذه الادلة واريد في البعض من الادلة كالحكم من النص ما ثبت نفسه وفي البعض الآخر ما ثبت

غلبة الظن به فلذلك اما بان يراد بالضمير اولا نفس ما يعود اليه وثانيا غلبة الظن به واما بان يراد به نفس في صورتين وتعتبر غلبة الظن في الصورة الثانية واما بان يكون الاستناد في الاولى استناد الى ما هو له وفي الثانية استناد الى غير ما هو له فالجميع بين الحقيقة والجواز في اللفظ الواحد انما هو على الوجه الاول واما على الوجه الثاني فلا يجمع فيه بينهما واما الوجه الثالث فالجميع بينهما في الاستناد دون اللفظ.

(٩) قوله اثبات العلم وهو اهم من اليقين كما في غير القياس ومن الظن كما هو فيه .

(١٠) قوله او غلبة الظن بمعنى ما هو فوق مرتبة الشك فيتناول القسمين .

(١) قوله وقعت في مباحث الموضوع والمسائل او مسائل الادلة فقط ومسائل الاحكام مذكورة على انها من التوابع والواحق.

(٢) قوله التي لا يستغنى صفة للمباحث او البعض لانه في معنى الجمع.

(٣) قوله قد يكون له اكثره يعني ان الاكثر ان يكون موضوعات العلوم واحدا والمراد الواحد النوعي وهو المفهوم الكلي المتناول للكثرة كالموصل الى العلم في المنطق كالعلم العربي في النحو وفعل العباد في الفقه اذ لا شيء من موضوعات العلوم واحدا شخصيا فالاكثر من الواحد ان يكون جملة ما يبحث عن احواله ملحوظ في ضمن المفهومين الكليتين او المفهومات الكلية.

(٤) قوله ونحوها كالاغذية والامكان والازمان والماء والهواء والسن والخراج الى غير ذلك

(٥) قوله وهذا غير صحيح اي ما ذكره القوم من حيث انه مطلق وغير مقيد وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى غير صحيح حيث يدل على جواز تعدد الموضوع وان لم يكن المبحوث عنه اضافة واحدا من المتعددين الاخر منه اولى تقدير ان يكون المبحوث عنه الاضافة وان لم يكن ماله مدخل في المبحوث عنه ناشئا عن احد المضافين وفي التلويح اشارة الى ان معنى اطلاق الكثرة حيث يتناول ما فوق الاثنين غير صحيح وفيه نظر لان المبحوث عنه في العلم قديكون اضافة بين اكثر من شيئين كصحة بدن الادمي بنوع مخصوص من الدواء في كبر السن او الصغر في مكان كذا في زمان كذا ويكون لعوارض كل من ذلك مدخل في مبحوث عنه كما في المثال المذكور فيكون كل من هذه الامور موضوعا فالظاهر ان بعد وجود الشرائط المذكورة لا يكون فرق بين الاثنين والاكثر.

(٦) قوله ان كان اضافة شيء الى ان كان صفة اضافة للشيء يحصل له بالقياس الى آخر اذا المعنى ان كان سببا لاضافة شيء الى آخر والمراد صفة تصدر عن شيء يتعلق بشيء آخر كاثبات الدليل للحكم فهو سبب لصحة ان يقول هذا دليل الحكم وكذا ايصال الحد الى تصور المحدود وسبب لصحة ان يقول هذا حد لهذا المحدود.

(٧) قوله وقد يكون بعض العوارض عطف على قوله ان كان اضافة الخ فالمعطوف عليه وان كان ماضيا لفظا لكنه مضارع معنى فيحسن العطف بوجود التناسب فذلك كالاتبات في علم الاصول فمن العوارض التي لها مدخل في الاثبات ان يكون التعليل فانه اصل في الشرع وهو ناش من الدليل اي القياس ومنها ان لا يكون الحكم من العقوبات وهو ناش من الحكم فكل من الدليل والحكم موضوع في الاصول وكذلك الايصال في المنطق بعض عوارض الحدود كالاشتغال على جميع الذاتيات له مدخل في الايصال الى كنه الحقيقة وكذلك بعض عوارض الماهية ككونه موجودا له مدخل في ذلك اذا المدوم ليس له حقيقة على ما قالوا.

واعلم اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثهما التي لا يستغنى المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن \* منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالتب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر في موضوع هذا العلم كالمضافين

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

(١) قوله وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة الخ الالم في الاضافة للمعد اي اضافة كانت لوارض كل من المضافين مدخل فيها فاذا لم يكن المبحوث عنه تلك الاضافة قائما ان لا يكون اضافة اصلا او يكون اضافة لا يكون لوارض احد الطرفين مدخل فيها قائما ان يكون بعوارض الطرف الآخر مدخل اولاً يكون فلا يكون المبحوث عنه اضافة الى آخر اصلا قيل كعلم النحو فان المبحوث عنه فيه احوال او آخر الكلمة من الاعراب والبناء وانواعها وهذا ليس باضافة شيء الى شيء فانه ليس الاعراب فعلا يصدر من الكلمة ويتعلق بشيء آخر وقيل كعلم الفقه الباحث عن احوال المتعلقة بالافعال من الوجوب والحرمة والصحة والفأ الى غير ذلك وقيل كعلم المعاني الباحث عن فصاحة الكلام وبلاغته يرد على الاول ان الاعراب اثر العامل المتعلق بالمعمول فكان كالاتيات في الاصول فوضوح النحو العوامل والمعمولات وعلى الثاني ان وجوب الطهارة اثر لارادة الصلوة مثلا ووجوب الصلوة اثر للوقت وكذا الصوم ووجوب الزكوة اثر للنصاب ووجوب الحج اثر للبيت والاستطاعة وصحة البيع اثر للملك البائع وفعلة الخالي عن الشرائط الفاسدة اثر عدم شيء من ذلك هلم جرا وكل حكم من الاحكام اثر بشيء يتعلق باخر فالمبحوث عنه في الاصول فالموضوع في الفقه مجموع المؤثر وما يتعلق به الاثر من الافعال وعلى الثالث ان البلاغة عبارة عن الهيئة المخصوصة المتعلقة بالكلام يقتضيها المقام والحال فهو ايضا كالاتيات فوضوح علم المعاني مجموع الاحوال والتراكيب والعبارات واما القسم الثاني وهو ما يكون اضافة يكون بعوارض احد الطرفين واما له مدخل فيها دون الطرف الآخر والقسم الثالث وهو ما يكون اضافة لا يكون بعوارض شيء من الطرفين فيها مدخل فلا يكاد ان يوجد لهما مثال بل يمكن الاستدلال على بطلانها بقيت الاضافة المذكورة عبارة عن اثر احد الطرفين المتعلق بالطرف فنسبة الاثر في حد ذاته الى ذلك المؤثر وغيره سواء فلو لم يكن في ذلك المؤثر ما يقتضى وجوده اولم يكن في غيره ما يقتضى عدمه يلزم الترجيح بلا مرجح وكذلك الكلام في تعلق الاثر في الطرف الآخر فهذا ان مقتضيان في الطرفين احوالهما العارضة لهما التي لها مدخل في تلك الاضافة

(٢) قوله اشياء كثيرة اراد بالجمع ما فوق الواحد فيلزم نفي التعدد رأسا.

(٣) قوله لان اتحاد العلم اراد باتحاد العلم كونه شيئا واحداً غير متعدد باختلاف تعدده من ذكر احد المتلازمين وارادة الآخر واراد باتحاد المسائل واختلافها المجانسة وعدمها وهي باتحاد الموضوع نوعا فيكون موضوعات الكل داخلة تحت مفهوم واحد فجميع من المسائل انما يكون علما واحداً عند اتحاد الموضوع فلو تعدد الموضوع يتعدد العلم بحسبه.

(٤) قوله فاختلف الموضوع اه لا بد من تخصيصه اما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة فيها لعوارض كل من الطرفين لانه قد حكم المصنف رحمه الله تعالى عليه باتحاد العلم عند ذلك ثم اورد ههنا في التلويح اعتراض هو انه لو اريد باختلاف المسائل مجرد التعدد والتكثير فذلك لا يوجب اختلاف العلوم فكل علم واحد يتعدد مسائله ولو اريد عدم تناسبها فتكثر الموضوعات لا يوجب عدم التناسب بين المسائل وبما ذكرنا ظهرا ان المراد باختلاف المسائل عدم المجانسة باتحاد الموضوع الذي لازم لاختلاف الموضوع وتعدد مستلزم لاختلاف العلوم قطعا يندفع ذلك الايراد وما قال ان مسائل الهندسية مختلفة باختلاف الموضوعات وهي الخط والسطح والجسم التعليمي مع ان المجموع علم واحد فنقول في جوابه ان موضوع علم الهندسة المتدار والامور الثلاثة من اقسامه كما ان موضوع علم الاصول الدليل

وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلفه انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلفها فاختلف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح حينئذ على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيان فعل المكلف والمقدار وما اوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود.

قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة في الموضوع قد لا يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لامن حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعالية والمعاولية والوجوب والامكان والقدم والمحدث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم

(٥) قوله وان اريد بالعلم الواحد اي لو اريد نقض القاعدة المذكورة بان يقول المراد بالعلم الواحد الذي فرض له موضوعات متعددة ما وقع الاصطلاح على كونه واحدا وذلك جائز اذ لا مناقشة في الاصطلاحات فيجوز تعدد الموضوع فنقول في الجواب ان هذا الاصطلاح امر جديد فلا اعتبار له الى حيث ينتقض به القاعدة المقررة عند الحكماء اذ لو اعتبر مثل ذلك فكل احد ان يصطلح مثل ذلك فيلزم الاتقاض بقوله كل رجل هف. (٦) قوله وما اوردوا لا يخفى ان هذا النظر مسلم عند المصنف رحمه الله تعالى عليه داخل في ضابطة جواز تعدد الموضوع عنده لان المبحوث عنه في علم الطب تأثير الادوية في بدن الانسان بافادته للصحة والفساد فالتأثير المذكور اضافة بينهما لعوارض كل منهما مدخل فيه فظاهر ان كل بدن الانسان لا يصح بان دفاع مرض الاحق بسبب كثرة البردة بهذا الدواء الحار بل انما يصح ما حقه هذه العارضة وما غلب عليه الحرارة لا يصح به بل يفسد وظاهر ان الادوية الباردة لا ينفع المرض المذكور فقد ثبت مدخل بعض عوارض كل من الطرفين في المبحوث عنه فالتأثير المذكور في الطب كالاتيات في الاصول فكما ان موضوع الاصول الادلة والاحكام فكذلك موضوع الطب الادوية والابدان بلافات في اعيان الجواب من ذلك بعد تسليم خروجه عن الضابطة المذكورة. (٧) قوله فجوابه ان البحث اه ويمكن التقرير بوجه آخر فنقول ان البحث عن الابدان انما هو من حيث الادوية ينفع بعضها ويضر البعض يصلح بعضها ويفسد البعض ويمكن اجراء كالاتي يرين في الادلة والاحكام وفيه ظاهر فينبغي ان يكون موضوع الاصول ايضا اما الاحكام او الادلة دون المجموع هف. (٨) قوله وله معنيان الضمير للذكر والافعال ان يكون للحيثية فينبغي ان يقول ولها معنيان ثم الظاهر ان يكون الحصر مبنيا على الاصطلاح والا فيجوز ان يكون الحيثية علة للموضوع او شرطا لها او عارضة للموضوع عهنا لان اللفظ يدل على المدخل ولكل من ههنا الامور مدخل في الموضوعية. (٩) قوله احدهما ان الشيء وهذا النظر ما قال المنطقيون ان الموضوع المشروط بشرط الوصف مجموع ذات الموضوع ووصفه حتى ان ضرورة الثبوت والسلب انما هي بالنظر الى المجموع فيصدق بهذا الاعتبار كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتباً واما اذا نسب الضرورة الى الذات فقط فيكذب.

(١) قوله كالموحدة والكثرة قبل تدبيره في المدومات والجواب بان الوجود اعم من لوجود المارحي والذهني غير حاسم للشبهة اذا المدومات من غير اعتبار وجودها في الذهن في حد ذاتها تجري فيها الوحدة والتميز. (٢) قوله ونحوها كالوجوب والامكان والقدم والحدوث والتجرد والاتجر دو العلية والمعلولية والجوهرية والعرضية الى غير ذلك. (٣) قوله ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية تيل فكيف ما في بحث علم الكلام عن الوجود وقد اعتبر الوجود داخلاً في الموضوع على ما قال المصنف رحمه الله تعالى ويمكن الجواب بان مسائل الكلام طائفتان مباحث الوجود والعدم فذات الوجود من غير ملاحظة وصف الوجود معه موضوع في تلك المباحث ومباحث الوحدة والكثرة وغيرها من عوارض الوجود فذلك الوجود مع وصف الوجود موضوع فيها مع الوجود اعتباراً انه مبحوث عنه وانه داخل في وصف الموضوع فباستمرار الاول غير داخل وباستمرار الثاني غير مبحوث عنه لكن يلزم حيث ان يكون موضوع الكلام متمم الجزاء وهو ذات الوجود والكل وهو مجموع الذات والوصف لكن لما لم يكن اتصالاً وتغيرية بين الكل والجزء لم يعد ذلك من التعدد في العرف الا ترى ان موضوع المنطق الموصل الى العلم بغير الحاصل قيل ذلك الاتصال وكثير من مباحثه راجعة الى الاجزاء كالكليات الخمس والقضايا الموضوع فيها الاجزاء وبعض المباحث راجعة الى الكل وهو المعروف والحجة فقوالوان الموضوع في المنطق هو الموصل وام يقولوا انه الموصل واجزائه امدم الاعتداد بغيره الكلي والجزء (٤) قوله لا ما يبحث عنه الخ لو اريد ان يبحث عن الشيء او عن اجزائه ينفي موضوعية ذلك الشيء فليس الامر كذلك لان **٥٢** التعريف الموضوع انه ما يبحث في العلم عن

كالموحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه ولا يبحث عن الشيء او عن اجزائه غير لازم في موضوعيته فلا ثبت المطع على ان الموضوع في موضوعه او جزئيه واثبتنا احدهما للغير فهذا في المعنى اثبات ثبوت احدهما للغير فمرجع البحث البحث عن عوارضه الذاتية وقد يستدل على ذلك بوجه آخر يقال ان جزاء الموضوع لا يكون مبحوثاً عنه لان الموضوع ما يحكم بثبوت الغير له بشرط ان يكون هذا الغير خارجاً عنه عارضاً له والمبحوث عنه ما يحكم بثبوت الغير بشرط ان يكون الغير مبحوثاً يكون هذا الامر الثابت له خارجاً عنه عارضاً له فلو كان الموضوع او جزئيه مبحوثاً عنه يلزم كون الشيء او جزئيه خارجاً عنه هه لا يقال فيكونا مبحوثاً عنهما بالقياس الى موضوع آخر لا نقول الكلام في موضوع ليس للعلم موضوع آخر غيره فوجود موضوع آخر خلاف الفرض. (٥) قوله او عن اجزائه اراد ان الجزاء الموضوع ماله مدخل في الموضوعية بان يكون عروض الاحوال الثبته له باعتباره.

(٦) قوله فانه يمكن ان يكون اه وذلك كما ان للانسان اعراضاً باعتبار اصل البنية وعدم العظام والاعصاب والعروق واحوالاً باعتبار الصحة والمرض ونوة البدن وضعفه واوصافاً باعتبار تحاسن الاخلاق وقبائرها واحكاماً باعتبار صحة الاعمال او فسادها ووجوبها وحرمتها فباستمرار النوع الاول موضوع علم اثر شبح وباعتبار الانسان الصنف الثاني موضوع علم الطب وباعتبار الثالث موضوع علم التصوف وباعتبار الرابع موضوع علم الفقه.

(٧) قوله والواقع خلافه ذلك المخالفة على وجهين ماهو باعتبار كل واحد من الجزئين و ماهو باعتبار احد الجزئين فعلى الاول لا بد ان يبحث فيهما عن الحيثيتين ولا يبحث عن العوارض اللاحقة لاجلها وعلى الثاني لا بد من احد الامرين اما البحث عنهما واما عدم البحث عن العوارض بسببهما واما كان عدم البحث عن تلك العوارض في حيز المنع كان ارادة المعنى الثاني اولى ثم قد ذكر في التلويح ههنا اعتراض وهو ان الحيثية المذكورة في الموضوع ومنها قد لا يكون من الاعراض المبحوث عنها وقد يكون منها والاص جعل الاولى جزء من الموضوع والثانية بياناً للاعراض المبحوث عنها ولقائل ان يقول لانهم ان الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعية بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي يلحقه من تلك الحيثية والقسم الثاني ايضا قيد للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيان الاعراض المبحوث عنها فتقول ليس في كلام المصنف ما يدل عن ان القسم الاول جزء الموضوع والثاني بيان المبحوث عنه بل معناه الصريح ان اللفظ قد يقصد به المعنى الاول وقد يقصد به المعنى الثاني ولو سلم فمقصوده من الجزئية ان يكون لها مدخل في عروض الاحوال المبحوث عنها فلا معنى لمنع ذلك بعد تسليم القيدية بهذا المعنى اذا التزاع انما هو في اللفظ فاهم يسوونه قيدا فالمصنف رحمه الله تعالى جزأ ومناهما واحد وايضاً لوجه لمنع الثاني ان بيان المبحوث عنه بعد تسليم انه قيد للموضوع لان معنى القيدية احد الامرين المدخل في عروض المبحوث عنه فيه للموضوع وبيان المبحوث عنه لاسيما الى الاول والا فيكون لعروض المبحوث عنه للموضوع مدخل في نفسه فهل هذا توقف الشيء على نفسه فيلزم الامر الثاني.

عوارضه الذاتية اذ لم يذكر في التعريف انه لا يبحث عنه او عن اجزائه وايضا لم يذكر فيه ما يستلزم ذلك ولو اريد ان يبحث عن الشيء او عن اجزائه غير لازم في موضوعيته فلا ثبت المطع على ان الموضوع في موضوعه او جزئيه واثبتنا احدهما للغير فهذا في المعنى اثبات ثبوت احدهما للغير فمرجع البحث البحث عن عوارضه الذاتية وقد يستدل على ذلك بوجه آخر يقال ان جزاء الموضوع لا يكون مبحوثاً عنه لان الموضوع ما يحكم بثبوت الغير له بشرط ان يكون هذا الغير خارجاً عنه عارضاً له والمبحوث عنه ما يحكم بثبوت الغير بشرط ان يكون الغير مبحوثاً يكون هذا الامر الثابت له خارجاً عنه عارضاً له فلو كان الموضوع او جزئيه مبحوثاً عنه يلزم كون الشيء او جزئيه خارجاً عنه هه لا يقال فيكونا مبحوثاً عنهما بالقياس الى موضوع آخر لا نقول الكلام في موضوع ليس للعلم موضوع آخر غيره فوجود موضوع آخر خلاف الفرض. (٥) قوله او عن اجزائه اراد ان الجزاء الموضوع ماله مدخل في الموضوعية بان يكون عروض الاحوال الثبته له باعتباره.

(٦) قوله فانه يمكن ان يكون اه وذلك كما ان للانسان اعراضاً باعتبار اصل البنية وعدم العظام والاعصاب والعروق واحوالاً باعتبار الصحة والمرض ونوة البدن وضعفه واوصافاً باعتبار تحاسن الاخلاق وقبائرها واحكاماً باعتبار صحة الاعمال او فسادها ووجوبها وحرمتها فباستمرار النوع الاول موضوع علم اثر شبح وباعتبار الانسان الصنف الثاني موضوع علم الطب وباعتبار الثالث موضوع علم التصوف وباعتبار الرابع موضوع علم الفقه.

(٧) قوله والواقع خلافه ذلك المخالفة على وجهين ماهو باعتبار كل واحد من الجزئين و ماهو باعتبار احد الجزئين فعلى الاول لا بد ان يبحث فيهما عن الحيثيتين ولا يبحث عن العوارض اللاحقة لاجلها وعلى الثاني لا بد من احد الامرين اما البحث عنهما واما عدم البحث عن العوارض بسببهما واما كان عدم البحث عن تلك العوارض في حيز المنع كان ارادة المعنى الثاني اولى ثم قد ذكر في التلويح ههنا اعتراض وهو ان الحيثية المذكورة في الموضوع ومنها قد لا يكون من الاعراض المبحوث عنها وقد يكون منها والاص جعل الاولى جزء من الموضوع والثانية بياناً للاعراض المبحوث عنها ولقائل ان يقول لانهم ان الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعية بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي يلحقه من تلك الحيثية والقسم الثاني ايضا قيد للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيان الاعراض المبحوث عنها فتقول ليس في كلام المصنف ما يدل عن ان القسم الاول جزء الموضوع والثاني بيان المبحوث عنه بل معناه الصريح ان اللفظ قد يقصد به المعنى الاول وقد يقصد به المعنى الثاني ولو سلم فمقصوده من الجزئية ان يكون لها مدخل في عروض الاحوال المبحوث عنها فلا معنى لمنع ذلك بعد تسليم القيدية بهذا المعنى اذا التزاع انما هو في اللفظ فاهم يسوونه قيدا فالمصنف رحمه الله تعالى جزأ ومناهما واحد وايضاً لوجه لمنع الثاني ان بيان المبحوث عنه بعد تسليم انه قيد للموضوع لان معنى القيدية احد الامرين المدخل في عروض المبحوث عنه فيه للموضوع وبيان المبحوث عنه لاسيما الى الاول والا فيكون لعروض المبحوث عنه للموضوع مدخل في نفسه فهل هذا توقف الشيء على نفسه فيلزم الامر الثاني.

عوارضه الذاتية اذ لم يذكر في التعريف انه لا يبحث عنه او عن اجزائه وايضا لم يذكر فيه ما يستلزم ذلك ولو اريد ان يبحث عن الشيء او عن اجزائه غير لازم في موضوعيته فلا ثبت المطع على ان الموضوع في موضوعه او جزئيه واثبتنا احدهما للغير فهذا في المعنى اثبات ثبوت احدهما للغير فمرجع البحث البحث عن عوارضه الذاتية وقد يستدل على ذلك بوجه آخر يقال ان جزاء الموضوع لا يكون مبحوثاً عنه لان الموضوع ما يحكم بثبوت الغير له بشرط ان يكون هذا الغير خارجاً عنه عارضاً له والمبحوث عنه ما يحكم بثبوت الغير بشرط ان يكون الغير مبحوثاً يكون هذا الامر الثابت له خارجاً عنه عارضاً له فلو كان الموضوع او جزئيه مبحوثاً عنه يلزم كون الشيء او جزئيه خارجاً عنه هه لا يقال فيكونا مبحوثاً عنهما بالقياس الى موضوع آخر لا نقول الكلام في موضوع ليس للعلم موضوع آخر غيره فوجود موضوع آخر خلاف الفرض. (٥) قوله او عن اجزائه اراد ان الجزاء الموضوع ماله مدخل في الموضوعية بان يكون عروض الاحوال الثبته له باعتباره.

(٦) قوله فانه يمكن ان يكون اه وذلك كما ان للانسان اعراضاً باعتبار اصل البنية وعدم العظام والاعصاب والعروق واحوالاً باعتبار الصحة والمرض ونوة البدن وضعفه واوصافاً باعتبار تحاسن الاخلاق وقبائرها واحكاماً باعتبار صحة الاعمال او فسادها ووجوبها وحرمتها فباستمرار النوع الاول موضوع علم اثر شبح وباعتبار الانسان الصنف الثاني موضوع علم الطب وباعتبار الثالث موضوع علم التصوف وباعتبار الرابع موضوع علم الفقه.

(٧) قوله والواقع خلافه ذلك المخالفة على وجهين ماهو باعتبار كل واحد من الجزئين و ماهو باعتبار احد الجزئين فعلى الاول لا بد ان يبحث فيهما عن الحيثيتين ولا يبحث عن العوارض اللاحقة لاجلها وعلى الثاني لا بد من احد الامرين اما البحث عنهما واما عدم البحث عن العوارض بسببهما واما كان عدم البحث عن تلك العوارض في حيز المنع كان ارادة المعنى الثاني اولى ثم قد ذكر في التلويح ههنا اعتراض وهو ان الحيثية المذكورة في الموضوع ومنها قد لا يكون من الاعراض المبحوث عنها وقد يكون منها والاص جعل الاولى جزء من الموضوع والثانية بياناً للاعراض المبحوث عنها ولقائل ان يقول لانهم ان الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعية بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي يلحقه من تلك الحيثية والقسم الثاني ايضا قيد للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيان الاعراض المبحوث عنها فتقول ليس في كلام المصنف ما يدل عن ان القسم الاول جزء الموضوع والثاني بيان المبحوث عنه بل معناه الصريح ان اللفظ قد يقصد به المعنى الاول وقد يقصد به المعنى الثاني ولو سلم فمقصوده من الجزئية ان يكون لها مدخل في عروض الاحوال المبحوث عنها فلا معنى لمنع ذلك بعد تسليم القيدية بهذا المعنى اذا التزاع انما هو في اللفظ فاهم يسوونه قيدا فالمصنف رحمه الله تعالى جزأ ومناهما واحد وايضاً لوجه لمنع الثاني ان بيان المبحوث عنه بعد تسليم انه قيد للموضوع لان معنى القيدية احد الامرين المدخل في عروض المبحوث عنه فيه للموضوع وبيان المبحوث عنه لاسيما الى الاول والا فيكون لعروض المبحوث عنه للموضوع مدخل في نفسه فهل هذا توقف الشيء على نفسه فيلزم الامر الثاني.

ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع  
فان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا.

(١) قوله ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد  
والتحقيق ان الشئ الواحد من جهة واحدة  
لا يكون موضوعا للعلمين واما من الجهات  
المتعددة فلا بأس في ذلك فان كلام العرب من  
جهة متنا للغة موضوع لعلم اللغة ومن جهة الصيغة  
والتغيرات في نفس اللفظ موضوع لعلم الصرف  
ومن جهة الاعراب والبناء موضوع لعلم النحو  
ومن جهة البلاغة والفصاحة موضوع لعلم المعاني  
ومن جهة كيفة استعمال اللفظ في المعاني  
موضوع لعلم البيان ومن جهة الاشتغال على  
المحسنات البديعة موضوع لعلم البديع وكذلك  
الانسان بالاعتبارات والجهات موضوع للعلوم  
كأمرائضها والاشياء المتعددة من الجهة الواحدة  
يكون موضوعات في العلم الواحد كالكتاب  
والسنة والاجماع والقياس في علم الاصول  
والجهة المجامعة للدلالة على الاحكام واثباتها  
وكذلك التصور والتصديق في المنطق بجهة  
لا يصل .

قوله ومنها ان المشهور \* المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع  
واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك  
خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه \* اما الجواز فلانه يصح  
ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اى مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض  
انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتميز العلم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد  
الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما يتحد  
المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف  
باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات  
بان يوجد موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علمها  
وعن بعض الآخر علمها آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متميزين في المحمول \*  
واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل  
وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعية والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث  
عنها لاجزاء الموضوع والالما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على  
الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكلها وفي السماء والعالم عن طبيعتها فهما علمان  
مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعام السماء والعالم علم تعرف فيه  
احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة وطبيعتها وحركاتها  
ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنفيذها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال  
الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال  
والثبات فيها ويبحث فيه عما يرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابوعلى ولا يخفى ان  
الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر اما لافلان هذا  
مبنى على ما ذكره من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بياننا للمبحوث عنها وقد  
عرفت ما فيه \* واما ثانيا فانهم لما حاولوا معرفة احوال الاعيان الموجودات رضوا الحقايق  
انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة  
في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلف محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا  
يفرد بالتدوين والتسمية وجوز والكل احدا ان يضيف اليه ما يطالع عليه من احوال ذلك الموضوع  
فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية  
الموضوع فلما معنى للعلم الواحد الا ان يرضع شئ او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه  
الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شئ وذلك في احوال  
شئ آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا  
او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلقة والموضوع معلوم بين  
الوجود فهو الصالح سببا للتمايز \* واما ثالثا فانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض  
ذاتية متنوعة فلعل احدا ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف  
من حيث الوجوب علما من حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة  
موضوعها فعل المكلف فلا يفضى بالاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان  
من مطلق الشفاء .

وانما قلنا ان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شئ منها يلحقه لجزئه لعدم الجزئه فلحوق بعضها لابدان يكون لذاته قطعاً للتسلسل في المبدأ فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدأ ولانه يلزم استكمالها من غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشئ الواحد موضوع علمين ويكون تمييزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب ممولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة هي اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعها واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لانها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم.

(١) قوله فان الواحد الحقيقي وهو ما ليس له جزء ومشارك في نوعه سواء لوحظ معه الاحوال والجهات اولاً واما البسيط الحقيقي سواء اريد به كل الاشخاص او بعضها معيناً.

قوله وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشئ واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقياً كالقدرة وبعضها اضافياً كالخلق وبعضها سلبياً كالنجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شئ من تلك الصفات لاحق له لجزئه لعدم الجزئه له ولا مباحين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وحينئذ اما ان يكون كل منها الصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادئ اعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لمامر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مبايناً لما مربط يكون صفة من صفاته ولا بد ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبدأ فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لامحالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحل قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلانسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والحاق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصاً بما يكون الغير منفصلاً وماسبقاً لهما بها يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر.

فوضع الكتاب على قسمين القسم الأوّل في الأدلة الشرعية وهي على أربعة أركان  
الركن الأوّل في الكتاب أي القرآن وهو ما نقل المصنفين دفعتي المصاحف تواترا  
فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة وقد ورد ابن الحاجب  
ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد وان

قوله فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث  
في هذا الفن انما هو عن احوال الأدلة والاحكام نضع الكتاب أي مقاصده على قسمين  
والا فيبحث التعريف والوضع أيضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه  
غير داخل في المقاصد والقسم الأوّل مرتب على أربعة أركان في الأدلة الأربعة  
الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديمها للاقدم بالذات والشرف واما  
بابا الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تنمة وتديلا لركن القياس  
قوله الركن الأوّل في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف اهل  
الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على  
كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع  
المعين من كلام الله تعالى المقرء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب  
واظهر فلها جعل تفسيره حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب  
في المصاحف المقول اليها نقلا متواترا بلاشبهة على ان القرآن هو تفسير للكتاب وباقي  
الكلام تعريف للقرآن وتبينه عما يشبهه به لان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر  
المحدود في الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقرء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهم  
البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشائخ وان كانوا  
لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند  
الكل فلزالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال أي القرآن وهو ما نقل اليها  
بين دفعتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع  
وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية  
لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه  
معجرا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع  
الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم  
لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الكتابة والانزال والنقل لان  
المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه  
بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم  
البينية ووضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة  
لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذنا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمص  
المبصر على ذكر النقل في المصاحف تواتر الحصول الاحترار بذلك عن جميع ما عدا القرآن  
لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل



يقال الذي كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي ولادور لان المصحف معلوم في  
العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا  
في هذا الموضوع ليعلم ان هذا التعريف اى نوع من انواع التعريفات .

شىء منها بين دفتى المصحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة  
الشاذة لم تنقل اليها بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص بمصحف ابي رضى الله  
تعالى عنه او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه ولا حاجة الى ذكر الانزال  
والاعجاز ولا الى تأكيد المتواتر بقولهم بلاشبهة لمصود يدونها واما التسمية فالمشهور  
من مناهب ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن  
الاماتواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلاشبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا  
الى ان الصحيح من المنهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور  
بدليل انها كتبت في المصاحف بحط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة  
بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجذب والحائض انما هو على قصد  
التبرك والتميم كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير  
من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث يخرج كونها  
من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره  
المتأخرون هل يدعى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة  
آية من السور كما ان قوله تعالى فبأى الاثر كما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند  
الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شىء من السور  
وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق  
بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد  
زنديقا او مجنوناً على ما هو المناسب لغرض الاصولى يكون المراد بما نقل بين دفتى المصحف  
ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومه يدخل في الحد الحرف او الكلمة من القرآن  
ولا يسمى قرآناً في عرف الشرع وان خص بالكلام القائم خرج بعض ما ليس بكلام تام مع  
انه يسمى قرآناً ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجذب وعلى ما دل عليه سباق كلام  
المصنف المراد بما نقل مجموع مانقل لانه جعله تعريفاً للمجموع الشخصى للمعنى الكلى فلا  
يرد عليه شىء الا انه لا يناسب غرض الاصولى فان قيل فالكتاب بالمعنى الثانى هل يصح  
تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضاً حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل  
فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل  
انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون عمله على الكل وعلى البعض  
من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعنى الكلام المنقول  
في المصحف تواتراً فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم  
المشترك في شىء .

فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اى كتاب تريد ولا القرآن فان علماءنا قالوا هو ما نقل اليه الى آخره فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريف الماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اى كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريف الماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لان القرآن يطلق على الكلام الازلى وعلى المقروء فهنا تعيين احد محتمله وهو المقروء فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلى الذى هو صفة للحق عز و علا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اى المعنيين تريد فقال ما نقل اليه الى آخره اى تريد المقروء فعلى هذا لا يلزم السور وانما يلزم السور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب فى المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا يمكن حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله \*

قوله فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعنى ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب او القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلى يجوز فى معرفة المصحف الا كنفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم السور وان جعل تعريف الماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهى موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم السور لا يقال فالسور انما يلزم اذا جعل التعريف لماهية القرآن دون الكتاب لاننا نقول ماهية الكتاب هى بعينها ماهية القرآن لها مر من انهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوصى المثلولا يرفع السور لانه ايضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالصنف صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق فى لزوم السور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم السور ان لو اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هى ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن ذكر الآخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحايف مطلقا على ما هو موضوع فى اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفى وعن الحقيقة الى المجاز العرفى فلا يحسن فى التعريفات فان قيل تعريف الاصولى انه هو للمفهوم الكلى الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما يتوقف على القرآن به معنى المجموع الشخصى وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصى بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلى فهبئى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى قوله بل تشخيصه اى تمييزه بخواصه فان كلمة اى يطلب بها تمييز الشئ بما يخصه شخصا كان او غيره قوله يطلق على الكلام الازلى كما فى قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والافه لمست من جنس الحروف والاصوات لا تختلق الى الامر والنهى والاخبار ولا تتعلق بالماضى والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظى الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمعالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت فى نظر الاصولى منوطة بالكلام اللفظى دون الازلى جعل القرآن اسماله واعتبر فى تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال بالتمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقى القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لابد وان يساوى المعرف فذكر باقى القيود لتحصيل المساواة.

على ان الشخصى لا يعد فان الحد هو القول المعروف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لابل من الاشارة ونحوها الى مشخصاتها لتحصل المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرائيل فقب ووجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لسكونه شخصا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرائيل عليه السلام او زيد او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصى لا يعد له تأويلان احدهما اننا لانعنى ان القرآن شخصى بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصى لا يقبل الحد فكون الشخصى لا يعد جعل دليلا على ان القرآن لا يعد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصى فظاهر واما معرفة القرآن فلان حصل الابان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وثانيهما اننا نقول لامشاهدة في الاصطلاحات فدعنى بالشخصى هذه الكلمات مع الخصوصيات التى لها مدخل في هذا التركيب

قوله على ان الشخصى لا يعد لان معرفته لا تحصل بالابتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخصى مركب اعتبارى وهو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يعد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتبارى لفظى والكلام في الحد الحقيقى لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتبارى لا محالة فحينئذ لا حاجة الى سائر المقدمات والالى ما ذكر في تشخصه من التكاليف وقب يقال ان اقتصر في تعريف الشخصى على مقومات الماهية لم يخصص بالشخصى فلم يفيد التمييز الذى هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صحتها لا يمكن زوالها فلا يكون حادا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول الحد ودائضا عنى ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخصى يمكن ان يعد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعريفه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأ كل واحد منا هذا القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلا له لاعينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمجالها فتعد بدفع المجال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء يقرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا لنحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المجال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقى القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخصى لا يعد تأويلان احدهما ان الشخصى الحقيقى لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذلك القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الابان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعد الا يتعد المجال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتى المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذى صنفه جار الله في تفسير القرآن والتلخيص علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبنا

فان الاعراض تنتهى بمشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد ولا اختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد وعمر فنعينها بالشخصى هذا والشخصى بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الباهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الباهية بل التشخيص ويعنى بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا ونورد ابجائه اى ابجاء الكتاب في بابين الاول في افادته المعنى اعلم ان الغرض افادته المحكم الشرعى لكن افادته المحكم الشرعى موقوفة على افادة المعنى فلا بد من البحث في افادته المعنى فبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى والثاني في افادته المحكم الشرعى فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهى من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعى .

قوله فان الاعراض تنتهى اى تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المجال كقول امرئ القيس قفا نبيك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد الالفاظ حتى اذا انضاف اليه تشخيص الالفاظ ايضا يصير شخصيا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان يضاف اليه تشخيص المحل ويصير شخصيا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى الا ان يقال المراد بسورة من جنسه فى البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لانسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله و آخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله منه اى من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ونورد ابجائه اى بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعانى واثبات الاحكام فالكلام فى تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابجاء المتعلقة بافادة المعانى ماله مزيد تعاقب بافادة الاحكام ولم يبين فى علم العربية مستوفى للخصوص والعموم والاشتراف ونحو ذلك لا كلالعراب والبناء والتعريف والتفكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعانى لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذا يعنى الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث الموردة فى الباب الاول بل الثانى ايضا ولهذا قيل كان حقها ان يؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كان مباحث النظم به اليق والصق فذكر عتيبه .

الباب الاول لما كان القرآن نظاما الاعلى المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات المراد بالنظم هنا اللفظ الان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سو ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفهم فلهمنا اختار النظم مقام اللفظ وقد روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة

قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بدله من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالة عليه فان اعتبر فيه الظهور والحفاء فهو الثالث والافه الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثالث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فعملها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالاقضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصود او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرط لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذ بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقول بالاقتران صفة للفظ الدال على المعنى لاجتماع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصقات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تأدية المعنى بالتراكيب حدثت اعراض مختلفة تقتضى اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغى بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذ باغ في ذلك حدثت معارضة صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لصفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم لانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمل كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشى من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله المراد من النظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لاتواليها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما تنفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفانك من ذكرى حبيب نيك قفاهن حبيب ذكرى كان لفظا لانظما لاننا نقول هو يطاق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللوم الان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لصفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفاه واللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغى ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ يعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدر

بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عنر جازت الصلوة عنده وإنما قال خاصة لانه جعله لازماً في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اى عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشائخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة .

قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لاسيما في حالة المناجات فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا يختص بالعنر وذلك فيمن لايتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مؤولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة بقراءة التفسير اتفاقاً وقيل من غير تعمد والا لكان ممنوناً فيداوى اورثديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازماً فسيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآناً يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد اعنى المنقول بين دفتى المصاحف تواتراً عليه وان لم يكن قرآناً يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعباً منقولاً في المصاحف تعديراً وان لم يكن تحقيقاً وحمل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز اذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظراً الى ان المعنى هو المعنى على ما سبق قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل الخلاف في الفارسية لاغير

قوله حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتأخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة الفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لانص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعنى المعنى قوله لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهراً حيث وصف المنزل بالعربي وقال صدر الاسلام ابو اليسر انه مسئلة مشككة اذ لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وقد صنف الكرخى فيها تصنيفاً طويلاً ولم يأت بدليل شاق .

باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الأول من التقاسيم الأربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع إلى الخاص والعام والمشترك كما يأتي وهذا ما قاله فخر الإسلام رحمه الله الأول في وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال أنه مستعمل في الموضوع له أو في غيره كما يجي ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما وهذا ما قاله فخر الإسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وإنما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما أورده فخر الإسلام لأن الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية دلالة عليه وهذا ما قاله فخر الإسلام والرابع في وجوه الوقوف على أحكام النظم.

قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الأربع إجمالا في لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لأن السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفائه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان أو خفيا وفخر الإسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا إلى أن التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والأول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كأنه لو حظا ولا المعنى ظهورا أو خفيا ثم استعمال اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم الأول عند القوم إلى الخاص والعام والمؤول لأنه إن دل على معنى واحد فاما على الأفراد وهو الخاص أو على الاشتراك بين الأفراد وهو العام وإن دل على معان متعددة فإن ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والأفوه المشترك والمصنف أسقط المؤول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المتكرر وبالتقسيم الثاني إلى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لأنه إن استعمل في موضوعه حقيقة والأفوه مجاز وكل منهما إن ظهر مراده فصرح وإن استمر فكناية وبالتقسيم الثالث إلى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وإلى مقابلاتها لأنه إن ظهر معناه فاما إن يحتمل التأويل أو لا فإن احتمل فإن كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والأفوه النص وإن لم يحتمل فإن قبل الفسخ فهو المفسر وإن لم يقبل فهو المحكم وإن خفي معناه فاما إن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي أو لنفسها فإن أمكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والأفان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والأفوه المتشابه وبالتقسيم الرابع إلى الدال بطريق العبارة وبطريق الإشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لأنه إن دل على المعنى بالنظم فإن كان مسوقا له بعبارة أو الإشارة وإن لم يدل عليه بالنظم فإن دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والأفوه الاقتضاء والعامة في ذلك هو الاستقرار إلا أن هذا وجه الضبط فإن قلت من حق الأقسام التباين والاختلاف وهو مفتق في هذه الأقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الأقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة إلى المعرب والمبنى وتارة إلى المعرفة والفكرة مع أن كلا منهما إما معرب أو مبنى على أنه لو جعل الجميع أقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في أقسام التقسيم الأول فإن لفظ العين مثلا عام من حيث أنه يتناول جميع أفراد الباصرة ومشارك من حيث أنه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني قوله وهذا ما قاله فخر الإسلام عن التقسيم الأول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والأقرب ما ذكره المصنف وهو أنه عبارة عن الوضع لأن الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوه حروفه بقرينة انضمام الصيغة إليها والواضع كما عين حروف ضرب بأزاء المعنى بخصوص عين هيئته بأزاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه إلا بوضع المادة والهيئة فغيره بذكرهما عن وضع اللفظ. وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال النظم وجريانه في باب البيان أي في طرق استعماله من أنه في الموضوع له فيكون حقيقة أو في غيره فيكون مجازا أو في طرق جريان النظم في بيان المعنى وإظهاره من أنه بطريق الوضوح فيكون صريحا أو بطريق الاستتار فيكون كناية\* وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم أي في طرق إظهار المعنى ومراتبه\* وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني أي معرفة طرق إطلاق السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بأنه يطاع عليه من طريق العبارة أو الإشارة أو غيرها.

التقسيم الاول اى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا  
فمشارك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للعين الميزان او وضعا واحدا اى  
وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له

قوله التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه  
للكثير بوضع كثير او لافان كان بوضع كثير فهو المشترك والافان اما ان يكون الكثير محصورا فى عدد  
معين بحسب دلالة اللفظ ولافان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك  
الكثير فهو العام والافان هو المترك ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص \* والثاني وهو ما  
يكون وضعه لواحد شخصى او نوعى او جنسى ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم فى  
المشارك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشارك ما وضع له معنى كثير بوضع كثير ومعنى السكرة ما  
يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء  
التى وضعت او لا للمعنى الجنسية ثم نقلت الى المعانى العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ  
المنقولة والالفاظ الموضوعية فى اصطلاح معنى وفى اصطلاح آخر كالكوة والفعل والصوران  
ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا للكثير غير  
محصور مستغرق بجميع ما يصلح له فقولنا وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة  
واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد  
والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس  
بمستغرق على ما سيحى فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما فى صيغ  
المجموع واسماؤها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما فى مثل من دخل دارى او لافله كذا  
والمشترك مستغرق له معانيه على سبيل البدل قلنا فيمكن ان يدخل فى حد العام الفكرة المثبتة فانها  
تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانها يصلح  
جوابا عن الفكرة المفردة دون الجمع المتكرر فانه يستغرق للأحاد على سبيل البدل عند القائلين  
بعدم عمومها ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او الامر يشترك فيه  
وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث هو مجموع فيكون كل واحد من الواحدان نفس  
الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزأ من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء  
العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيب وعمر وورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء  
قلنا للمعتبر هو الاجزاء المتفقة فى الاسم كأحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحددة  
بحسب ذلك المفهوم فان قيل الفكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصى  
والنوعى وقد ثبت من استعمالاتهم للفكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ  
مستغرق لكل فرد فى حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لانفى  
العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد منهم  
لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك لا يقال الفكرة المنفية مجاز والتعريف للعام المحققى لاننا نقول  
لانسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد منهم وقد صرح المحققون  
من شارحى اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون فى اللفظ  
دلالة على انحصاره فى عدد معين والافالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور  
ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول تخمينى يكون لفظ السهوات موضوعا للكثير  
محصور ولفظ النفى الذى موضوعا للكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى اسم  
عد ولا يقال هذا القيد مستترك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له  
ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا للمائة ضمنها المائة من الاحاد لاننا نقول اراد بالصلوح  
صلوح اسم الكلى لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار المجموع  
واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرفة لما يصلح له فنقلت  
فى الحد وقوله مستغرق فى مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الالة .



والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له  
 فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج مالم يوضع لكثير كزيد وعمرو وغير محصور  
 يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة لجميع ما يصلح  
 له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا  
 وهذا معنى قوله والافجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت  
 جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص  
 والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذي تدل القرينة  
 على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من  
 المعلوم ان جميع الرجال غير مرثى وان كان اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع  
 للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل و فرس ثم  
 المشترك ان ترجع بعض معانيه بالرأى يسمى مؤولا اصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة  
 واللغة اي باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشارك والمؤول وانما لم اورد المؤول في  
 القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لابد من  
 معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا .

قوله والافجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جميع  
 من الهميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام  
 سواء كان مستغراقا اولا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع  
 المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعموم استغراقه عام عند من يقول باستغراقه  
 وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله فجمع منكر الجمع الذي تدل قرينته على  
 عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي البار رجال الان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل  
 عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكر ونحوه على  
 مقتضى عبارة المصنف لخصوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين  
 قوله او باعتبار النوع كرجل و فرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون  
 نوعا منطوقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع قد يجعل الرجل والمرأة نوعين  
 مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل بالاحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص  
 ونحو ذلك قوله ثم المشترك ذكره فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة  
 الخاص والعام والمشارك والمؤول وفسر المؤول بما نرجع من المشترك بعض وجوهه بغالب  
 الرأى واورد عليه ان المؤول قد لا يكون من المشترك وترجمه قد لا يكون بغالب الرأى  
 كما ذكر في الميزان ان المجمل والمشكل والحفي والمشارك اذا لم يقم البيان بدليل قطعي  
 يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا  
 واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول عن المشترك لانه  
 الذي من اقسام النظم صيغة ولغة \* وعن الثاني بان غالب الرأى معناه الظن الغالب  
 سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل في الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه  
 من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل مضاف الى الصيغة \* وقيل المراد  
 بغالب الرأى التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيس بالاشترك والترجع والاجتهاد  
 والقياس في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان  
 متعدية يجتمعت كلامها على سبيل البطل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ  
 الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي  
 فانه يكون تفسيرا لاتاويلا او بقياس او غير واحد فانه لا يكون بهن الاعتبار من اقسام النظم  
 صيغة ولغة وكذا ان لم يكن مشتركا بل خفيا او جملا او مشكلا فان قيل خفاؤه بقطعي او ظني .

وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما امامشتقان اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد مطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معيناً فمعهود او منكر ففكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والفكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع

قوله الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمرة خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمرة ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمه ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعول ومعنى المفتاح هو المفتاح مع المفعول اذا التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شائع بخلاف التعبير عن الممكن والآلة بالمفعول والمفعول لقاتل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الاعلى صفة يكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالفاعل والفعالان والمستفعل والمفعول ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والغضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعالان ولا معنى الحدير هو الحيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمخرج هو الاستخراج والمخرجة مع المستفعل والمفعول وان منع ذلك يمنع خروج اسم الممكن والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعول ليس بابعك من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمخرج معناه المخرجة مع المفعول قول وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كخاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس اولا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فتد احداهما الى الآخر فالمرود مشتق والمرود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتعريف رقية تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض قوله فهي ما وضع لها كان الخارج من التقسيم بعض انواع الفكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريف المعرفة والفكرة على ما يشتمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع قيدان للتعين وعدمه والاحسن في تعريفهما ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والفكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله لانه اذا قال جاني رجل يمكن ان يكون الرجل معيناً للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ

(١) قوله فنكرة فهي علم ما يفهم من ذلك التقسيم اسم لمفهوم كلي اريد به بعض افراده بدون التعيين وقيل لما قسم آخر غير ذلك وهو ان يراد باللفظ نفس الماهية المسماة دون فرد منها وهذا مبني على ان رجلا مثلا مستعمل في الماهية بدون اداة التعريف وذلك لا يكون فرق بين الرجل المعرف باللام المراد به تعريف الجنس وبين القسم الثاني من النكرة باعتبار المعنى فلو كان هذا المعنى شيئا بعينه كيف يكون رجلا بهذا المعنى نكرة ولو كان شيئا لا بعينه كيف يكون الرجل بهذا المعنى معرفة فالاقرب الى التحقيق ان النكرة منحصرة في القسم الاول واسم كلي عند ارادة معنى النكرة ولا يكون مع اللام وعند ارادة معنى المعرفة لا يكون مجردا عليها وتسميته باسم الكلي باعتبار حاله له عند المقارنة مع اللام.

(٢) قوله عند الاطلاق متعلق لقوله لا بعينه اي عدم التعيين لا بدان يكون عند الاطلاق من اللفظ بان لا يفهم التعيين من اللفظ واما في الواقع فكل شيء له تعين وكذلك قوله للسامع متعلق به اي لا بدان لا يتعين عند السامع بحسب دلالة اللفظ بان لا يفهم التعيين من اللفظ وان جاز ان يكون متعينا عنده في الواقع كما اذا قيل جاني رجل والسامع يعرف ذلك الرجل والظاهر انه لاحاجة الى القيد الثاني بعد ما اريد المعنى المذكور في القيد الاول يصدق التعريف جمعا متعنا بدونه.

(٣) قوله في التعيين وعدم التعيين اذا وضع لفظ بزاء معنى لا بدان يتميز في علم الواضع عن جميع الاغيار فلا بدان يتعين بوجه لا يجري الا فيه والا فلما لا يتصور في زمان الوضع اصلا او يتصور بوجه يعنه وغيره والاول باطل لان الوضع نسبة بين الطرفين والنسبة لا يتصور بدون الطرفين ولا يتحقق بدونها وكذا الثاني والا فلوضع له هو الوجه الاعم هف فذلك الوجه قد يكون عين الشخصيات الخارجية كما اذا رأى طفلا فسماه زيد وقد لا يكون كما اذا سمع انه تولد فلان ابن فسماه به قبل ان يراه فكل من المعرفة والنكرة لا بدان يتعين معناه عند الوضع بوجه ما يمكن المعرفة يجوز ان يتعين بالتعيين الخارجي وان لا يتعين به واما النكرة فلا يجوز لان الوجه المذكور في جانب النكرة لا بدان يجري على المتعدد لان المسمى فيها يجري على البديل على المتعدد فذلك الوجه الذي تصور به التعيين الخارجي لا يجري على المتعدد فنقول لو اريد بعدم الفرق في عدم التعيين الخارجي فالفرق ظاهر ولو اريد التعيين الذهني فقوله وعدم التعيين استطرادي.

(١) قوله لانه اذا قيل ان هذا الوجه انما يقتضى عدم التقيد بقولنا للمتكلم بالتقليد بقوله للسامع والكلام فيه والجواب انه لو لم يقيد بقوله للسامع يذهب الوهم الى ان المراد لا بعينه للمتكلم فقيده به لدفع ذلك الوهم ثم قيل كما يمكن ان يكون متعينا عند المتكلم كذلك يمكن ان يكون متعينا عند السامع فذكر قوله للسامع يخرج المثال المذكور عن تعريف التكرار فان قلت فوجه التكرار بعد معلومته بكل من المتكلم والسامع قلنا ان المتكلم كثيرا ما لا يعلم بحال السامع فيريد ايهام الامر واخفائه عليه فيكثر وكثيرا ما يعلم بان السامع يعرفه فيريد بالتكرار تحقيره فلكمال حقارته وودائعه ليس في رتبة ان يذكر بعينه ويستكشف عن ذكره بعينه فالصواب ان لا يذكر في التعريف قولنا للمتكلم ولا قوله للسامع ويقال التكرار وما وضع بشيء لا بافاده بعينه . (٢) قوله فعلم من هذا التقسيم اه الاشارة الى تقسيم باعتبار الوضع فيتناول التقسيم الى العام والخاص والجمع المنكر والمشترك والتقسيم الى العلم والصفة واسم الجنس والتقسيم الى العطف والمقيد والعام والمهود والتكرار فيعلم من كل من التقاسيم الثلاثة حد كل من اقسامه فانه قد انضم الى التقسيم كالنظم بقوله متخالفة كالوضع المتعدد للكثير والوضع الواحد للواحد والكثير المحصور والوضع الواحد للكثير الغير المحصور مع الاستفراق والوضع الواحد للكثير الغير المحصور بدون الاستفراق يحصل من المقسم مع كل منها مفهوم قسم وهو حده والمقسم جنسه والتقيد فصله فهذا الكلام يدل على ان حد التكرار هو ما يستنبط من التقسيم الثالث وهو انها اسم جنس اوصفة اريد به بعض الافراد المسمى منكر فاذا اريد بهما نفس الماهية لا يكونان تكرارين قطعا . (٣) قوله وعلم ان المطلق ههنا معلوم في مجموع حدى الخاص والمطلق .

(٤) قوله في كل قسم من هذه الاقسام الظاهر ان الاشارة الى جميع الاقسام التي في التقاسيم الثلاثة فنقول ان الاقسام في التقسيم الثاني وهو التقسيم الى العلم والصفة واسم الجنس لا يجب فيها اعتبار الحيثية لانها متباينة تباينا كلياً كالواجب والجوهر والعرض في تقسيم الوجود فلا معنى لدفع توهم تناقض يذكر الحيثية نعم ان الاقسام الثلاثة الآخرة في التقسيم الثالث لا يكون منافية للقسم الثاني فيه وهو القيد وكذلك الاقسام في التقسيم الاول وايضا يرد على هذا الكلام ان اعتبار الحيثية انما يجب في كل قسم منها اذا كان كل قسم قسم بحيث قد يجتمع مع ما يقابله في تقسيمه وليس الامر كذلك فالقسم الاول في التقسيم الثالث ليس بهذه الحيثية فانه يباين كلام الاربعة الباقية فلا يصح الجواب بان يقال المراد الاقسام في التقسيم الاول اذ يابى ذلك قوله فيما بعد فاعتبر هذا في البواقي ثم اعتبار الحيثية ليس في الحد بل في التسمية فيقال ان اللفظ الموضوع وضعا متعددا للكثير يسمى مشتركا من هذه الحيثية لا من جميع الحيثيات حتى لو كان هذا اللفظ باعتبار احد وضعيه عاما او خاصا او جمعا منكر ليس التسمية بذلك الاعتبار (٥) قوله فان بعض الاقسام الخ هذا لا يناسب كناية المدعى والمناسب ان يقول كل هذه الاقسام قد يجتمع مع بعض وقد عرفت وجه بطلان ذلك . (٦) قوله وبعضها لا مدخل بذلك في المدعى وذكر بجرد التحقيق . (٧) قوله جرت العيون والاولى ان يقول يذكر العيون بدون الجريان لانها مع وصف الجريان لا يجرى في الباصرة وبعد ما ذكر الوصف ينبغي ان يذكر في قوله وضعت تارة للباصرة مكان الباصرة السحاب الآتي من جانب القبلة فان الوصف يجرى في كل من الماء والسحاب قوله فيكون العين مشترك فيلزم اشتراك العيون ايضا .

لانه اذا قيل جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التناقض بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشارك لكن بين العام والخاص تنافي اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا عاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا \*

قوله واعلم انه يجب الى آخره يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثيرة ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعيون الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخصوصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان الفكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر \*

(٨) قوله لكن بين العام والخاص تناف قيل كيف وقد اجتمعا في لفظ المئات فهو باعتبار شمول جميع افراد المائة عام وباعتبار الاحاطة باجزاء كل مائة مائة وهي في كل مائة محصورة خاص والجواب ان اجزاء المائة انما يكون محصورة اذا كان عدد المائة معلوما كما تبين وثلاثمائة والى الف مائة وانما اذا لم يكن عددها معلوما ولم يكن محصورا فعدم انحصار الكل يستلزم عدم انحصار الجزء فينبغي ان لا يكون لفظ المئات خاصا فلا اجتماع فيه بينهما . (٩) قوله اذ لا يمكن ان يكون اللفظ اه فيه نظر لجواز ان يكون اللفظ الواحد مشتركا بين خاص وعام كالرجال فهي عامة بنية الاستفراق وخاصة بنية العهد الخارجي وكالعرفات قد يقصد به مجموع الموضوع المعروف وقد يقصد ما يعم المجموع وكل قطعة قطعة منه على انه جمع عرفة فهي اسم للمفهوم الكلي المتناول لكل من المجموع والقطع باعتبار الاول خاص وباعتبار الثاني عام وكذلك جوع القلة باعتبار المعنى القلة وهو ان يراد العشرة وما دونها خاص وباعتبار معنى الكثرة كما شاع الاستعمال فيه وهو ان يراد فوق العشرة عام . (١٠) قوله فاعتبر هذا اه يعني ماجرى في اقسام التقسيم الاول فهو جار في اقسام التقسيم الذي بعده وقد عرفت ما فيه ويمكن ان يكون المعنى ان ما جرى بين المشترك والعام وبين الخاص والعام فهو جار بين الاقسام الاول اذا قيس بعضها مع بعض من اقسام الثاني او المعنى ماجرى بين المشترك اذا قيس الى العام فهو جار بين المشترك وبين الخاص او الجمع المنكر وما جرى بين العام والخاص فهو جار بين العام وجمع المنكر وبين الخاص والجمع المنكر .

فصل

(١) قوله فصل الخاص من حيث هو الخاص

بمعنى ان الخاص من حيث انه مشترك او مؤول لا يوجب الحكم قطعا فيما اذا كان ذاتيين انما قدم الخاص لانه كالجزء من البواقي وايضا التقديم على العام لكثرة مباحث العام والتقديم على المشترك لانه لا يفيد الحكم قطعا (٢) قوله من غير اعتبار العوارض لا يبعد ان يراد بالعوارض ما يمنع ثبوت الحكم ولكن لا يفيد كالأموال الموجبة للشك كالمعارضنة والأموال الموجبة لوهم ككون الخبر من الاحاد وكون النص عاما مخصوص البعض فالحكم اذا كان بلفظ خاص والمحكوم عليه عاما مخصوص البعض لا يقطع بالحكم وبالوابع ما يفيد كالتناسخ وككون النص واردا على خلاف حكم العقل كالمشابه نحو الرحمن على العرش استوى ويدانه فوق ايديهم .

(٣) قوله كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا اما متعلق بالحقيقة كانه قيل عن ارادة المعنى الظاهر او المعنى السويق له الكلام فيدخل فيه الجاز المشهور والمجاز مع القرينة الذي وجد في محل مشتبه على قرينة خلافه وهي اقوى من الاولى او متعلق بالقرينة كانه قيل كما يوجب الصواب عن الحقيقة سواء كان قرينة في الكلام او دلالة عقليا .

(٤) قوله يوجب الحكم اي يلقه في القلوب من وجب اذا سقط في تاج المصادر البيهقي الوجوب يفقدن فالحكم بمعنى الاسناد او اي يجعله واجبا على العباد فهو حيث يتبدع بمعنى الافعال والاعتقادات اعترضوا هنا بان الموجب للحكم هو الكلام دون الخاص فنقول اسنادا لا يوجب الى الخاص باعتبار التميز وهو قوله قطعا يعني ان الخاص يوجب القطع في الحكم والمراد بالقطع خلو الحكم عن الشبهة التي يوجد في مثل الجمع والمشارك فهما لا يوجدان القطع بهذا المعنى بل يحصل بسببها شبهة وتردد .

(٥) قوله فيوجب الحكم بالعلم على زيد اي على خصوص زيد حتى ارتفع بذكر زيد الشبهة في المحكوم عليه قوله خاص بمعناه اي باعتبار معناه الموضوع له يعني ليس مشتركا باعتبار المعنى وانما يكون مشتركا باعتبار الافراد والاول مشترك لفظا والثاني مشترك معنى .

(٦) قوله وسيجيء انه يراد به في آخر التقسيم الثالث واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور فقوله كالحكم والمتواتر من عطف الصفة على الاخرى اي كالنص الجامع بين الاحكام والمتواتر فليس منه احتمال آخر لا نظرا الى نفس الدليل لظهور المعنى وتأكد بالسوق له والشك ذهاب التأويل والنسخ ولا نظر الى الراوي واما نفس الحكم اذا لم يكن متواترا ففيه احتمال من جهة الراوي وكذا المتواتر اذا لم يكن محكما ففيه احتمال النسخ والتأويل والتخصيص واما الظاهر والنص والخبر المشهور ففيه وان لم يكن

فيها احتمال من نفس الدليل لكن كان الاحتمال من جهة العقل ولو قيل ان التحقيق الذي سيجيء انما هو تفصيل للعلم القطعي والكلام في الحكم القطعي فلا يجرى التفصيل هنا فلنا توصيف الحكم بالقطع وعدمه انما هو باعتبار العلم المتعلق به لا باعتبار نفسه فمعنى قوله الخاص يوجب الحكم القطعي انه يوجب العلم القطعي بالحكم .

فصل الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجيء انه يراد بالقطعى معينان

قوله فصل لما فرغ عن الكلام في نفس القسمين اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام\*  
 الاول في حكم الخاص \* الثاني في حكم العام \* الثالث في قصر العام \* الرابع في الفاظ العام \* الخامس في المطلق والمقيد \* السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضع واحد و اشرفنا الى ان مثل لفظ الماء ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسيما له نظرا الى اشتغال معناه على اجزاء متفقة فاحتاج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مقابرتة لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يضاف ما في هذا من التكافؤ وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعدد واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا احد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعنى الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص قوله يوجب الحكم اي يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لانه لا يرد ان له دلالة دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلاثة في ثلاثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلندا قال والمراد ههنا المعنى الاعم \*

فيها احتمال من نفس الدليل لكن كان الاحتمال من جهة العقل ولو قيل ان التحقيق الذي سيجيء انما هو تفصيل للعلم القطعي والكلام في الحكم القطعي فلا يجرى التفصيل هنا فلنا توصيف الحكم بالقطع وعدمه انما هو باعتبار العلم المتعلق به لا باعتبار نفسه فمعنى قوله الخاص يوجب الحكم القطعي انه يوجب العلم القطعي بالحكم .

(١) قوله والمراد ههنا المعنى الاعم العلم التغطي له قسما العتلى وهو ما يكون بمجرد حكم العقل كالحكم بان الكل اعظم من الجزء وانه لا يوجد بدون الجزء وان السماء غير الارض وانما فوقها وذلك قد يكون بديها وقد يكون نظريا كالمسائل الكلامية المتعلقة بصفات الصانع والنقل وهو ما يكون باعتبار خصوصية القائل حتى اذا قطعنا النظر عن ذلك يجرى فيه اختلاف احتمال الخلاف وذلك على وجهين ما يجرى فيه احتمال الخلاف بعد ملاحظة خصوصية القائل من وجه آخر وما يجرى فيه فالتاني كالمحكومات المتواترات والاول كثيرهما من النصوص ثم القسم الاول قد يكون احتمال الخلاف فيه ناشيا من جهة العقل وقد يكون من جهة غيره فالاول كالجمع المنصكر والمشترك والمجمل والمشكل والتاني كثيرا من الظاهر والنص والخبر المشهور فالقسم الثاني يسمى قطعيا بالمعنى الاعم والاول ظني بالمعنى الاخص وهو ان يكون الظن باعتبار الاحتمال الناشي من نفس الدليل الظني بالمعنى الاعم ما يكون فيه احتمال الخلاف اما من الدليل او من العقل بعد القطع باعتبار خصوصية القائل فالقسم الثاني ايضا ظني بالمعنى الاعم من الاعم واما ما لا يجرى فيه احتمال الخلاف اصلا كالمحكم المتواتر فليس ظنيا بالمعنى الاعم المذكور وكذا القياس اذا قطع فيه باعتبار خصوصية القائل واما الظني بالمعنى الاعم وهو ما يكون احتمال الخلاف عقلا سواء وجد القطع باعتبار خصوصيته ولا فهو جار على الكل الا التغطي العتلى فالقطعي العتلى اخص من النقل الذي لا يجرى فيه احتمال الخلاف من نفس الدليل والنقل الا خيرا اخص من النقل المطلق وهو ما يكون فيه قطع باعتبار خصوصيته القائل

فالتغطي بالمعنى الاعم له ثلثة درجات والمراد ههنا هو الدرجة الوسطى ثم القطعي له اربع درجات والظني المقابل للاول يعم جميع القطعيات النقلية والمقابل للتاني يعم ما سواه هلم جرا فالمقابل للاول اعم المعاني والمقابل للاربع اخص المعاني الاربعة والقياس ظني بالمعنى الذي اخص الاربعة فهو ظني بجميع المعاني وما سواه ظني باعتبار البعض دون البعض .

(٢) قوله عن دليل والظاهر عن الدليل يكون السلام اشارة الى نفس التغطي ان كان دليلا ولا الى دليله ان كان حكما بل يمكن ان يقال لا يصح التكبير حتى يجب التعريف لان التكررة في موضع النفي يفيد العموم فالقطعي بالمعنى الاعم المراد هناك ما ليس فيه احتمال الخلاف اصلا من جهة نفسه ودليله ولا من جهة سائر الادلة ولا يلزم ذلك اذ لو لم يمكن احتمال ناش من نفس الدليل ولكن كان احتمال ناش من غيره من سائر الادلة يوجد القطع بالمعنى الاعم والدليل الآخر بمجرد اشتماله على ذلك الاحتمال لا يكون معارضا له .

والمراد ههنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناش عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا .  
ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحتمل القروء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض فان لم يعتسب تجب ثلثة وبعض اعلم ان القروء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر

(٣) قوله ثلاثه قروء وفي الصراح قروء بالفتح حيض وياكي ووقت حيض وياكي وهو من الاضداد وفي كثر اللغات قروء قروء وقت حيض زمان ووقت طهر ايشان فالثلثة لفظ خاص يوجب تعلق حكم التربص بالعدد المخصوص بلا اعتبار الزيادة والنقصان فحينئذ يجب ان يراد بالقروء الحيض على ما قال

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

(٤) قوله له يجب طهران وبعض طهر يعني فينبغي موجب الحاص وهو لفظ الثلثة وهو الثالثة الكاملة فيقال لانم انه يجب طهران وبعض طهر لان الطهر الذي وقع فيه الطلاق ان بقى منه بعد الطلاق خمسة عشر يوما فهو طهر كامل فان اقل الطهر الكامل خمسة عشر يوما وان لم يبق هذا المقدار فان لم يبق شيء فيجب ثلثة اطهار كاملة من غير زيادة ونقص وان بقى شيء فيجب ذلك مع بعض بين الطهر الذي بعد الحيضة الثالثة بقدر ما يتم الخمسة عشر فبعد ذلك البعض ينقض العدة

وايضا لانم اتفاء موجب الثلثة بانتفاء بعض من الاول كمن ادرك المغرب عند ركوع الامام في الركعة الاولى يحكم بانه صلى ثلاثا هي فرض المغرب .  
(٥) قوله فان لم يحسب تجب ثلثة وبعض فينبغي موجب لفظه الثلثة بالزيادة قيل هذا مقبوض بما اذا ادرك المغرب وقت قومة الامام في الركعة الثالثة فانه يجب عليه الثلثة والبعض ولم ينتف موجب الثلثة في نص المغرب وايضا لانهم وجوب الثلثة فلتجب من الثالث بقدر ما يتم البعض الاول به خمسة عشر او مقدار الطهرين ولا يلزم من عدم احتساب البعض الاول طهر الكامل عدم احتسابه بعضا من الكامل ويمكن ان يجاب بان هذا خلاف الاجماع ففي صورة وقوع الطلاق في اثناء الطهر وجب عندنا ثلثة قروء وهي الحيض وعند الشافعي رحمه الله تعالى بعض قروء وقروء فالتقول بوجود البعض الاول مع البعض مما بعد القرتين الكاملين قول ثالث غير القولين الاولين ومثل هذا خلاف الاجماع قال المصنف رحمه الله تعالى في ركن الاجماع اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وفيه ان خلاف الاجماع انما يكون اذا كان القروء في القولين بمعنى واحد وليس الامر كذلك .

(١) قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء\* والجمع المحلى بالسلام للاستغراق سواء كان السلام حرف تعريف كالسلام في الرجال او موصولة اى اللواتى طلقت يتربصن اه اكن خص منه البعض وهو غير المدخول بها والامة والحامل ومن هو ذات شهر فالاولى ليس لها عدة والثانية عدتها قرآن والثالثة عدتها وضع حائها والرابعة عدتها بالاشهر فلو كان التخصيص والتصرف بدليل مترسخ يكون العموم منسوخا فاللفظ في الحق الباقي دليل قطعى وان كان بمقارن او بما لا يعلم انه مترسخ او مقارن فالتخصيص من المخلص ولا نسخ فاللفظ لا يكون دليلا قطعيا في الباقي والتربص الانتظار كذا في تاج المصادر والمنعول قوله ثلاثة قروء والثاني قوله بانفسهن وهو من باب دخلت عليه شياى السفر او من باب جلست بالمسجد ظرف متعلق بالمقدار اى يتوقعن ثلاثة قروء في انفسهن ويجوز ان يكون الباء التعدية اى يجعلن انفسهن متربصة فقوله ثلاثة قروء نصب على الظرفية فالقروء حينئذ بمعنى الوقت كما نقلت عن الصراح والكنز ومنعول التربص محذوف وهو نكاح زوج آخر فالنفس عبارة عن قوة داعية الى الشهوات ويجوز ان يكون للسببية اى يتربصن بسبب انفس وميلهن الى الشهوة معنى ثلاثة قروء ولو اريد بالتربص معنى التوقف كما قيل قالباء للتعدية .

(٢) قوله المراد من القروء الحيض كما قال عليه الصلوة والسلام دعى الصلوة ايام اقرئك واما عند الشافعى رحمه الله تعالى فالمراد الطهر كذا في المحرر قال البيضاوى وهو من الشافعية يطلق القروء للطهر

الفصل بين حيضتين واصله الانتقال من الطهر الى الحيض وهو المراد في الآية لانه الدال على براءة الرحم لا الحيض كما قال الحنفية لقوله تعالى فقطوهن لعدتهن اى وقت عدتهن والطلاق المشروع لا يكون في الحيض انتهى كلامه فنقول الضمير في قوله وهو المراد في الآية اما الى الطهر الفاصل بين حيضتين فحينئذ يكون العدة عندهم ثلاثة اطهار بين اربعة حيض فاذا كان الطلاق في الطهر لا ينقض العدة الا بمحدث الحيضة الرابعة وهذا خلاف مذهبهم وهوان العدة ينقض لمحدث الثالثة كذا في المحرر ولو قيل ان الطهر الذى فيه الطلاق يعتبر بين الحيضتين باعتبار حيضة قبل الطلاق فنقول فاما يقولون في مبتدأ قرأت الحيض بعد طلاقها واما الى الانتقال من الطهر الى الحيض فالقروء بهذا المعنى لم يذكر في كتب اللغة وبعد التسليم فوق العدة هو وقت تحقق الانتقال وهو يتحقق حدوث الحيض فوق الطلاق المشروع على مقتضى تفسيره قوله تعالى فقطوهن لعدتهن وقت حدوث الحيض هف وانما الوقت قبل الحيض او بعده .

ففى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القروء الحيض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعى رحمه الله تعالى فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الحاص وهو لفظة ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذى يكون في حالة الطهر فالطهر الذى طلق فيه ان لم يحتسب من العدة تجب ثلاثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعى يجب طهران وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر والألكن الثالث كذلك جواب اشكال مقدر وهوان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر

قوله على ان بعض الطهر جواب سؤال مقدر توجيهه اننا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر السدى وقع فيه الطلاق كن الواجب الطهرين وبعضا لثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين السمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا\* وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالها عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل باقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره

(٣) قوله فنحن نقول اه هذا الايراد على الشافعى رحمه الله تعالى بعد تحقق مذهبه وهو ان العدة انقطاع الاطهار الثلاثة بحدوث الحيض وهو المراد بالآية اذ لا يتبني موجب الثلاثة بالتفاضل بالصورة المذكورة على تقدير ان يحتسب الا انقطاع الاول (٤) قوله والطلاق المشروع هذا دفع لما يقال ان الآية مخصوصة بالطلاق في الحيض واما الطلاق في الطهر فالحكم فيه ثابت بدلالة النص والاجماع فلواريد بالقروء الطهر لا يبطل مرجب الثلاثة بالنقص في الصورة المذكورة لانهما خارجة عن النص وتقرير الدفع ان المشروع هو الطلاق في الطهر فهو داخل في النص ولو خص فانما يخص به لا يغير المشروع فحينئذ يتم الدليل وقيل هذا جواب عن المعارضة بان المراد الطهر اذ لو اريد الحيض يبطل موجب الثلاثة فيما اذا طلق في الحيض الى آخر الدليل ومعنى الجواب ان دليلنا مبنى على اعتبار الطلاق المشروع ودليل الخصم مبنى على اعتبار الطلاق البديعى فليلنا اولى .

(٥) قوله على ان بعض الطهر متعلق باسم مطوى في الدليل على تقرير المتن فكانه قيل فيبطل موجب الثلاثة بناء على ان بعض الطهر ليس بطهر او متعلق بقوله يجب طهران وبعض اى مع ان بعض الطهر ليس بطهر وعلى التقديرين ليس علاوة الدليل وهى ما يؤيده خارجة عنه ومما يتوقف عليه .

(٦) قوله والا لكان الثالث كذلك اه قد يمنع الملازمة بان المعتبر عند الشافعى رحمه الله تعالى هو الطهر الذى لحقه الحيض فالبعض الاول كذلك واما البعض من الثالث فليس كذلك لان الحيض انما ياتى جزا\* الاخير منه فهو المعتبر واعتبار ما قبله للضرورة .

(٧) قوله فان الطهر ادنى اه ظاهره يدل على انحصار الطهر في الادنى فيلزم ان الاكثر من الادنى لا يكون طهرا لان الام في كل من المسند والمسنند اليه يفيد قصره على الآخر لكن المراد ان ادنى ما ينطق عليه لفظ الطهر هو الاطلاق الجريان كذا في التاج .

(٨) قوله وهو طهر ساعة مثلا قيل لو اريد بالساعة الزمان القليل الذى في غاية القلة فادنى مراتب الطهر منحصر فيه فلا يصح قوله مثلا لانه انما يذكر عند تعدد الافراد للشىء كما يقال الانسان زيد مثلا ولو اريد ما فوق ذلك فليس معنى الادنى طهر ساعة .

(١) قوله لانه لو كان اه تد ينسج الملازمة بان الاصل ان يكون الطهر كاملا وانما يعتبر البض في الاول ضرورة انقطاع البض واندامه ولا ضرورة في الثالث فلا بد ان يكمل كمن ادرك ركوع الاولى من المغرب .  
 (٢) قوله وهذا خلاف الاجماع قيل يجوز ان يكون الثالث بالآية هو بعض الثالث كـبعض الاول لكن يكون الثالث بها في حق الثالث ساقطا بنص آخر بطريق النسخ فيجب التكميل بذلك النص الآخر فانه قد اجتمع عليه فالاجماع لا يكون دليلا على ان البض لا يثبت بلفظ الثالث .  
 (٣) قوله وقد تفردت بهذا وجواب القوم على ما ذكر في التلويح ان البعض من الاول ليس بطهر والا فله ابعاض فاذا مضى بعد الطلاق في الطهر ثلث ساعات منه وجد الاطهار الثلاثة فيحل الزوج في الساعة الرابعة هـ والجواب عن ذلك ان بعض الطهر انما يعد طهرا بشرط اتصاله بما ليس من الطهر وعدم اتصاله بطهر كان بعده متصلا بذلك وهذا لا يوجد الا في البعض الآخر من الطهر واما البعض الاول من الطهر الثاني فهو وان كان متصلا بالحیضة الاولى لكن فيه انتفى الشرط الثاني وقوله تعالى فان طاقها الآية قال الله تعالى الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريح باحسان ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتوهن شيئا الا ان يمتنفا ان لا يقيما حدود الله فان خفتن ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون

لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث شئ يجعل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله تعالى وقد تفردت بهذا .

المصنف انه اذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بهي شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك \* فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحیض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تنصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحیض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا مالم ينقطع \* قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتوقف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان .

فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمعنى والله اعلم ان الطلاق الذي خير الزوج بعده بين الترك والرجوع اثنان فبعدهما له ان يسكها بالرجوع او بالنكاح امساكا بالطريق المعروف المقبول عند الله وعند الشرع وان يسرحها ويتركها ويحلى سبيلها تسريحا مالا باحسان والا حسان ان يكف نفسه عن ان يصيبها منه مكروه من الضرب والشتم واخذ المال والمنع عن زوج آخر وتوله تعالى ولا يحل لكم الآية اي لا يجوز الاختلاع ببعض من المهور الاوقات ان يمتنفا ان لا يقيما احكام الله في الازدواج وهي ان يؤدي كل من المتزوجين حق الآخر كالنفقة والكسوة والسكنى من الزوج والتنكح من مواجب النكاح من الزوجة اي الا وقت ان يفوت حق احدهما مع بقاء النكاح كما اذا وقع بينهما نشوز او اراد احدهما سفرا لا يتمكن منه الآخر ثم الآية تدل على جواز الخلع وان كان النشوز من الزوج لدخول ذلك تحت عموم قوله تعالى الا ان يمتنفا ان لا يقيما حدود الله وايضا عبارتها لتدل على جواز الخلع بما زاد على المهر ولعل ثبوته بدلالة النص او بقوله تعالى فان خفتم الآية على ان ما في قوله تعالى فيما اقتدت به موصوفة بكرة تعم بالوصف في موضوع النفي لا موصولة اشارة الى المفهوم من قوله ولا تحل له وهو الفدية التي من الصداق والحد في الاصل المنع سمي به حكم الله تعالى اذ به يمنع عن خلافه والجناح الذنب والافتداء شراء النفس بمال او عمل او تخايصه من غير انتقال من ملك الى ملك والاعتداء والتعدي الظلم وقوله تعالى فان طلقها اه اي ان طلقها بعد الافتداء بلا تراخ الذي في الطلقة الثانية من الطلقتين في قوله الطلاق مرتان فلا تحل له لا بالرجوع ولا بالنكاح الا بعد التحليل وانما كان فسحا لا يقع الطلاق بعد النسخ كالطلاق قبل النكاح وانما قلنا بلا تراخ لما يقتضى وضع الفاء وانما قلنا في طلقه المطلقة اه اذ لو كان الطلاق بعد الافتداء في طلاق ليس في ضمن الاثنين بل كان واحدا متفردا عن مثله لكان الطلاق بعد الافتداء طلاقا ثانيا لا ثالثا فلا يصح ان يقول لا تحل له بعده الا بعد التحليل وانما قيدنا بالثانية لان عدم التراخي بين الثانية والافتداء بان يكون لا يتصور بان يكون الافتداء في الاول لتحليل الثاني بينهما فالآية على التقرير المذكور انما تدل على حرمة النكاح بعد الطلقة الثالثة التي بتلك الخصوصية فالحرمة بعد الثالثة التي ليست بتلك الخصوصية ثابتة بغيرها او بدلالتها وقوله فان طلقها فلا جناح للمستكن يرجع الى زوج غير الاول وقوله ان ظنا معناه لا بد من ترك نكاح يمتنفا فيه الفتنة والمعصية بعدم اداء حقوق الازدواج وقوله للتعقيب اراد التعقيب بدون التراخي كما هو وضع الفاء اذ لو اريد مطلق التعقيب لا يدل الآية على ان الخلع طلاق لا فسح لجواز ان يكون وقوع الطلاق بعد الخلع يتحل نكاح آخر .

وقوله

(١) قوله وقد عقب الطلاق بالافتداء لا يقال  
الفاء انما دخلت على الشرطية والحكم فيها في الجزاء  
وانما الطلاق شرط لا جزاء بل الجزاء عدم الخلل فالفاء  
في الحقيقة دخلت على عدم الخلل لا انما قول المراد  
عدم الخلل بعد وقوع الطلاق فلا بد من وقوع الطلاق  
بتحقق عدم الخلل بعده فالفاء يدل على وقوع الطلاق.

(٢) قوله بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي  
رحمه الله تعالى عليه في المحرر والمختلعة  
لا يلحقها الطلاق لا في العدة ولا بعد انقضاءها  
لا الصرايح والكتايب.

(٣) قوله ذكر الطلاق الى قوله مرتين اي  
حكم بوقوعه مرتين بالذكر وحمله اثنتين فقوله  
مرتين متعلق بما لوحظ في ضمن الذكر ويجوز  
التعلق بنفس الذكر فقوله الطلاق مرتان مرة  
ثانيا وقوله تعالى والمطلقات يتربصن الى قوله  
وبعولتهن احق بردهن مرة اخرى اولا .

(٤) قوله وفي تخصيص فعلا يعني ان السوق  
لذكر الخلع المشتمل على فعل الرجل وفعل المرأة  
كالبيع او النكاح المشتمل على فعل الموجب والقابل  
فذكر مهنا فعل المرأة وهو الافتداء دون فعل  
الرجل وهو ازالة الملك وهذا تقرير وتبين ان  
الازالة من الرجل هو الطلاق الذي سبق ذكره  
دون امر آخر كالفسخ.

(٥) قوله فقد بين نوعيه يعني ذكر الطلاق  
اولا مطلقا عن ان يكون بمال وذكر الافتداء  
ثانيا فالاول اشارة الى الطلاق بلا مال والثاني الى  
الطلاق بمال وايضا ذكر الافتداء بطريق  
التعليل بشرط الخوف عن ان لا يقبها حدود الله  
فالافتداء قد يكون في الطلاق وقد لا يكون الاول  
طلاق بمال والثاني طلاق بدون المال.

(٦) قوله لا كما يقول اه متعلق بقوله تقرير  
فعل الزوج اه فمعناه ان الخلع طلاق او بقوله فقد  
بين اه باعتبار هذا المعنى ثم كون الافتداء  
فسخا عند الشافعي احد القولين والاصح انه  
طلاق في المحرر ان الفقرة بلفظ الخلع طلاق  
او فسخ لا يتقضى به عدد الطلاق فيه قولان  
اصحهما الاول وفي لفظ المعادات وجها اصحهما  
انه كالخلع .

(٧) قوله فان ذلك زيادة على الكتاب قال

المصنف رحمه الله تعالى عليه في فصل النسخ انه  
ذكر في المحصول واصول ابن الحاجب ان الزيادة  
على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او  
بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة الاول كزيادة ركعة  
على ركعتين مثلا والثاني كزيادة الايمان على الرقية  
في كفارة اليدين والثالث كقوله فرضا في العلوقة  
زكوة بعد قوله في السائمة زكوة والقول يكون  
الافتداء فسخها وهو في الحقيقة قول بان فعل  
الزوج في الخلع فسخ لا طلاق رفع لمفهوم

وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان

لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى يبطل موجب الخاص بتحقيقه

انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا

تقرير فعل الزوج على ماسبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول

الشافعي رحمه الله تعالى ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان

طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله

عن الاقرب

قوله وقوله تعالى فان طلقها ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى من فروع العمل بالخاص ان الخلع  
طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان  
الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب  
غير ظاهر فلها اقتصر المصنف على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول \* وتحقيقه ان الله  
تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله تعالى  
وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة  
بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم  
لان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ  
لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب  
لا يقتضى تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة . بل الصواب ان قوله مرتين  
قيد للطلاق لا لذكره اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان  
اي ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتتين  
التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اي علمتم وظننتم ايها الحكم ان لا يقبها  
اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ  
ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج  
على ماسبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعها في قوله ان لا يقبها ثم خص جانب المرأة مع  
انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي  
تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعى الطلاق اعنى بغير مال وبمال وهو  
الافتداء وصار كالصريح بيان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه  
الشافعي فيماروي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل  
بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام رحمه الله بترك العمل  
بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا  
على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء

الكلام الذي ليس مفهوم المخالفة وهذا ليس شيئا من الامور الثلاثة ثم معنى الكلام ان ذلك زيادة على الكتاب بالرأى ويكون النسخ بالتقاس فلا يجوز  
(٨) قوله سواء كانتا بمال اه هذا التعميم لا يستقيم من الشافعي رحمه الله تعالى عليه نظرا الى ما نقله المصنف رحمه الله تعالى عليه ان الافتداء فسخ عنده لا طلاق .



فساد التركيب اعلم ان الشافعي رحمه الله تعالى يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى  
الطلاق مرتان ويجعل ذكر الجمع وهو قوله تعالى ولا يجعل لكم ان تأخذوا الى قوله تعالى  
فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الجمع طلاقا بل فسغاوا الايصير الاولان مع الجمع ثلثة  
فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها  
متصل باول الكلام ووجه تمسكنا المذكور في المتن مشروحا .

قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابدع مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل  
اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث  
قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان  
يكون قوله تعالى ولا يجعل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الجمع غير  
منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ودل  
عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يجعل لكم ان تأخذوا في  
الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلائم في الاخذ والافتداء  
فلافساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن  
الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كذاهما او احدهما خلع وافتداء \*  
وبهذا يدفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الجمع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء  
في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما الآية . الثاني لزوم تربيعة الطلاق بقوله فان طلقها  
لترتبه على الجمع المترتب على الطلقتين وذلك لان الجمع ليس بمترتب على الطلقتين بل  
يندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الجمع بل انه على تقدير الخوف لاجناب في  
الافتداء . لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي  
على ما صرحوا به لان الجمع طلاق باين . وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية في ان الجمع طلاق  
وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الجمع . واجيب عن الاول بان كونه رجعيا  
انما هو على تقدير عدم الاخذ . وعن الثاني بان الآية نزلت في الجمع لا الطلاق على مال  
وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الجمع لانه يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة  
الجمع \* وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الجمع طلاق على مال حتى  
لو سلم ذلك يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد  
العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والالزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب  
التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على السكتاب بل  
ترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث  
العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب  
في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث  
مبنى على ان يكون التفسير باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة  
الثالثة على ما روى عن النبي عليه السلام فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بياننا للحكم  
التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمرجعة او التسريح  
بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح فلا تجزله من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة  
في الآية على شرعية الطلاق عقيب الجمع \*

(١) قوله فساد التركيب فيه نظر لان فساد  
التركيب ان كان سبب التاميق باول الكلام وملاحظة  
ان الطلاق في قوله فان طلقها فلا تحمل له الآية بعد  
مرتين فهذا لازم علينا ايضا اذ لا بد عندنا ايضا  
من ملاحظة المذكورة والاولى بتطابق الجزاء بالشرط  
وان كان بسبب الانفصال عن الاقرب فبالضرورة  
علينا حيث علقنا الفاء بالافتداء وفصلنا عن الاقرب  
وهو قوله تعالى ومن يتعد حدود الله فاولئك هم  
الظالمون على ان الفصل عن الاقرب والوصل  
بالا بعد بحسب اللفظ كثير اما يكون في العربية  
بتوسط الجمل الاعتراضية بين اجزاء كلام واحد  
والتاميق الذي ذكرته في نفس قوله تعالى فان طلقها  
فلا تحمل الآية بحسبها فيما اذا علق بالاقرب  
المذكور اي ان طلقها بعد الظلم والتعدى بالجمع  
في الطلقة الثانية بدون خوف ان لا يقيما حدود الله  
فلا تحمل له وذلك لان قوله تعالى تلك حدود الله  
اشارة الى الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان  
وترك اخذ بعض الصداق عند عدم الخوف المذكور  
بقوله ومن يتعد حدود الله معناه ويتعد بترك احد  
الامور الثلاثة وترك الاخذ المذكور هو الاخذ  
فكانه قيل ومن اخذ بدل الجمع مع عدم الخوف  
المذكور فهو ظالم قاتل تعدى والظالم هو الافتداء  
فا ذكرنا من التعلق حيث قلنا اي ان طلقها  
بعد الظلم اه وجه صحيح .

(٢) قوله والايصير الاولان اه هذا انما يصح  
اذا كان الجمع ثالثا للاولين مقابلا لهما واريد  
الترتيب بينه وبينهما وليس الامر كذلك فان الجمع  
ثالثا للاولين مقابلا لهما واريد الترتيب بينه وبينهما  
وليس الامر كذلك فان الجمع مطلقا محتسما لهما  
وغيرهما فيجوز ان يكون احد الاولين او كليهما  
ولو سلم ان الجمع ثالث الاولين فانما يلزم ذلك  
اذا كان قوله فان طلقها اه متعلقا بالافتداء او اريد  
الترتيب بينهما ولم يقل الشافعي رحمه الله بذلك بل  
علقه بقوله تعالى الطلاق مرتان فهذا ثالث الاولين  
يحتمل الجمع وغيره فالشافعي رحمه الله تعالى عليه  
ان علق المذكور بالا بعد لا يتم دليله على ان الجمع  
فسخ لا طلاق وان علقه بالاقرب وهو الافتداء  
يلزم وقوع الطلاق بعد الجمع وهذا خلاف مذهبه .  
(٣) قوله لا يلحقها صريح الطلاق ليس المراد  
بتخصيص الذكر انه يلحقها كناية الطلاق لما نقلت  
عن المحرر انما لا يلحقها الكتابات ايضا بل المراد  
الزام النبي العكنانية باولى اذ الصريح اقوى من  
العكنانية حيث قال توفري الفرقة بدون انية بخلاف  
العكنانية فان تأثيرها مشروطة بالنية كذا في المحرر .  
(٤) قوله فان قوله فان طلقها اه يريد انه ليس  
في الآية ما يوجب ذلك اذا الباء مبنية على تعلقه بالافتداء  
وهذا غير لازم لجواز التعليل باول الكلام وليس  
المراد ان هذا دليل على مذهبه فتحي ما نافي الشيء  
ليس اثباتا له لجواز ان يكون له مناف آخر ولو  
سلم تنفاه جميع المناهيات فانما يلزم امكان ثبوت الشيء  
لا ثبوته بالفعل .

وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب اللصاق فلا ينفك الابتغاء اي  
الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر  
لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي والخلاف ههنا في مسألة المفوضة اي  
التي نكحت بلامهر او نكحت على ان لامهر لها لا يجب (٦) المهر عند الشافعي رحمه الله عند  
الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا (٧) دخل بها وعقدنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها  
او مات احد هما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشارع فيكون  
ادناه مقدر اخلافه لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان  
والاول منتفى لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدر (٨) ولما لم  
يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأى والقياس بشئ هو معتبر شرعا في مثل هذا (٩) الباب

قوله ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل وما يحرم ارادة ان تبتغوا الفساد بالمهور ويجوز ان  
يكون بدلا عن ما وراء ذلك والابتغاء هو الطلب بالعقد بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين  
والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يقراض الى الوطئ قوله الباء  
لفظ خاص يعني انه حقيقة في اللصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله والخلاف  
ههنا في مسألة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمال في النكاح بلامهر او على ان  
لامهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلامهر لا تصح عملا للخلاف لان نكاحها غير ملحق عند  
الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجه من غير تسمية المهر وعلى ان لامهر لها  
فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلامهر وكذا الامة اذ زوجها سميها  
بلامهر قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والاجاب ومعنى الآية قد  
علمنا ما وجبنا على المؤمنين في الزواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقريظة تعديته  
بعلى وعطف مملكت ايمانهم على الزواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب  
الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بل دليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض  
النفقة اي قدرها وتفرضوا الهن فريضة اي قدرها وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض للسهام  
المقتررة مجاز في غيره دفعا للاشتراك تعديته بعلى لتضمين معنى الاجاب وقوله وما مملكت ايمانهم  
معناه وما فرضنا عليهم فيما مملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى الاجاب ولما كان هذا مخالفا  
لتصريح الامة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الاجاب شرعا عمل المصنف عن ذلك فقال خص فرض  
المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون  
لفظ فرضنا من حيث استعماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع  
الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الاجاب

(١) قوله ان تبتغوا باموالكم قال الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم ما يحل لكم ما وراء ذلكم  
او خيره محذوف اي الابتغاء بالمال هو الذي يبيع لكم او مفعول به اي اريد ان تبتغوا وعلما تقدم اي بين لكم ما يحل وما يحرم لان تبتغوا في انوار التنزيل والمعنى احل لكم ما وراء ذلكم  
ارادة ان تبتغوا النساء باموالكم على انه مفعول له او يكون بدلا من وراء ذلكم بدل الاشتمال (٢) قوله لفظ خاص الباء وان كانت مشتركة بين المعاني المتباعدة المشهورة لكن  
لا بد في الكل من معنى اللصاق فكله ليس معناه اللصاق على ان الاشتراك لا ينافي الخصوص كما مر ثم اللصاق ههنا يحتمل الوجهين احدهما ان المال شرط الابتغاء وانه لازم له كلما  
صح يلزم وان لم يذكر لكنه لازم متأخر ليس موقوفا عليه في الصحة كالمعتق ببيع العبد من قريبه المحرم والاول باطل بالاجماع فيلزم الثاني (٣) قوله وهو العقد الصحيح اذ الفاسد  
لا بأس به الله تعالى ولا يرضاه قوله عن المال فيه نظر لان المال على ما عرفه المصنف رحمه الله عليه عين يجري فيه التنافس والابتداء فاذا لم يكن العقد الصحيح منفكا عن المال يصح النكاح  
بخدمه العبد النكاح على ان يكون الواجب وقد صرح المصنف رحمه الله تعالى بخلافه في المختصر (٤) قوله بنفس العقد اي من غير حاجة الى التسمية القيمة والحلوة وذلك لان العقد  
قد يصح بدون التسمية ومعنى المهر لان عقد الانضمام والازدواج يتم بالزوجين بلا حاجة الى المال فلولا يجب المهر يلزم الا نكاحا فينتقى موجب الخاص قوله هو احتراز عن الفاسد يعني قوله  
وهو العقد الصحيح احتراز عن الفاسد يخرج عن الابتغاء بعدم جريان حكمه وهو وجوب المهر فيه او المعنى ان قوله فيجب بنفس العقد يخرج الفاسد عن الابتغاء المحكوم عليه هذا الحكم  
(٥) قوله فان المهر لا يجب اما اذا كان العقد فاسدا كالنكاح في عدة زوج آخر وبلا شهود لا يجب المهر بنفس العقد وان سعى بل انما يجب بالوطئ ولا يكفي مجرد  
الحلوة والواجب مهر المثل لكن لا يزداد على المسمى

(٦) قوله في مسألة المفوضة في تاج المصادر التفويض في النكاح التزويج بلامهر فالمفوضة اسم المفعول  
النكوحه بلامهر ولو كسر العين فله وجه اي امرأة فوضت امر المهر الى الزوج فله ان يسمى او يفتى او يترك  
(٧) قوله لا يجب المهر في المحرر اذا جرى التفويض الصحيح وهو ان يقول المرأة المالكه لامرها زوجي بلا  
مهر فتزوجها وتزوج المهر وسكت فاصح القولين انه لا يجب بنفس العقد شئ ولكن لو وطئها وجب مهر  
المثل (٨) قوله اذا دخل بها والصواب اذا خلاها بعدم اشتراط حقيقة الدخول كذا في شرح المصنف  
رحمه الله تعالى عليه للوقاية قال في المختصر وان لم يسم فالتمة قبلها ومهر المثل بعدها والمجوز  
الى الحلوة الصحيحة ولا يخفى ان في عبارة المختصر قصورا ولاولى ان يقول فالتمة بطلاق قبل الحلوة  
ومهر المثل بعدها او بعد موت احدهما لان قوله فالتمة قبلها يتناول ما اذا مات احدهما قبل الحلوة  
وليس الواجب حينئذ التمة بل كمال مهر المثل (٩) قوله هو قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا مثل الخاص  
باربعة امثلة من الاسم والفعل وكرر الحرف لما فيه من الضعف فكان الاثني من بمنزلة الواحد  
وقدم الاسم لانه يحتاج اليه كل من الحرف والفعل فعنى الحرف لا يتقبل الا بالنسبة الى الاسم نحو  
سرت بزيد وان زيدا منطلق وكذلك معنى الفعل انما يتقبل بالنسبة الى الفاعل المخصوص ولما كان  
حاجة الفعل اليه اكثر من حاجة الحرف اليه لان الفعل مشتق من الاسم المصدر بخلاف الحرف  
كان الحرف محتاجا من وجه دون وجه فيناسب الطرفين فاوردته في الوسط وايضا الفاء والباء  
لا يتصور معناها الا بين الامرين فاوردتها في الوسط وتقديم الفاء على الباء لانها تقع في صدر الجملة  
بخلاف الباء وايضا الفاء عديمة حيث لا يعمل والباء وجودية حيث يعمل وللعلم في الحوادث تقدم على  
الوجود والكلام اللفظي باعتبار تلفظنا حادث وايضا مثال الاسم كان في العدة والفعل في مقدار المهر

توضيح ١٠ ومثال الفاء في الطلاق ومثال الباء في اصل المهر فالاول يناسب الاول والثاني يناسب الثاني فاورد كلاهما لئلا يناسب وتقديم اصل  
المهر على المقدار ظاهر (١٠) قوله خلافا له اي ليس ادنى المهر مقدر عنده وانما المقدر عنده كيفية هل يصح ان يكون عوضا في البيع ويجوز ان يكون عوضا  
في البيع ويجوز ان يكون عوضا في النكاح فينتد لا يصح عنده ان يكون المهر كبا او دهن نجسا بباء نجس وشيئا غير مسمي للمرأة والولي والوكيل فشيء من ذلك لا يكون عوضا في البيع  
(١١) قوله معناه قدرناه في تاج المصادر البيهقي الفرض فريضة كردن وعطا دادن واصل الفرض الخير فلم لا يجوز ان يكون معناه واجبا او عطيانا او قطعنا فلم لا يجوز ان يراد التقدير  
الكيفي دون التقديرا الكمي كما فعل الشافعي رحمه الله تعالى (١٢) قوله ولما لم يبين ادقيل ان قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم بدل على ان المهر اقل ما يطلق عليه لفظ المال وهو عين يجري  
فيه التنافس والابتداء لان الجنس يحتمل الكثرة والقلة وانما المتعين الاقل فاقل المهر ذلك لان تمام ما دون هذه المراتب ولو جاوزها جاوز (١٣) قوله مثل هذا الباب اي باب المهر ونوعه مال  
يكون في مقابلة العوضا عشرة في مقابلة القطع كذلك قيل ان المهر انما يقابل المتبعة بالعوض المخصوص دون نفسه فاهو مثل هذا الباب انما هو بدل الاجارة وكل ما يصلح ثمن في البيع والمنفعة فانها  
يصلح اجارة اذا اختلف الجنس كذا في شرح البرجندی فكل من المال والمنفعة يجوز ان يكون مهر اقل المصنف رحمه الله تعالى في المختصر وصح النكاح بخدمة الزوج العبد والواجب هو الخدمة

(١) قوله أي كونه ظرف للمائلة وبيان لوجهها قيل كيف يكون العشرة عوضا عن اليد وانها ترد الى المالك بعد القطع ان بقي ولا يجتمع البدلان في حق الواحد ويمكن الجواب بان فيها صورة ومعنى وهو المالية فالصورة هي حق المالك واما المالية فهي العوض عن اليد وقد اقطع عنها حق المالك ولذلك لا يجب الضمان ان لم يبق بعد القطع فالردود الى المالك اصله هو الصورة ورد المالية بحكم الضرورة وبانه لم يجتمع البدلان في حق الواحد اذا اقطع ليس حقا للمالك بل هو حق الله تعالى في صورة الرد لم يكن في حق المالك الا المسروق فان قيل فكيف يكون العشرة وهو حق احد عوضا عن القطع وهو حق الآخر بمنزلة ما اذا قيل المبيع ملك زيد المشتري والتمن على عمر والاجنبى او بالعكس قلنا ان مالية المسروق بعد السرقة ينتقل الى الله تعالى ويصير معصوما لحق الله تعالى كما كان معصوما قبلها حقا للمالك قوله ما يصح ثمننا والاولى تبديله بقولنا عوضا كلفظ المحرر اذا اتمن في عرف الشرع مخصوص بالذهب والفضة والفلوس الناقصة والدراد العموم. (٢) قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان استدلت الشافعي رحمه الله تعالى بان الخاص يوجب الحكم تطعا عليهما ووجه الترك انهما خلاف مذهبا ذكر في التلويح ان الشافعي رحمه الله تعالى خالفنا في ان الزوج الثاني يهدم ما دون الثالث وفي ان ضمان المسروق الذي تلف يسقط بالقطع لان اثباتهما لقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ترك للعمل بموجب الخاص فان خاص في الغاية تدل على ان الزوج الثاني غاية الحرمه لانه مثبت لحل النكاح الى ثلث مرات وانما الحل بالاباحة الاصلية فحينئذ لا يصح ان يقال ان الزوج الثاني مثبت الحل بعد الثالث فكذا بعد ما دونهما لانه تركه بموجب الخاص وطريق اثبات الهدم بهذه الآية ذلك فلا يجوز وايضا لفظ القطع خاص في ابانة العضو غير داخل على سقوط الضمان فاثباته باعتبار لفظ القطع دلالة لفظ القطع بهذه الآية ترك العمل بالخاص والجواب ان اباحية

اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل ما يصلح ثمننا يصلح مهرا وورد فخر الاسلام رحمه الله في هذا الفصل مسائل اخر اوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الامسئلتين تركتهما بالكيدة مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان

رحمه الله تعالى لم يشتمها بالآيتين المذكورتين على الوجه المذكور بل لقوله عليه لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محلا لقوله جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يكون حقا له فالجناية على حق الله تعالى فينقل العصمة الى الله تعالى ويكون المالك في حق المالك غير معصوم والجواب عن الاول بان الهدم ثابت بحديث العسيلة وهو قوله عليه السلام لا حتى تذوق من عسيلته ويذوق من عسيلتك لا بالآية وذلك لان حتى تدل على ان الذوق غاية لعدم العود فعند وجوده ثبت العود فهو حادث لا سببه الا الذوق فيكون الذوق مثبتا للحل بعد الثالث فكذا بعد الاصل من الثالث بالاولى فاثبات الحل بعد تقرر الحرمه يوجب اثباته قبل تقررها بالاولى او يقال ان تكميل الحل بعد نقصانه اولى من اثباته بعد الاتقاء مردود بان ما اوردته الشافعي رحمه الله تعالى على الآية وورد على هذا الحديث اذ المراد بالعود حل العود اذ الذوق لا يثبت حقيقة العود فيقال حتى يدل على انه غاية الحرمه العود لا على انه مثبت لحل العود فالقول بانه مثبت للعود في الثالث فكذا فيما دونها بالاولى خلاف موجب الخاص وقوله وهو حادث لا سبب له الا الذوق جاري في الآية فيقال من ضروريات انها الحرمه الى الزوج الثاني ثبوت الحل بعده فهو حادث لا سبب له الا الزوج الثاني فيكون مثبتا للحل والجواب بان السبب هو الاباحه الاصلية جاري في الحديث ايضا ولا يخفى ان القول بالاباحة الاصلية قول بالاستصحاب وهو حجة عند الشافعي رحمه الله تعالى لا عندنا وانما يكون حجة عندنا في الدفع لاني الاثبات والحل بعد الحرمه من باب الاثبات ثم من المسائل التي اوردتها في الزيادة على النص مسئلة

قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي اباحية محمجان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاول ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثرا الغاية في انتهاء ما قبلها لاني اثبات ما بعد فوطئ الزوج الثاني يكون غاية للحرمه السابقة لامثبات الحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المعمرات كما في الصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطئ الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمه بهما ولا يهدم ما دون الثالث اذ لا تثبت به الحرمه ولا تصور لغاية الشيء قبل وجود اصله ففي القول بانه يهدم ما دون الثالث ايضا كما هو من ذهب الى حنيفة بناء على ان وطئ الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص \* وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشترط الدخول انما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تنفوق وجعل النفاق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى النفاق فيكون النفاق هو المثبت للحل بقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محلا لاي مثبت للحل ففي ما دون الثالث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق الاول \* وتقرير الثانية ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه واستهلاكه كما هو من ذهب الى حنيفة ترك العمل بالخاص \* وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التي هي محل الحماية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سوء الا وجوابا عرضنا عنها مخافة التطويل \*

فصل

الوضوء والقراءة في الصلوة والطواف في البيت وحدا البكر بالزمانا الوضوء قال الله تعالى فاعسلوا وجوهكم وايديكم الآية فاللفظ خاص يدل على فريضة الامور الاربعه دون الزيادة كائنة والترتيب عند الشافعي رحمه الله تعالى لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والجواب عنه مذکور في شرح الوقاية ولقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به وجوابه ايضا مذکور فيه وكالولاء عند مالك رحمه الله تعالى بما روى عنه عليه السلام كان يوالي في وضوءه فهذه الزيادة خلاف موجب الخاص نسخا للكتاب بخبر الواحد والقياس فقوله عليه السلام الاعمال بالنيات وان كان من المشاهير لكنه لم يثبت دلالة كما بين المصنف رحمه الله تعالى فزيادة النية بالقياس او خبر الواحد او اما القراءة قال الله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن من لفظ خاص يدل على ان بعض القراءة يكفي في الصلوة من غير زيادة خصوصية سورة او آية دون اخرى فزيادة الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب قول بخلاف موجب الخاص وزيادة على الكتاب بخبر الواحد ثم زيادة الفاتحة عند الشافعي رحمه الله تعالى في الحر ثم الفاتحة متعينة في كل ركعة الا في ركعة المسبوق اي الذي ادرك الامام في الركوع وفي حاشية المحرر الفاتحة فرض من فروض الصلوة وفي شرح قوله الركن الرابع القراءة اي قراءة الفاتحة واما الطواف قال الله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والطواف لفظ خاص يدل على فريضة الدوران حول البيت دون الزيادة فزيادة الوضوء شرط فيه كما هو عند الشافعي رحمه الله تعالى كذا في المحرر بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق هكذا لفظ الحديث في التحقيق زيادة على موجب الخاص بخبر الواحد واما حد البكر في الزنا قال الله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فالجلدة لفظ خاص يوجب الضرب بالدرة بدون الزيادة فزيادة التعزيب لقوله السلام بالبكر بالبكر مائة وتغريب عام كما هو عند الشافعي رحمه الله تعالى نسخ بموجب الخاص بخبر الواحد.

(١) قوله حكم العام التوقف ليس المراد بالعام المعنى المصطلح المذكور اذ لا خلاف في ان الموضوع للاكثر الغير المحصور وضما واحدا مستغنى فاستغنى غير محتمل لعدم الاستغراق لانه بمنزلة الحكم بان المستغنى غير مستغنى بل المراد الفاظ العموم كالمجموع المحلاة باللام والاضافة وما في حكمها من الموصول الجميع صفة او معنى للخلاف المذكور فيها واما المفرد كالتكررة في موضع النفي او الشرط واثباته الموصوفة بصفة عامة وكالمعلم على سبيل الافراد والبدل فلا يجزى فيه هذا الخلاف لعدم جريان دليل الفريق الاول فيه من قوله

لاختلاف الاعداد الجمع وانه يؤكد بكل واجمع وانه يذكر الجمع ويراد به الواحد .

(٢) قوله لانه يحمل اي محتمل الاستغراق واقل

المراتب وما بينهما فالاجمال بمعنى الجمع بين الشئيين وجمعا ما جملة كان المحتمل جمع فيه بين الاختلالات .

(٣) قوله لاختلاف اعداد الجمع اي الاعداد التي قد يراد باللفظ هذا كالثلاثة او الاربعة وقد يراد ذلك

كالعشرة والمائة وقد يراد غيرهما وقد يراد الاستغراق اي افراد مفهوم الجمع وانواعه واشخاصه ذاك

اي افراد مفهوم الجمع وانواعه واشخاصه ذاك يستعمل في الكثير والبعض في القليل .

(٤) قوله فان جمع القلة يعني انهما وان كانا مثنيتين من وجه حيث لا يستعمل الاول فيما فوق العشرة والثاني فيما دونها ولكنهما غير متميزتين من وجه

لاشتمال كل على محتملات ثم ذكر جمع القلة باعتبار انه قد يستعمل في المعنى العكس والافهو بحسب

اصل الوضع ليس من صيغ العموم وقوله الى العشرة داخل في الغير في القوائد الضيائية جمع القلة ما يطلق

على ثلثة الى عشرة وما بينهما وقوله من العشرة بخالف لما فيها لان ابتداء الغاية داخل في الحكم المذكور

فيها من جمع الكثرة ما يطلق على ما فوق العشرة .

(٥) قوله الى الا نهاية الى اي جملة ليس لها آخر كجمع ما بعد الالف مثلا فانه وان كان له ابتداء

وهو الف وواحد لكنه ليس له آخر اذ المعنى الى اعداد ليس له متأخر هو نهاية الاعداد بمعنى

الكون آخرها على التسامح اولى عدد ليس له متأخر هو نهاية الاعداد وهو ايضا تسامح .

(٦) قوله يصح بيانه من الثلثة اي يصح بيانه بكل عدد من الثلثة الى العشرة او يصح بيانه من البيان

بالثلاثة الى البيان بالعشرة .

(٧) قوله وانه يؤكد انه محتمل الفتح والكسر فعلى الاول العطف على مدخول اللام وعلى الثاني على مجموع

قوله لانه يحمل او قوله لاختلاف اعداد الجمع وقوله لما احتج قيل قد يكون الحاجة اليه لدفع توهم التجوز .

(٨) قوله يذكر الجمع ويراد به الواحد قيل لو اريد به انه يراد الواحد بحكم الوضع على الاشتراك اللفظي

او المعنوي فلا نسلم ذلك ولو اريد انه يستعمل في ذلك بطريق المجاز للقرينة الصارفة عن الحقيقة والقرينة

الدالة على ارادة الواحد فذلك لا ينافي تعين معنى الجمع بحسب الحقيقة ثم ذكره هنا ثلثة ادلة فيمكن

ان يقال ان الاول لا يثبت التوقف والثاني لرد المذهب الثالث والثالث لرد المذهب الثاني .

(٩) قوله كقولهم تعالى الذين اتبعوا الله تعالى فهم الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فلان

الاول من بعثه ابوسفيان يخوف المؤمنين ان اهل مكة قد جمعوا الجيش لقتالهم وهو واحد فانه نعيم ابن

فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع \* فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد على افسس يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا وانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة \* وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان على دراهم تجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما ثبتت الثلاثة

قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس \* واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع محتلفة من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمع مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان الاستغراق لما احتج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطابق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير \* فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطف على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف \* والجواب عن الاول انه يجعل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلامرجح فلا اجمال \* وعن الثاني ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لانا كيدا صرح بذلك ائمة العربية \* وعن الثالث ان المجاز راجع على الاشتراك فيجعل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعنى صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس \* وكان ابوسفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد رغب وندم وجعل لتعظيم بن مسعود الاشجعي عشرة من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتلكم \* قوله لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبنى على تقدير كون الجمع المفكر عاما وعلى كون الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح في دليل الاجمال .

او باعتبار من سمع عنه ذلك الخبر وافشوا ويجوز ان يكون لفظ الجمع باعتبار ارادة اهل مكة قال رسول قوم هو ما قالوا . (١٠) قوله في غيره كالموصول المفرد واسم الجنس . (١١) قوله لفلان على دراهم لا ينبغي ان هذا المثال المتقدم وهو قوله لزيد على افسس من المتنازع فيه وهو الفاظ العموم بل جمع منكر . (١٢) قوله يجب ثلاثة بل لا بد ان يجب عشرة على ما قال المصنف رحمه الله تعالى واحد عشرة على ما نقل عن القوائد الضيائية في جمع الكثرة فان الدرهم جمع الكثرة ولعل اختيار الجار لشهرته لا ان صار كالحقيقة .

(١) قوله غير ممكن قبل ان لا يجوز ان يراد العموم العرفي وهو بقدر ما في البلد او في هذا المثل والمقر له (٢) قوله اخص الخصوص المشترك بين المصدر وبين جمع الخاص كالوقوف جمع الواقع والقعود جمع قاعد والمراد الثاني ولواريد الاول فالمعنى اكل الخصوص والخصوص ههنا بمعنى الاختصاص (٣) قوله بوجوب الحكم لعل الايجاب بمعنى الاتبات او اراد ايراث الوجوب في حق العمل دون الاعتقاد او لواريد الوجوب في حق الاعتقاد اما صح قوله وعند الشافعي رحمه الله تعالى لان العام دليل ظني عنده في العموم والشمول فلا يجب عنده الاعتقاد (٤) قوله لان العموم اه اى العموم امر يستحق ان يقع به الافادة والاستفادة في الشرع وغيره فلا بد من العبارة والمناسب هو الالفاظ المهودة دون الغير فيكون هي موضوعه له (٥) قوله قد وضع اللفظ للمعنى قد يكون باعتبار المادة كالضرب للحدث المعروف وقد يكون باعتبار الهيئة كضرب للزمان وقد يكون باعتبار المجموع كضرب سمناه المطابق وقد يكون باعتبار تركيب لفظ بلفظ كشجرة العنب للكرم وثمره الكرم للعنب وكالظائر الولود للخفاش (٦) قوله في الجمع بين الاختين وهوان يطاه احديهما بملك يمين او نكاح ثم يطاه الاخرى قبل زوال حل الاولى بملك يمين (٧) قوله او ما ملكت الموصول من الفاظ العموم التي فيه النزاع على اعتبار المعنى اى النسوة التي ملكتهن ايمانكم واما قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فعموم كل اختين اختين انما هو ناش من لفظ الاختين معرف بلام الجنس فليس من محل النزاع وان كان من الفاظ العموم ولكن الاستدلال على

المذهب الثالث يتم بمجرد ان الموصول الموصول المذكور من محل النزاع وهو محمول على الاستفراق (٨) قوله سواء كان الجمع هذا تعميم للجمع في الظاهر وتعميم للاختين في الحقيقة اى سواء كانتا منكوتين او مملوكتين واحديهما مملوكة والاخرى منكوتة فعلى التقدير لا يصح الجمع بينهما في الوطى (٩) قوله كما يأتي في فصل التعارض ذكر في التلويح انه اعترض بان لا يعارض ههنا لان حرمة الجمع بين الاختين بملك اليمين يثبت بدلالة النص وان النص سبق لبيان حرمة الجمع بالنكاح وابطاح بينهما بالملك يثبت بالعبارة والعبارة اقوى يريد انه ليس بينهما تعارض يحتاج الى الترجيح بالكون محرما وهو التعارض بين المتساويين قوة وضعفا بل ترجيح العبارة بقوة فيها لا انه لا يصح اطلاق التعارض ههنا لما قال المصنف رحمه الله تعالى في التقسيم الرابع والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الاعدد التعارض وفي المختصر الحسامي ان العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة الا انها عند التعارض دون الاشارة والثابت بالمقتضى يعدل الثابت بدلالة النص الاعدد المعارضة وفي التحقيق ان المقتضى لا يعارضه القياس ذكرت هذه المسائل تقريرا لكثرة الحاجة الى معرفتها فنقول في جواب الاعتراض لان ان حرمة الجمع بملك اليمين ثابتة بالدلالة اذ ليس قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الى قوله وان تجمعوا بين الاختين مسوقا لبيان حرمة الوطى بالنكاح خصوصا بل لبيان مطلق حرمة الوطى سواء كان بالنكاح او بملك اليمين قال البيضاوي والظاهر ان الحرمة غير مقصورة على النكاح فان المحرمات المعدودة كما هي محرمة في النكاح فهي محرمة في ملك اليمين ولو سلم ان السوق للحرمة بالنكاح خصوصا فحرمة الجمع بملك اليمين ثابت بالنظم اشارة لان المذكور في النص لفظ الجمع وهو يتناول كلاما من الجمع بالنكاح والجمع بالملك بحسب اصل الوضع من غير فرق غير ان الثاني لم يسبق له الكلام

لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص \* وعندنا وعند الشافعي رحمه الله بوجوب الحكم في الكل نحو جاعني القوم بوجوب الحكم وهو نسبة المجهيء الى كل افراد تناولها القوم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها \* وقد قال على رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم \* فانها تدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطى \* او لا \* وحرمتها آية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطى \* بملك اليمين \* فالمحرم راجح \* كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح .

قوله لان العموم استدلال على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ يحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعنى بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك او نحو ذلك كخصوص الر وايج والطعمون التي اكفى في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصعابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير تكثير \* فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتها اى الجمع بينهما وطئا آية اخرى هي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفًا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لها حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطى \* فلان يحرم وطئا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاة واخت المنكوتة فلم يبق قطعيا فيعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطئا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى ان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اى جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطى \* بملك اليمين .

وابن

والثابت بالدلالة ثابت بمعنى النظم غير المذكور قوله ان المحرم راجح وذلك للاحتياط ولان الاباحة اصل فاذا قبل بتقديم المبيح يكون تأكيدا للاصل ثم المحرم بنسخه فهنا نسخ واحد وفي العكس يتكرر النسخ وايضا المبيح بمنزلة حجة ذي اليد في الملك المطاق والمحرمة بمنزلة حجة الخارج فيه فالاول مثبت للاصل والثاني بخلافه فكما يترجح حجة الخارج كذلك يترجح المحرم فان قيل لم يترجح المحرم في سور الحمار وهو ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه تمسح وعلى المبيح وهو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه ظاهر وقد حكم بالظهاره فلنا لما تعارضت الحجتان وتساقت يبقى الحكم على ما هو الاصل وهو الظاهرة وفيه نظر لان مثل هذا الكلام يجري في كل ما اجتمع فيه المحرم والمبيح فان الاصل هو الاباحة على ما قالوا فبعد التساقت يبقى الاباحة الاصلية في الجمع ههنا وفي انوار التنزيل ان الترجيح المحرم ههنا قول على رضي الله عنه واما قول عثمان رضي الله عنه فترجيح التحليل وقول على رضي الله عنه اظهر لان قوله تعالى او ما ملكت قد خص منه البعض كالامة المجوسية والاخت الرضاة واخت المنكوتة فيكون دليلا ظنيا وقوله عليه السلام ما اجتمع عليه الحلال والحرام الا غلب الحرام .

(١) قوله واولات الاحمال جمع معرف بالاضافة فافادت العموم فيتناول المطلقة والمتوفى عنها زوجها ومفرد ذات بغير لفظ كما ان مفردا لو زد واما قوله تعالى والذين يتوفون الآية فعمومه باعتبار الضمير يتربص فهو راجع الى ازواج الفاتوتين عوض عن المضاف اليه اي ازواجهم فالراجع الى الجمع المعرف بالاضافة العنيدة الاستغراق عام فيتناول اولات الاحمال وغيرهن فجعل الاولى ناسخة للثانية في حق حامل توفى عنها زوجها يدل على اعتبار الاستغراق . (٢) قوله حتى جعل عدة ام العدة في الفة الجماعة المعدودة كذا في الهذب وايام الحيض كذا في الصراح والحساب كذا في كثر اللغات واما في الشرع فهي انتظار مدة معلومة يلزم المرأة بعد زوال النكاح حقيقة او شبهة التاكيد بالدخول او الموت فاطلاق العدة على الحيض والشهور مجاز شرعي وقيل هي في الشرع عبارة عن الاقراء والشهور المعدودة كذا في شرح البرجندى وقوله بوضع الحمل اي منقضية بوضع الحمل على المعنى الاول او مبدلة به على الثاني ويجوز ان يكون الباء زائدة على غير القياس كتقوله تعالى اجلهن ان يضعن حملهن . (٣) قوله توفى عنها زوجها في تاج المصادر

البيهقي يقول توفى فلان وتوفى اذا مات فن قال توفى شعناه اخذ وقبض روحه ومن قال توفى فعناه توفى اجله واستوفى كله وعمره .

(٤) قوله من شاء باهله المبالغة المخالفة والملاعبة فيحلف كل على صدق مقالته ويلعن على من يكذب وفي تاج المصادر المبالغة يكذب كرا نفرين كردن والقصرى اولها يا ايها النبي اذا طلقت النساء والطولى اولها يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم .

(٥) قوله وعشرا تخفيف عشر بفتح الشين وتأنيث العشر بترك التاء باعتبار الليالي لانها غرر الشهور والايام ولان التربص انتظار بوقت حل النكاح والغرض حل الوقاع وهو في الليالي غالبا .

(٦) قوله سواء توفى عنها النخ قد يقال ان السوق لبيان عدة الطلاق كتقوله تعالى واللائى يشن من الحيض من نساءكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر ثم قال واولات الاحمال الاية فظاهر ان عدة الآيسة عن الموت ليست ثلثة اشهر فالمراد عدة الطلاق فلخص قوله تعالى واولات الاحمال الآية بعدة الطلاق لانه في ذلك على ان قوله تعالى في اول السورة يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الآية دليل

على ذلك ويمكن ان يقول ان قوله تعالى والذين يتوفون الآية في حق المتوفى عنها زوجها عبارة لدخولها فما سبق له الآية وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الآية في حقها اشارة لخروجها عما سبق له الكلام لكن لا يجوز نسخ العبارة بالاشارة على ما يفهم من كلام المصنف رحمه الله تعالى عليه في باب المعارضة حيث جعل النسخ مخصوصا بما اذا تساوى المتعارضان قوة وكان التاريخ

معلوما بان احدهما متراخي عن الآخر فالامر مهنا مشكل والناسخة والمنسوخة مبنية على العموم وفيه نظر اذ لو اريد بالمنسوخ مقدار ما يتناول الايمان خصوصا او مقدار ما يتضمن ذلك المقدار دون الجمع يصح القول بالنسخ من غير حاجة الى اعتبار العموم .

(٧) قوله واولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا .

وابن مسعود رضى الله عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى<sup>٢</sup> جعل عدة حامل توفى عنها زوجها بوضع الحمل . اختلف على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما في حامل توفى عنها زوجها فقال على رضى الله تعالى عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احديهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويندرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه من شاء باهله ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم ويندرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا او لا وقوله واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفى عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال اجلهن ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما اذا توفى عنها زوجها وتكون حاملا \* وذلك عام كله \* اي النصوص الاربعة التى تمسك بها على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما في الجمع بين الاختين والعدة .

قوله في مقدار ما تناوله الآيتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا .

(٧) قوله واولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا .

(٨) قوله تمسك بها على وابن مسعود رضى الله عنهما قيل ان قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم لم يتمسك به على ولا ابن مسعود رضى الله عنهما بل انما تمسك به عثمان رضى الله عنه .

لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى هو دليل فيه شبهة فيجوز<sup>٢</sup> تخصيصه بخبر الواحد  
والقياس اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس

(١) قوله لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى اه متعلق بقوله وعندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يوجب الحكم اه في التحقيق اختلف في موجب العام الذي لم يخص منه شيء فغند جمهور الفقهاء والمتكلمين ممن قالوا بالعموم ان موجب العام ليس قطعيا وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى واليه ذهب شيخ ابوالنصور الماتريدي وجماعة من مشائخنا رحمهم الله تعالى وعند عامة مشائخنا العراقيين كابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص وغيرها موجبه قطعي وفي شرح المعنى قال القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وفتح الاسلام وعامة المتأخرين ان موجبه قطعي بمعنى انه ما يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل .

(٢) قوله فيجوز تخصيصه اه واما التخصيص بالشهور والاجماع عنده فالاولى واما عندنا فالظاهر ان التخصيص بالاجماع لا يجوز لان التخصيص ان كان بمعنى نسخ العموم فالاجماع ليس بنسخ وان كان بالمعنى المقابل للنسخ فلا بد ان يكون التخصيص مقارنا للمخصص او غير معلوم التأخير والاجماع بعد عصر النبي عليه السلام فتأخره عن النص معلوم قطعا واما عند الشافعي فالتخصيص بالتراخي جائز فيجوز بالاجماع وسيأتي في باب البيان الخلاف في التخصيص بالتراخي .

قوله لكن عند الشافعي قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما تناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم والله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص \* فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له مأخوذ في تعريف المجاز \* قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا بادرا ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالفين ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالحاصل يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز \* واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلوجوزنا ارادة البعض من غير قرينة لم يصح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدى الى التلبيس على السامع وتكليفه بالاحمال \* فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان \* قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا لاعلمنا ولا عملنا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا . وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا يعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستنبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين \* وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطعي بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتمال المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاعني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع .

(١) قوله لان كل عام اه لو اريد احتمال التخصيص الناشى عن الدليل فهو اول الكلام ولو اريد الاحتمال الناشى عن الخارج فذلك لاينا في القطع بالمعنى الذى اردناه وايضا قوله وهو شائع لو اريد التخصيص بمجرد الواحد او القياس شائع فهو اول الكلام ولو اريد التخصيص بالدليل القطعى شائع فذلك لا يوجب صحة التخصيص ما دونه.  
(٢) قوله مساو للخاص يعنى ان العام المتناول الخاص او غيره في افادة الحكم بالنسبة الى هذا الخاص مساو للفظ الموضوع بهذا الخاص خصوصاً فقولنا الناس ينطقون في افادة ان زيدا تناطق كقولنا زيد نطق .

(٣) قوله فلا يجوز تخصيصه اذ لا يجوز تخصيص القطعى بالظنى بل يبطل العمل بالظنى عند معارضة القطعى واما بعد تخصيص العام بالظنى وهو حيث تدل دليل ظنى فلا منع عن جواز تخصيصه بالظنى الآخر تخصيصاً ثانياً .

(٤) قوله لان اللفظ متى وضع اه هذا الدليل منقوض بما اذا دل الدليل القطعى على الخصوص فيقال ان الباقي لازم بحسب الوضع فيكون العام قطعياً في حق الباقي بعد التخصيص بالقطع ههـ .

(٥) قوله الا ان تدل القرينة فان قلت اليس القياس او خبر الواحد قرينة على خلاف العموم قلت لا اذ لا بد ان تكون القرينة الصارفة عن الحقيقة والصارفة عما ثبت قطعاً انما هو الامر القطعى .

(٦) قوله ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة دليل على ما يفهم عما تقدم وهو ان العموم لازم على مقتضى الوضع عند عدم قرينة الخصوص .

(٧) قوله يرتفع الامان في كثر اللغات امان امين شدن يعنى معتمد عليه شدن فاللغة امين معتمد عليه في الدلالة على المعانى الوضعية فعند جواز ارادة غيرها يرتفع وصف الامنية عنها ولا يبقى الاعتماد عليها .

(٨) قوله بالسكينة اى طريق السكينة والارتفاع بتلك الطريقة ان يرتفع الامان عن جميع اللغات والشرايع ولا يمتنع ان جواز ارادة البعض بلا قرينة انما يرتفع الامان عن بعض اللغات وهو ما وضع للعموم ولا عن الجميع فلا بد من تقييد اللغة بذلك التقييد او تخصيص قوله بالسكينة بالشرع .

(٩) قوله لان خطابات الشرع اه هذا لا يجرى في قوله عليه ام من شهد له خزينة فحسبه يدل على قبول شهادة الفرد في خصوص خزينة وفي خصوص النبي عليه السلام .

(١٠) قوله يجعله محكماً ليس المراد بالمحكم المعنى المصطلح وهو ما لا يحتل التأويل والتخصيص ولا النسخ لان التأكد بكل انما يرفع احتمال التخصيص فقط وبمجرد ذلك لا يكون محكماً ولعل المراد به احكام العموم وتأكيده .

(١١) قوله هذا جواب اه الاشارة الى قوله والاحتمال الغير الناشى الى قوله يجعله محكماً فالجواب الثانى جواب عن قول الواقفية والاول عن قول الشافعية .

(١٢) قوله قالت الواقفية سمي القائلون بالتوقف واقفية لسببهم الى اول من وقف اى توقف بالاتباع .

(١٣) قوله وايضا جواب ذكر اولاً مذهب الواقفية متأخراً ثم ذكر ثانياً ردّها ثم فصل الرديان المصنف رحمه الله تعالى عليه اى جزء ردلاى مذهب فالذكر الثانى بالنسبة الى الاول نشر على غير ترتيب الف والتفصيل بالنسبة الى الاول نشر على ترتيب الف والنسبة الى الثانى نشر على غير ترتيبه .  
(١٤) قوله ولا غير ناشى قد يحتمل المبالغة في السكينة مع لفظ كل وامثاله من غير ارادة حقيقة العموم وايضا اذا قيل جأنى الرجال كلهم يحتمل ان يكون المراد طائفة من الجنس ونفط كل للدلالة على الاحاطة بافراد هذه الطائفة فلا احكام في العموم بحسب لفظ كل ونحوه .

لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه اى التخصيص شائع في العام \* وعندنا

هو قطعى مساو للخاص وسيجى معنى القطعى فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم

يخص بقطعى لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً له الا ان تدل القرينة

على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالسكينة لان

خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشى عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا

كاحتمال المجاز في الخاص فالتأكد يجعله محكماً \* هذا جواب عما قالت الواقفية انه

يؤكد بكل واجمع وايضاً عما قال الشافعى رحمه الله انه يحتمل التخصيص فنقول

نحن لاندى ان العام لا احتمال فيه اصلاً فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في

الخاص فاذا اكد يصير محكماً اى لا يبقى فيه احتمال اصلاً لانه ناشى عن دليل ولا غير ناشى

عن دليل

قوله لان التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لانسلم ان التخصيص الذى

يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول

بالعام على ما سياتى وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض

المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او مقراخ ولا شك في شيوعه وكثرته

بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل

او بالمستقل المتراخى فله ان يقول قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى ان

اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد

في العام سواء ظهر له محص ام لا ويصير دليلاً على احتمال الاقتصار على البعض فلا



(١) قوله فان قيل اه اعلم انه اذا قيل جاءني الرجل فالعنى الحقيقي استغراق جميع افراد مفهوم الرجل وهو الذكر البالغ من الادمى فقد يجرى فيه احتمال خلاف الحقيقة بارادة عدم الاستغراق وقد يجرى بارادة غير مفهوم الرجل كما يراد مطلق ذكور الناس بلا اعتبار قيد البلوغ فلاحتمال الاول احتمال الخصوص والاحتمال المجاز واحتمال الثانى احتمال المجاز لاحتمال الخصوص واذا قيل جاءني رجل فالعنى الحقيقي فرد واحد من المفهوم المذكور فقد يجرى فيه احتمال خلاف الحقيقة بارادة ما فوق الواحد وقد يجرى بارادة غير مفهوم الرجل فى كل من العام كالرجال والخاص كرجل احتمال الخلف باعتبار الوحدة والكثرة وباعتبار المفهوم الجنسى فلا مزيد لاحدهما على الآخر فنقول المراد بالاحتمال هو الاحتمال المخالف المقصود بقوله احتمال المجازى اه لو اريد ان جميع الاحتمالات الجارية فى الخاص على خلاف المقصود جارية فى العام على خلاف المقصود فليس كذلك فان احتمال العموم فى الخاص لا يجرى فى العام على خلاف المقصود ولو اريد ان الاحتمال باعتبار المفهوم الجنسى فى الخاص جارى فى العام نعم الامر كذلك لكن احتمال الخصوص فى العام ليس زيادة فى العام لوجود ما يقابله فى الخاص وهو احتمال العموم ولو سلم ان احتمال الخصوص

زيادة فى العام فهذا غير قاطع فى قولنا احتمال الخصوص فى العام كاحتمال المجاز فى الخاص اذ المعنى ان نفس احتمال الخصوص كاحتمال المجاز فكما لا يعتبر الثانى بدون القرينة فكذلك الاول لان العام فى مقدار الاحتمالات كالخاص فيه .  
 (٢) قوله فالخاص كائن اه لو اريد ان الخاص باعتبار مجموع معناه وهو الجنس والوحدة والجنس والعدد والمحصور كائن والعام باعتبار مجموع الجنس والعموم كالظاهر فهما سياتى ولو اريد ان الخاص باعتبار الجنس كائن والعام باعتبار العموم كالظاهر فهما ايضا سياتى لا يجوز الصرف الا عن القرينة ثم التشبيه بالنسب فى غاية قلة الاحتمال وبالظاهر فى كثرة الاحتمال .  
 (٣) قوله قلناه مضمون الجواب نعم ان احتمال المجاز فى العام اكثر لكن ذلك لا يخل بالعرض وهو ان لا يصرف العام عن العموم بدون القرينة الصارفة كالخاص وكثرة احتمال المجاز لا يقتضى ارادة المجاز بدون القرينة والشرطية وهو قوله لما كان اه لا مدخل له فى الجواب .  
 (٤) قوله وكثرة احتمالات المجازى كثرة المجازاة المحتملة بقرينة ما بعد ذلك واما كثرة الاحتمالات فى المجاز الواحد وهى ان يكون اللفظ محتتماله بوجود كثيرة فلا شك انه معتبر فى التفاوت بين المجازات فحاز له وجه واحد لا يساوى مجازاً له وجوه كثيرة الا ان يكون الوجه الواحد مساوياً لكثرة قوة (٥) قوله متساويان اما اذا كان قرينة صارفة عن الحقيقة فهما يتفاوتان فالاول بمجرد ذلك يدل على المعنى المجازى والثانى محتاج الى القرينة لتعيين احد المجازين .  
 (٦) قوله ولا ننم ان التخصص الخ جواب عما قال الشافعى رحمه الله تعالى عليه ان التخصص فى العام شائع وهذا انما يستقيم اذا كان مراده التخصص المورث للشبهة وليس الامر كذلك وانما اراد اصل التخصص بدون هذا القيد فنقول اصل التخصص شائع كيف ما كان والشيوع يورث الشبهة فى العموم وان كان نفس التخصص غير موجب للشبهة ثم التقييد بقوله الذى يورث اه يدل على ان التخصص الذى لا يورث الشبهة شائع بلا قرينة هتف فالتخصص المذكور بدون القرينة لا يكون فصلا عن ان يشيع فانه التخصص بغير المستقل كالاتنتا والشرط والتخصص بالعقل والحس والعادة ونحو ذلك على قول المصنف رحمه الله تعالى والتخصص بطريق النسخ وكل ذلك مع القرينة .  
 (٧) قوله بلا قرينة اه اى بلا قرينة الخصوص وليس المعنى بلا قرينة العموم كما يتوهم لان وضع اللفظ للعموم قرينة العموم فلا يتصور عدمها ولو اريد بقرينة العموم عدم قرينة خصوص فعدم الاعمى وجود فالعنى مع قرينة الخصوص فلا معنى لمنع شيوع التخصص مع قرينة الخصوص .  
 (٨) قوله فان المخصص دليل عدم الشيوع واثبات للقلة . (٩) قوله فى حكم الاستنتا اى الاستنتا المعلوم فى ان العام حقيقة فى الباقي وحجة بلا شبهة .  
 (١٠) قوله وقليل ما هو نفس الكلمة يدل على القلة وتووين التنكير على زيادة القلة وما لا يهايم على المبالغة فى الزيادة اى ما هو فى غاية القلة ثم لو اريد القلة فى الواقع فلانم ولو اريد القلة بحسب هذه القسمة بانه يعقل احد القسمين فلا ينافى الشيوع والكثرة فى الواقع .

فان قيل احتمال المجاز الذى فى الخاص ثابت فى العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحاً فالخاص كالنسب والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعاً للملك كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازى ولفظ خاص آخر له معنيين مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان فى الدلالة على المعنى الحقيقي بلان ترجيح الاول على الثانى فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذى لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذى يورث شبهة فى العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل او نحوه فهو فى حكم الاستثناء على ما يأتى ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخياً لا نسلم انه مخصص بل هو ناسخ بقى الكلام فى المخصص الذى يكون موصولاً وقليل ما هو .

يكون قطعياً والمصنف توهم ان مراد المخصص ان التخصيص شائع فى العام فيورث الشبهة فى تناوله لجمع ما بقى بعد التخصيص كما هو المذهب فى العام الذى خص منه البعض ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذى يورث شبهة فى العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد التخصص اى القصر على البعض شائع كثير فى العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية فى كل عام فيصير ظنياً فى الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلاً ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخياً لا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده المخصص وحينئذ لا مائدة فى منع كونه مخصصاً بالمعنى الآخر الاخص .

فان

هتف فالتخصص المذكور بدون القرينة لا يكون فصلا عن ان يشيع فانه التخصص بغير المستقل كالاتنتا والشرط والتخصص بالعقل والحس والعادة ونحو ذلك على قول المصنف رحمه الله تعالى والتخصص بطريق النسخ وكل ذلك مع القرينة .  
 (٧) قوله بلا قرينة اه اى بلا قرينة الخصوص وليس المعنى بلا قرينة العموم كما يتوهم لان وضع اللفظ للعموم قرينة العموم فلا يتصور عدمها ولو اريد بقرينة العموم عدم قرينة خصوص فعدم الاعمى وجود فالعنى مع قرينة الخصوص فلا معنى لمنع شيوع التخصص مع قرينة الخصوص .  
 (٨) قوله فان المخصص دليل عدم الشيوع واثبات للقلة . (٩) قوله فى حكم الاستنتا اى الاستنتا المعلوم فى ان العام حقيقة فى الباقي وحجة بلا شبهة .  
 (١٠) قوله وقليل ما هو نفس الكلمة يدل على القلة وتووين التنكير على زيادة القلة وما لا يهايم على المبالغة فى الزيادة اى ما هو فى غاية القلة ثم لو اريد القلة فى الواقع فلانم ولو اريد القلة بحسب هذه القسمة بانه يعقل احد القسمين فلا ينافى الشيوع والكثرة فى الواقع .

(١) قوله واذا ثبت هذا الاشارة الى كون العام قطعيا مساويا للخاص والتعارض له معنيان العرفي ان يرد دليلا كل يدل على خلاف ما يدل عليه الآخر والاصطلاحى وذلك بشرط ان لا يكون احدهما اقوى من الآخر بوصف غير تابع سواء لم يكن اقوى اصلا مثل العبارتين والاشارة بين او المشهورين او المتواترين او كان اقوى بوصف تابع كغبر الواحد يرويه العدل الفقيه وغبر الواحد يرويه غير الفقيه او المستور الحال والمراد هنا الاول لان الظاهر ان يكون المراد ما هو لعارض عند الشافعي ايضا ولا تعارض بين العام والخاص عنده بالمعنى الثاني لان القطعي والظني لا يتساويان قوة القطعي اقوى بوصف غير تابع وهو الكون قطعيا فاذا كان العام ظنيا عنده والخاص قطعيا لا يثبت التعارض بينهما بالمعنى الثاني.

(٢) قوله والا يلزم الترجيح قيل قد لزمتكم الترجيح بلا مرجح فيما اخترتم ايضا فان الامر دائر بين الاحتمالات النسخ على اعتبار التراخي والتخصيص على اعتبار تأخر الخاص بدون التراخي وعدم الامرين على اعتبار المقارنة ليثبت حكم التعارض.

(٣) قوله يخص به لان الخاص لعكونه قطعيا راجح على العام وهو ظني عنده فيطل به حكم العام في قدر ما يتناول ولا يلزم التخصيص.

(٤) قوله حكم التعارض وهو ان يجمع بينهما ما يمكن عملا بالشبهين ان يتسرر والا في الكتاب يصار الى السنة وفيها الى القياس واقوال الصحابة ان يمكن ذلك والا فيجب تقرير الاصل على ما كان.

(٥) قوله وان كان العام متأخرا مطلقا هذا الكلام يدل على ان العام اذا كان متأخرا بلا تراخي يكون ناسخا للخاص ايضا فينبغي ان يكون المراد به بالخاص ههنا الاخص مطلقا لان الاخص من وجه لا ينسخ بالعام المتأخر الغير المتراخي بل يكون مخصصا به كقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فالاول مخصص بالتالي فان قيل ما الفرق بين العام المتأخر بالتراخي جعل ناسخا للخاص المتقدم وبين الخاص المتأخر بالتراخي لم يجعل ناسخا للعام المتقدم قلنا الخاص يجوز ان يكون تداركا لما في العام من احتمال الشمول كالاستثناء فاذا لم يتراخ يجعل على التخصيص وهو دفع لما في الحر الحلول من معنى العموم وهو اسهل من النسخ وهو رجع لما تقرر واما العام فلا يجوز ان يكون تداركا فلا بد ان يكون ناسخا فان قلت لا بد في النسخ ان يتقرر النسخ ولا يقرر عند عدم التراخي قلنا انما بشرط في النسخ عندنا تمكن من العمل كما هو متذهب المعتزلة في عدم التراخي يكون التقرير في حق الاعتقاد بلا شك فيصح النسخ (٦) قوله وان كان الخاص اريد ما يعم الاخص مطلقا والاخص من وجه فكل منهما في صورة التراخي ناسخ وفي صورة عدم التراخي مخصص فان قيل ان التمكن من الاعتقاد وان كان كافيا في جواز النسخ فلم لا يجوز ان يكون الخاص المتأخر بدون التراخي ناسخا وان لم يكن كافيا فكيف يكون العام المتأخر الغير المتراخي ناسخا قلنا انما يقال بالنسخ بمجرد عند الضرورة لعدم وجه آخر وفي صورة تأخر الخاص عن العام يوجد وجه آخر وهو التخصيص وفي عكس ذلك لا يوجد في الفرق بين النسخ والتخصيص ان العام بعد النسخ دليل قطعي في حق الباقي حتى لا يجوز تخصيصه ثانيا بغير الواحد والقياس وبعد التخصيص ان كان بالمستقل دليل ظني يجوز

واذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح \* فعند الشافعي رحمه الله تعالى يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناوله وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا \* اي في القدر الذي تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط \* حتى لا يكون عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض.

قوله واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الآخر ولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتأخره والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لانه ناسخا اذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص في الواقع لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لان في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجيء بحكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثل ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى واولاد الاحمال على رأى على رضى الله تعالى عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لان في الحامل المطابقة ادلايتها واولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها ادلايتها واولها الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان تناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا للشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون الخصوص والعموم مطلقا كما في اقبلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة فان عام التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على رأى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فان قوله تعالى واولاد الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثلا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها \* فانه قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي ايضا ان يقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل \* قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لخاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقيد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره قوله حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لخصوصا يعنى يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لظننا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ما سيجيء.

توضيح ١١

التخصيص لكن الفرق ثابت بالاستقلال وعنده (٧) قوله عندنا يعنى ان الخاص المتأخر عن العام على التراخي لا يكون ناسخا عند الشافعي رحمه الله تعالى بل هو ايضا مخصص عنده وسيأتي في باب البيان. (٨) قوله حتى لا يكون العام اى الجامع بين الوصفين العموم قبل النسخ والخصوص بعده وايضا العموم باعتبار اللفظ والخصوص باعتبار المعنى والمراد الاخص والاعم من الوجهين بالنظر الى المخصص فقد ذكرنا ان المراد بالخاص في قوله وان كان الخاص متأخرا ما يعم الاخص من وجه فالعام حينئذ يعكس الاعم من وجه ولا يعبدان يكون هذا وضع اصطلاحى من المصنف فالعام المنسوخ البعض يسمى عاما والعام المخصوص البعض يسمى عاما خاصا.

(١) قوله فصل قصر العام على بعضه من قصر الشيء على حال اذا ثبت عليها ولم يتجاوز منه قوله تعالى فيهن قاصرات الطرف اي النساء التي لم يتجاوزن نظرهن عن أزواجهن الى غيرهم ولا يبعد ان يقال ان المراد بالتخصيص المقارن بدليل انه لم يذكر النسخ في اقسام القصر وجعل القصر بالمستقل موجبا للشبهة في العام والنسخ البعض دليلا للشبهة فيه فلو كان المراد ما يعبر المتراخي وهو النسخ لاصح الحصر . (٢) قوله اي بكلام ليس المراد بالكلام ما هو مصطلح النحاة لان الغاية لا تشمل على الاسناد وكذلك بعض الاستثناء والصفة بل المراد ما يتكلم به في كثر اللغات كلام سخن وقوله يتعلق بصدر الكلام ليس تعريفاً بمطلق غير المستقل والا فلا يكون جامعاً لان نفس صدر الكلام كزيد في زيدا قائم غير مستقل لا يتعلق بصدر الكلام بل بيان المراد منها (٣) قوله ولا يكون تاماً الخ لو اريد عدم الاشتغال ٨٢ على الاسناد التام فكثيراً ما تكون الصفة جملة

فصل قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاماً بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاماً اولاً لم يكن \* وهو \* اي غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حداً له نحو قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل ونحو فاعسلوا وجوهكم وايدىكم الى المرافق .

قوله فصل قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالاختصاص فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدى مؤديها فشرط والا فان كان بالي وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكوة او غيرها نحو جاءني القوم اكثرهم فعلم انه لا ينعصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او المحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاماً بنفسه \* لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدده ولا للوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلاً ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام \* لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولاً ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر مفرداً والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الاثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المنهه قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لانها لا تثبت حتى لو ثبتت ثبت بل لعل آخر ولو انعم انعم بالعدم الاصل وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو منهه الشافعي وعندنا في حقيقته رحمه الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وسأكت على سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيداً للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصر له على البعض كما هو منهه الشافعي وجواب آخر انه لو لا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيحى عن ان قيل جعل المستقل ههنا مخصوصاً بغير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لاتخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم المتراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم المتراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الاعلى غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات ببعض مع المتراخي .

كقولنا الحج واجب على كل رجل يملك الزاد والراحلة ونفقة نفسه وعياله ولو اريد التعلق بغيره يكون تكراراً (٤) قوله والمستقل ما لا يكون اه كذلك اشارة الى قوله لا يكون تاماً بنفسه فالمستقل ما يتم بنفسه فلا يصدق التعريف على صدر الكلام واما اذا جعل اشارة الى قوله بكلام يتعلق به فيدخل الصدر في التعريف . (٥) قوله سواء كان اه اسلوب التعميم ان يقال سواء لم يكن كلاماً او كان ولكن يتم بنفسه بتقديم قبض جزاء الاول عن قبض الجزاء الثاني . (٦) قوله الاستثناء من التثنية بمعنى التثنية اي جعل الشيء اثنتين او بمعنى المنع او بمعنى الصرف كذا في تاج المصادر البيهقي فاخراج بعض افراد الشيء عن الحكم المنسوب اليه المشتمل على المعاني الثلاثة يجعل فيه الشيء والحكم اثنتين فبعض في حكم وبعض في حكم ويمنع المستثنى عن الدخول في حكم المستثنى منه ويصرف الحكم عنه والشرط التعليل كذا في الصراح ولعل الاشتقاق من الشرط بفتحين وهو العلامة ولو قيل اننا اذ قلنا الحج واجب على زيد ان استطاع السبيل وعلى رجل يستطيع السبيل فليس هناك عموم يقصر بالشرط او الصفة قلنا المعنى انه واجب في الاحوال الا في حال عدم الاستطاعة ولا يجب في الاحوال لاني حال الاستطاعة قيل اذا قلنا لا جأني القوم الا زيدا فلا شك انه يدل على ان حكم المستثنى منه متفق في المستثنى فالشرط او الصفة اذا كان في معنى الاستثناء يدل على نفي الحكم في صورة عدم الشرط او الصفة فيلزم القول بمفهوم المخالفة وهذا خلاف المنهه والجواب ان القول بالمفهوم ان يقال ان الشرط يدل على ثبوت الحكم بخالف الحكم المذكور ولا يلزمنا ذلك بان الاستثناء يثبت حكماً يخالف المذكور في المستثنى منه فهو عندنا تكلم بالباقي بعد التثنية ويجعل التثنية مسكوتاً عنه وكذلك الشرط والصفة فقصر العام على ثلثة اوجه عندنا جعل بعض الافراد مسكوتاً عنه كما في غير المستقل وجعله منقياً عنه حكم العام ثانياً له ضد ههنا في غير المتراخي تخصيص وفي المتراخي نسخ وحكم التخصيص ان يكون العام دليلاً لظنياً وحكم الآخر ان يكون دليل قطعي واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فقسم واحد وهو التخصيص وحكم واحد وهو كون العام دليلاً ظنياً ثم الظاهر انه لم يقصد الحصر لان بدل البعض والحال والتمييز والظرف وسائر متعلقات الفعل كل يفيد مثل ما افاده الشرط ونحوه وايضاً الابتداء مثل صمت من الصبح كالغاية . (٧) قوله فالاستثناء اه كل من الاستثناء والصفة

مشتمل على ذكر العام المقصور البعض او تقريره والاول صريح في القصر دون الثاني واما الشرط نحو انت طالق ان دخلت الدار فلم يذكر فيه (او بمستقل ذلك اصلاً لالفاظ ولا تقديراً والغاية قد يذكر في العام نحو قوله تعالى وايدىكم الى المرافق وقد لا يذكر نحو صمت الى الليل فاعتبار العام بطريق المفهوم لا المنطق . (٨) قوله على بعض التقادير اه هذا اذا لم يكن التقدير الآخر اولي اوساوياً للتقدير المذكور كقولنا يجب الاستبراء عند حدوث ملكة ان كانت بكرأ فلو كانت ثيباً بالطريق الاولى لاحتمال الماء المحترم في مثل ذلك الوصف فالقصر انما هو اذا لم يكن عدم الوصف اولي اوساويته فلو كان ثبت الحكم في العدم ايضاً . (٩) قوله والغاية هذا منقوض بقوله تعالى فاعسلوا وجوهكم وايدىكم الى المرافق على ما وراء الغاية لدخول المرافق في الغسل عندنا في حقيقته رحمه الله تعالى فلا يظهر ان يقال بوجوب النفي عما وراء الغاية .

(١) قوله وهو التخصيص افاد بلام الجنس المحصر التخصيص في قصر العام المقارن بالمستقل رداً على الشافية حيث قالوا بان كل قصر عام فهو تخصيص .  
 (٢) قوله وهو اما بالكلام الضمير للقصر بالمستقل اول للتخصيص اول الاستقلال فالباء لا تصاق الصفة بالموصوف والظاهر ان يقال وهو اما الكلام على ان الضمير للمستقل .  
 (٣) قوله ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه الخلق بمعنى اليجاد بعد المدم وهذا يتمتع في القديم ولوسلم انه بمعنى مطلق اليجاد فلو كان الله تعالى موجودا لذاته المنتضية بمعنى ايراث الوجود فورث الوجود لا بد ان يكون موجودا قبل اليراث لا تمتنع تأثر المدموم في الوجود فالتأثير صفة ثبوتية وثبوت الوصف الثبوتى بشىء فرع ثبوت الثبوت له واذا كان موجودا قبل اليراث لا يتصور تحصيل الحاصل في اليراث يحصل وجود آخر فيكون له وجود ان وهو محال اذ لا بد ان يمتاز احد الامرين عن الآخر فباعتبار كل من الوجودين المتمايزين له تشخص آخر فيكون الشخص الواحد شخصان لامتناع اجتماع الضدين ولا يصح ان يقول انه تعالى موجد لذاته بمعنى انه لا يستبدل غيره في خلق ذاته فليحسب بهذا المعنى

لانا نقول ان الخلق فعل قد عدى الى المفعول به فلا بد ان يكون بمعنى اليجاد فلو اريد هذا المعنى ايضا يلزم الجمع بين الحقيقة والجواز .  
 (٤) قوله وتخصيص الصبي والمجنون بعد ما تقرر عند العقل انهما لا يكلفان بالشرائع سواء كان ذلك بحكم العقل او بحكم الشرع فالعقل يخصهما من عبوم الخطاب .  
 (٥) قوله واما الحس اي العقل بدمخل الحس وكذلك ما بعد ذلك .  
 (٦) قوله واوتيت من كل شىء ليعرف بالحس انهم يؤت بعض الاشياء اليها كالقيل والسباع بحكم العقل بانه مخصوص ببعض .

(او بمستقل وهو) اي القصر بمستقل (التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل) الضمير يرجع الى غيره نحو خالق كل شىء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شىء واما العادة نحو لا ياباً كل رأسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زائدا عطف على قوله ناقصا اي واما كون بعض افراده زائدا كالفاكهة لا تقع على العنب

(٧) قوله على المتعارف اي المتعارف في الاكل وهو رأس الكباش يكس في التنازير ويباع في مصر الخائف في شرح البرجندي ان ايا حنيفة رحمه الله تعالى كان يقول اذ لا يدخل في رأس الابل والبقر والغنم حيث كان اهل كوفة يعتقدون ذلك ثم تركوا هذه العادة في رأس الابل فرجع وخص رأس البقر والغنم ثم ابا يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى شاهدا عادة اهل بغداد وسائر البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في رأس الغنم فضصاه .  
 (٨) قوله نحو كل مملوك لى حر هذا اللفظ يتناول كل ما يملكه من الانسان وغيره لكنه خص بالانسان بقرينة قوله حر وهو وان كان منكر ا لكنه يتناول الاناث على ان المعنى كل شخص مملوك فيشمل الذكر والاناث حتى لو قال ثبوت الذكر دون الاناث لا يصدق قضاء وان صدق ديانة وايضا يتناول الفتن والمدبر والام الولد لثبوت الملك على وجه الكمال يدا ورتبة لكن لا يتناول المكاتب لنقصان الملك فانه ليس بمملوك بحسب اليد حتى لا يستخدم ولا يظالم المكاتب وان فعل غرم العقر والمراد به مهر النخل وان جنى عليه او على ماله يجب الارش في شرح البرجندي .

قوله واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كفا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شىء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالتسخير قوله واما العادة فلوحاف لايأكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بان يكس في التنازير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رحمه الله تعالى اولاب رأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة قوله ويسمى مشككا بمعنى اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوى فيه جميع افراده بل تختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطى اعنى ما وضع لمعنى واحد يستوى فيه الافراد فلو قال كل مملوك لى فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطىء المكاتب بخلاف المدبر وام الولد . فان قيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد . قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقى عليه درهم والكتابة ممتلئة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولوحاف لايأكل فاكهة ولانية له لم يحنث بأكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان كلامها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والمتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة .

(٩) قوله ويسمى مشككا اي باعتبار البعض الناقص حيث يجعله في معرض الشك هل يتناول الحكم اولا فلا يثبت الحكم بالشك وتقبل ان الناظر يقع في الشك بل هو متواط وهو اللفظ الموضوع لمعنى يستوى فيه الافراد او مشترك نظر الى المشاركة في اصل الجنس والى التفاوت بالكمال والنقصان .

(١٠) قوله كالفاكهة اسم لما يؤكل للتذذ والتنعم من الفكاهة وهي في الاصل لطافة الطبع وطيب المزاج اريد لازم المعنى وهو التفكه والتلذذ فالعنب كامل في معنى التفكه متصف بالكمال الزائد على ذلك والمعنى التذذ فلا يبعد ان يكون المراد بالنقصان الانتقاص عن درجة الكمال في اصل المعنى وبالزيادة الزيادة على هذه الدرجة .  
 (١١) قوله لا يقع على العنب قال المصنف رحمه الله تعالى في مختصر الوقاية انه يقيد الفاكهة بنحو التفاح والشمس والبطيخ لا العنب والرمان والرطب فلو حلف لا يأكل فاكهة فاكل شيئا من الثلاثة لا يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى خلافا لهما والدليل على ذلك قوله تعالى فانبتنا فيها جوبا وعتبا الى قوله تعالى وفاكهة وفيها فاكهة ونخيل ورمان والمعطوف يتاخر المعطوف عليه ثم المصنف رحمه الله تعالى لم يذكر ان هذا القسم يسمى مشككا لعل الاصطلاح مخصوص بما اذا كان التفاوت باعتبار اصل المعنى كما في المكاتب والمملوك دون ما كان التفاوت باعتبار الزيادة على المعنى كالعنب في الفاكهة .

ففى غير المستقل اى فيما اذا كان الشئ الموجب لقصر العام غير مستقل هو اى العام

حقيقة فى الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذى استثنى منه للباقي وهو اى العام حجة بلا

شبهة فيه اى فى الباقي وهذا اذا كانت الاستثناء معلوما

قوله ففى غير المستقل اختلفوا فى العام الذى اخرج منه البعض هل هو حقيقة فى الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز. وقالت الحنابلة حقيقة. وقال ابو بكر الرازى حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اى له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز. وقال ابو الحسن البصرى حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط اوصفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع. وقال القاضى ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لاصفة وغيرها. وقال القاضى عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لاستثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظ اتصل او انفصل \* وقال امام الحرمين حقيقة فى ما تناوله مجاز فى الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخرج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة فى الباقي وان كان بمستقل فهى فى الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذى اخرج منه البعض باستثناء اوصفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قل عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي. وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصى بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقتراءه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشقرا وسيجىء فى فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى فى الحكم وان اراد الوضع النوعى بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجىء وقد صرح فى بحث الاستثناء بان الناهبين الى ان المستثنى منه مستعمل فى الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا \* ولنتبهك على فائدة جلييلة وهى ان الوضع النوعى قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره الفى او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما لحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجميع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بيفرلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمستثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعمامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالة على المعنى بالهيئة من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لكانت دلالة عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بعاليها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج فى القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ فى تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصى والقسم الاول من النوعى فلفظ الاسود فى مثل قولنا ركبت الاسود

(١) قوله فى غير المستقل اه فرق بين المستقل وغيره يكون الاول مجازا فى القصر حقيقة فى تناول الباقي وكون الثانى حقيقة فى الباقي وبمجرد ذلك لا يثبت الفرق بدون ان يلاحظ الثانى فى كونه حقيقة فى القصر اذ لو كان مجازا فيه يلزم عدم التفاوت فيقال لو اريد ان مجموع العام والقاصر موضوع لمجموع التناول والقصر فذلك قدر مشترك بين المستقل وغيره فظاهر ان قولنا لا اجالس احدا مع قولنا انى اجالس العلماء موصولا غير مترادف مثل قولنا لا اجالس احدا الا رجلا عالما فى ان المجموع موضوع للمجموع ولو اريد ان نفس العام بدون القاصر موضوع للمجموع فذلك مكابرة فان قولنا لا اجالس احدا الا قصر فيه.

(٣) قوله اى العام والمراد العام المقارن للقاصر بدليل قوله فيما بعد الذى استثنى آه والمراد به ما يعم الاستثناء المصطلح والشرط والصفة والغاية وهو اخراج البعض من العام من حكمه بغير مستقل.

أما إذا كان مجهولا فلا . وفي المستقل كلاما أو غيره أي فيما إذا كان القاصر مستقلا ويسمى

هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما أو غيره مجاز \*

(١) قوله أما إذا كان مجهولا فلا لأن جهالة المستثنى عوجب جهالة الباقي في المستثنى منه فلا يعلم في قولنا جاءني القوم الأرجل أن زيدا هل باق أم لا فالعام في حق زيد مثلا دليل فيه شبهة يصح أن يخص منه زيد بالدليل الظني لكنه في حق جميع ما بقي بعد الواحد دليل قطعي فلا يصح أن يخرج منه رجلا فصاعدا بالدليل الظني .

(٢) قوله ويسمى هذا تخصيصا هذا تكرار لما ذكر بقوله وهو التخصيص .

(٣) قوله مجاز آه هذا انما يستقيم في غير الكلام اذا لا يصح ان يقول ان المجموع موضوع لمجموع التناول والقصر كما في الاستثناء اذا لا وجود بغير الكلام في اللفظ واما في الكلام فغير مستقيم كما مره

من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضعه ومن حيث قصد به العموم مستعمل في ما وضع له فليتبهر \* واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناول قبل التخصص ولم يتغير التناول وانما طرء عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغيير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة \* لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعنى اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام رحمه الله تعالى \* لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعده المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه وكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن القول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدي تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضب باعتبار الوضع \* وفيه نظر لانتقاضه بالصيغة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الاماد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب باننا لانسلم انه كتكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضعه فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الاثمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تناوله من حيث انه كل لا بعض كاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلاث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مالم يكن احرار الافلانا وفلاننا ولا ملوكنا سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مالم يكن احرار الا مالم يكن \*

(١) قوله بطريق اطلاق اسم الكل على الجز في نظر لانه قد اريد الباقي في ضمن المجموع ويستقط غير الباقي بالمخصص واطلاق اسم الكل على الجزء انما يكون عند ارادة الباقي قصداً  
ابتداءً ولا يصح ان يقول بذلك لانه خلاف المذهب فانه ذكر في الاستثناء انه اذا قيل له على عشرة دراهم الاثنته فنيه اربعة اوجه احدها ان يطلق العشرة على السبعة فيجئد  
قوله الاثنته يكون بياناً لهذا والآخر ان يطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهو الباقي وهو الثالث والرابع ان يطلق عشرة  
الاثنته على السبعة وقال على المذهب الاول انه لا فرق بين الاستثناء والتخصيص الا بالاستقلال وعدمه وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر هو ان الاستثناء لا يثبت حكماً  
مخالفاً لحكم صدر الكلام بخلاف التخصيص فهذا دليل ان المذهب الاول ليس مذهبننا. (٢) قوله من حيث القصر ويطلق القصر على المعنيين احدهما في الحكم عن غير الباقي  
او اخرجه عنه وجعله مسكوتاً عنه والثاني عدم تناول لفظ العام غير الباقي ولا يجوز ان يكون المراد منها المعنى الثاني اى مجاز باعتبار ترك الحقيقة وهي تناول الكل بسبب عدم تناول غير  
الباقي لاسم وكذا لا يجوز ارادة المعنى الاول لان كون العام مجاز باعتبار الاخراج عن الحكم على وجهين احدهما ان يدل العام بطريق التجوز على الاخراج والثاني ان يكون الاخراج تركاً للحقيقة  
العام والاول باطل اذ الدال على الاخراج انما هو القاصر دون العام وكذا الثاني لانه قد اريد بالعام تناول والاخراج اسقاط لبعض المراد عن الحكم. (٣) قوله من حيث انه  
مقصود الضمير الى العام اولى صدر الكلام وهو الحكم. (٤) قوله حقيقة من حيث تناول اى من حيث ارادة الباقي في ضمن الكل كما في الوجه الثاني والثالث من  
الوجه الاربعة المذكورة لان حيث ارادته قصداً واصالة كما في الوجه الاول فانه من هذه الحقيقة مجاز محض ولا من حيث ان مجموع العام والقاصر موضوع الباقي وهو بهذا الاعتبار كالجزء  
من زيد فلا حقيقة ولا مجاز فالحصل ان العام المقصود مجاز في الباقي على الوجه الاول وحقيقة في على الثاني والثالث فاللفظ الواحد بالنظر الى المعنى الواحد حقيقة ومجاز من الحيتين.  
(٥) قوله على ما يأتي قال في اوائل التقسيم الثاني

ان الدابة مثلا من حيث اللغة اطلاقاً على الفرس  
بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به مع رعاية المعنى  
صارت مجازاً فيفهم من ذلك ان اللفظ اذا اريد به  
بعض المعنى الموضوع له بدون الاختصاص بذلك  
البعض يكون حقيقة واذا اريد ذلك البعض مع  
اختصاص اللفظ به يكون مجازاً فالمذهب الاول في  
قصر العام من الثاني والثالث والثاني من الاول  
نعم بينهما تفاوت باعتبار ان الدابة من جزئيات  
الموضوع له والثاني من العام من اجزاء الموضوع  
له لكن كل منهما بعض من الموضوع له وقوله في  
فصل المجاز ظاهره يدل على ان البحث الذي ذكر  
فيه ذلك مصدر بلفظ الفصل وليس الامر كذلك.  
(٦) قوله فيه شبهة امام رفوع مبتدأ خبره مقدم  
والجملة صفة المحجة وتذكر الضمير فيه بتأويل  
الدليل او منصوب تمييز عن النسبة في الجملة اى  
العام حجة في الباقي بطريق الشبهة.  
(٧) قوله وهو ان المخصوص بالعقل التخصيص  
العقل يدل على ان المخصوص بما سوى العقل مما  
هو غير الكلام ليس عنده قطعياً كما قالوا وذلك  
لان العقل انما يكون في حكم المذكور بسببانه  
قطعي والتخصيص الحسى او العادى ونحوهما  
ليس قطعياً فليس في حكم المذكور وهو الاستثناء.  
(٨) قوله لانه في حكم الاستثناء الظاهر من هذا  
الكلام انه يجري في التخصيص بالعقل ما يجري  
في التخصيص بالاستثناء فكما ان المخصوص بالاستثناء  
قطعي في صورة معلومة المستثنى فذلك المخصوص  
بالعقل في صورة معلومة المخرج بالعقل وكما ان  
المخصوص بالاستثناء ليس قطعياً في صورة الجهولية  
فكذلك المخصوص بالعقل في صورة الجهولية

اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر  
اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث تناول اى من حيث ان لفظ العام  
متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما يأتي في فصل المجاز انشاء الله تعالى وهو  
حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه اى التخصيص بالكلام او غيره فان العلماء  
قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون  
المخصص كلاماً او غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون  
قطعياً لانه في حكم الاستثناء لكفه حذف الاستثناء معتمداً على العقل على انه مفروغ  
عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة

قوله اي لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ  
الكلام في صيغ العموم لاني لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني  
على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه  
البعض مجازاً باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة  
حتى ينتمى التخصيص الى مادون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور  
على البعض لا يغلو من ان يكون مقصوراً على البعض بغير مستقل او مستقل فعلى الاولى  
ان كان المخرج معلوماً فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة  
لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولاً  
كما اذا قال عبيده احرار الا بعضاً اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصح حجة الى ان يتبين  
المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلاً او كلاماً او غيرهما فان كان المخصص هو العقل  
كان العام قطعياً في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضى العقل اخرجه فهو مخرج  
وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء \* وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض  
مجهول بان يكون الحكم مما يتمتع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان  
تم لا يخفى ان كونه في حكم الاستثناء في الثبوت قطعياً ان كان مقتضياً لكون المخصوص قطعياً  
فالتخصيص بالكلام المستقل الغير المتراخي ايضاً مثله فينبغي ان يكون المخصص ايضاً قطعياً في حق الباقي. (٩) قوله لكنه حذف على البناء للفاعل والضمير الى المستثنى او المتكلم  
المفهوم من الكلام فقوله معتمداً بكسر الميم اى مكتفياً بالعقل او البناء للمفعول فتمتدداً بفتح الميم مصدراً ميبياً اى اكتفاً بالعقل. (١٠) قوله على انه مفروغ عنه في  
تاج المصادر الفراغ والمفروغ يرداخته شدن وايضاً فيه والفراغ على ضربين احدهما من الشغل والاخر القصد للشئ وفي كثر اللغات الاول موصول بعن والثاني موصول باللام  
والمعنى انه اعتمد على العقل في اعتباره ولم يذكر الاستثناء بناءً على انه متروك في الخطاب عادة. (١١) قوله حتى لا نقول متعلق بيبغى ان يكون قطعياً بمعنى ان القول  
يكون المخصوص من العقل قطعياً يوجب القول يكون هذه الآية دليلاً قطعياً لانهما مخصوصة بالعقل بصورة الحدث اى اذا اردتم القيام الى الصلوة واتم محدثون فاعلموا آه  
فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله فاعلموا الآية بمعنى لا تكونوا على الحدث فان الامر بفعل يستلزم النهي عن شئ ينافي ذلك الفعل فالواجب حينئذ عدم الحدث عند الصلوة وهذا  
اما باحداث الوضوء عند ارادة الصلوة او باقامته فيما كان ثابتاً قبل الارادة فيجئد لاجحة الى التخصيص بصورة الحدث اذ الحكم وهو وجوب عدم الحدث جارى في صورة  
الوضوء ايضاً قلنا الداعي الى هذا التجوز هو العقل تحرراً عن وجوب تجديد الوضوء فيما كان قبل ارادة الصلوة مع الوضوء فيعود الى تخصيص العقل وجوب احداث الوضوء بصورة  
الحدث ولقائل ان يقول ان العقل لا يستند في ذلك التخصيص لان وجوب التجديد ليس باطلاً عند العقل قطعياً فانه يجوز ذلك فلا يدان يكون مستنداً الى نص من الكتاب  
والخبر المشهور اذ لا يجوز تخصيص الكتاب بالقياس وخبر الواحد فالاية ليست من باب التخصيص بالعقل.

(١) قوله ونظائره اي مما كان التخصيص بالعقل . (٢) قوله خص منها الصبي والمجنون تخصيص المجنون والصبي الغير العاقل يمكن ان يقول انه يحض العقل فانه لا يجوز تكليفه . (٣) قوله فانه يكفر جاحدا اي جاحد عموما الباقى بعد التخصيص بالعقل واما انكار اصل الحكم بالنظر الى فرد من افراد العام المخصص بدون تناول جميع ما بقى بعد التخصيص كفرضية صلوة الجنازة على بعض الناس غير الصبي والمجنون من غير تبيين فهو يوجب الكفر في جميع صور قصر العام وان كان القاصر كلاما مستقلا موصولا فالعام بعد كل تخصيص دليل قطعي في اصل الحكم بالنظر الى بعض افراد الجنس مطلقا لا يجوز دفعه بنجر الواحد والقياس . (٤) قوله مع كونها مخصوصة عقلا قيل لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الاجماع او سنده دون العقل فيكفر الجاحد فيها ليس دليلا على ان القصر بالعقل لا يورث الشبهة . (٥) قوله فان التخصيص فيه مصادرة على المطلق قوله فانه يكفر جاحدا دليل على عدم الشبهة فيما خص بالعقل وهذا دليل على كفر الجاحد وهو عين المدعى . (٦) قوله فان كل ما يوجب الخراب كل جماعة من العام يقتضى العقل تخصيصه بها باخراج ماسو بعامته تخصيص بها ويشرح ماسو بها او مالا فلا يلزم ان كل ما يقتضى العقل خروج من العام يخرج وما لا يقتضى يبقى في العام جز ما هو المراد (٧) قوله واما المخصوص بالكلام اي الكلام المستقل بدليل قوله فيما بعد لانه كلام مستقل وهذا مقابل لقوله المخصوص بالعقل اه شاحكم العلماء بانه مورث للشبهة في العام من القصر بالمستقل كلاما او غيره فاصله المنسب بين الفرق بين العقل

والكلام المستقل ولم يذكر غيرها من الجنس والعادة ونحوهما فذلك اشارة الى ان المراد بالعقل ما يعم الكل (٨) قوله لا يبقى حجة اصلا اي لا حجة قطعية ولا حجة ظنية في حق التناول لا يعنى انه لا يبقى حجة لاني حق تناول جميع ما بقى بعد القصر ولا في حق اصل الحكم بالنظر الى الجنس فانه مكابرة . (٩) قوله كالمستأن من المستأن من كافر حر بنى دخل دار الاسلام بطريق الامان والذي كافر يسكن في دار الاسلام الجزية فكل منهما مخصوص من قوله تعالى اقتبوا المشركين فاعل تخصيص الذي ينص آخر او المراد من المستأن معنى الاعام اي من يستحق الامان بعهد متنا . (١٠) قوله كالربا يعنى لا يعلم قطعا انه ما ذا والا لما اختلف المجتهدون فيه فبعد التخصيص بقوله تعالى وحرم الربا لا يعلم ان الباقي ما هو نعم بعد اختيار قول واحد من المجتهدين واتباعه يكون الربا معلوما وكذا الباقي بعد ارجائه لكن لا يحصل العلم القطعي . (١١) قوله من قوله تعالى واحل الله البيع عموما باعتبار المفرد المحلى باللام كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الآية قيل ان قوله تعالى وحرم الربا وهو القاصر ليس كلاما مستقلا لتعلقه بما قبله بالمعطف فلا يكون الآية من باب ما نحن بسدد وهو القصر بالكلام المستقل والجواب ان المراد بالتعلق المنفى في تعريف المستقل الان يكون المتأخر قيدا من قيود المتقدم لا يتم المقصود به الا بانضمام المتأخر والمعطوف ليس من المعطوف عليه كذلك . (١٢) قوله صار الباقي مجهولا فبالجملة ان قيل لو اريد ان الشكل الباقي يصير مجهولا فالمنع كذلك جأى اهل القبائل ولم يكن معهم واحد او جمع من قبيلة بنى تميم فالمجهول انما هو الباقي من قبيلة بنى تميم وغيرهم داخل في الحكم قطعا ولو اريد ان بعض الباقي مجهول البته فلا يلزم انتفاء الحجية مطلقا . (١٣) قوله ولا يثبت به الحكم اي لا يثبت بصدر الكلام في خصوصيات ما بقى بعد الاستثناء المجهول كهذا البعض او ذلك البعض لان هذا البعض يجوز ان يكون عين المستثنى منه او اخلافه . (١٤) قوله لانه كلام مستقل اي يعني ان مجموع

ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بنكره وهو واجب التكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدا جماعا كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخصصه وما لا فلا واما المخصص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصص كالمستأن من حيث خص من قوله تعالى اقتبوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره او مجهولا كالر با حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص بالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل اي التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام بالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم (وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معلولا لانه كلام مستقل) والاصل في النصوص التعليل (ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقى العام فيما وراء المخصوص كما ان لانه كالاتثناء) في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذلك التخصيص (وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا) ان التخصيص بالاستثناء يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي (وعند البعض ان كان معلوما فماذا كرنا آنفا) ان العام بقى فيما وراء المخصوص كما كان

يفصل كالاتثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لاننا نقول ان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء \* اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعيا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يستقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل يمكن فيه الشبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب . استقلال الكلام واصالة التعليل في خصوص النص علة لظهور احتمال التعليل فلا يلزم علينا ان يكون كل كلام مستقل محتملا للتعليل احتمالا ظاهرا ولان يكون المخصوص بغير المستقل كالاتثناء ذلك ولكن يرد ان النسخ العموم كلام مستقل وخصوص في النص العام فيكون احتمال التعليل في النسخ ظاهرا فلا يرد ان يصير العام بالنسخ ايضا مجهولا فاما ان لا يكون دليلا او يكون دليلا ظاهرا . (١٥) قوله ولا يدرى النسخ وذلك لان العلة ليست معلومة انها هي فلا يعرف انها هي شيء بوجودها شيء لا يوجد يعرف مقدار الخارج والباقي ولا يخفى ان هذا غير جارى في قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره لان ترتيب الاجارة والامان على طلب الجوار والاستيمان يقتضى علية فيدرك بهذا التعليل ان كل مشترك يوجد فيه الاستجارة يخرج عن قوله تعالى اقتبوا المشركين فالباقي لا يخرج لعدم ما يقتضى . (١٦) قوله كما كان حجة قطعية . (١٧) قوله فلا يقبل التعليل قد يقال ان العلة في الاستثناء عدم الاستقلال كما قال المصنف رحمه الله تعالى حكاية عن المستدل وهذا لا يجزى في التخصيص . (١٨) قوله اذا الاستثناء لا يقبل التعليل لعل المعنى شرط في الاستثناء والا فلا وجه للنق رأسا . (١٩) قوله انما يقرى قبل ذلك احترازا عما ذكر في قول الكرخي انه لا يبقى حجة في المهذب الآن وآنفا كونون .



(١) قوله يسقط المخصص اى يكون موقفا الى البيان فاذا بين مى مترخيا يلزم التخصيص لا النسخ لان البيان يلحق باصل الكلام فلا ترخى .  
(٢) قوله بخلاف الاستثناء الحاصل ان الحكم فى الاستثناء لم يقرر قبل الاستثناء بل مجموع الصدر والاستثناء تكلم بالباقي بعد اثبات جهالة التبا يستلزم جهالة الباقي فيندفع بهما ما فى معرض الحول واما التخصيص بالمستقل فهو بعد تقرر الحكم فجهالة المخصوص لا يقيد جهالة المتقرر اسر اية الجهالة فيه وهى لا يصلح دفعا لما قد دخل فلا يسقط حجة بل يسقط نفس المخصص .

( وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ) ولما كان

المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام فجهالته

تتعدى الى صدر الكلام (وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره)

وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التى دون المائة مساو فى ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت

عدم معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمره تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا

كالعام الذى لم يخص عند الشافعى رحمه الله تعالى

قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارض الدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد

بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا متوقفا على البيان قوله وعندنا تمكن فيه شبهة اى العام الذى خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعيا وبقينا اما كونه حجة فلا يحتاج

السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذاعما غير تكبير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا فى الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية فى كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت

بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظرا ما اول فلان ما ذكرنا يصح فى المخصوص المجهول اما فى المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج

من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على ان لا يبقى العام حجة اصلا وبقينا مجازا موقفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل بان كان المخصوص

مجهولا لا يرجح شىء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعيا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول

حتى

بالمستقل فهو بعد تقرر الحكم فجهالة المخصوص لا يقيد جهالة المتقرر اسر اية الجهالة فيه وهى لا يصلح دفعا لما قد دخل فلا يسقط حجة بل يسقط نفس المخصص .

(٣) قوله يسقط هو نفسه اى باعتبار نفسه والباء زائدة على غير القياس او للتعدية اى يسقط نفسه بقى العام حجة كما كان فى هذا المذهب عند كون المخصوص

مجهولا ايضا فالذهب الثانى يخالف المذهب الكرخى فى المعلوم ويخالف المذهب الثالث فى المجهول واما الثالث فيخالف المذهب الكرخى فيما فلذلك تأخره عن الثانى واما مذهبنا فهو على خلاف الكل

حيث قلنا بحجة العام فى المعلوم والمجهول مع الشبهة فيما فالكرخى رحمه الله تعالى لم يقل بحجة فيما والمذهب الثانى لم يقل بحجة فى المجهول ولم يقل بالشبهة فى المعلوم والثالث لم يقل

بالشبهة فيما فلذلك تأخره عن الكل ختما للكلام بالا على .

(٤) قوله تمكن فيه شبهة التنكير لافادة القلة والحقارة اى شبهة قليلة غير واصلة الى حد يوجب التوقف كما هو حكم العام عند البعض وهذا الحد ان يكون موجبا للشك والاجمال كما فى المشترك

والمجل فهذه الشبهة لا يخرج العام عن الحجية واما تدل وصف القطعية .

(٥) قوله لانه علم انه غير محمول على ظاهره قيل هذا منقوض بالقصر بغير المستقل واجب بان الدليل انما يتم بملاحظة قوله فيما بعد لان المخصص .

(٦) قوله بطريق المجاز فيه نظر كما مر فى قوله بطريق اسم الكل على الجزء .

(٧) قوله لانه ترجيح اه قد يقال ان القاصر اذا دل على ان عدد المائة غير مراد لوجود قرينة ان المراد تسعة وتسعون دون الاقل من ذلك كمانية

وتسعين او اقل لان العام يقتضى الاستغراق فلواريد الاقل يسقط بعض ما يقتضيه العام بدون المسقط ولو اريد الاكثر بعد المائة لا يلزم السقوط بدون المسقط

فخلوا الاكثر عن الفساد اللازم على تقدير الاقل قرينة يرجح الاكثر ذكر الدليل على تمكن الشبهة فى التلويح هكذا اذا اخرج البعض لم يبق مستعملا فى الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد

متعددة متساوية فى كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان ولا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح واعترض عليه بان ما ذكرنا يصح فى المخصوص المجهول واما فى المعلوم فعدم الرجحان ممنوع قلنا ان المراد بالرجحان المنق الرجحان على وجه القطع واليقين فلذلك معدوم قطعيا فى المعلوم لاحتمال التعليل بما لا يعلم انه فى أى من الافراد موجود وفى اى منها معدوم لكن مع ذلك ههنا رجحان وهو ان يراد جميع ما هو غير المخصوص المعلوم لعدم ما يسقط ذلك اقتضاء لفظ ذلك .

حتى يخصص خبر الواحد والقياس) ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال (لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه) كما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به (اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولاً به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولاً به ام يبطل فلا يبطل بالشك .

قوله حتى يخصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعياً جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوماً كان المخصوص او مجهولاً ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعاً ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا بخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسياً في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيها وراء المخصص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصح القياس معارضا له . وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارناً للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالمقيدة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لارفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه الاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حظاً من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكيفية فالمخصص ان كان مجهولاً اي متناولاً لماهو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالنسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتاً بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبه جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوماً فمن جهة استقلاله يصح تعليقه كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليقه على ماهو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليقه بالاستثناء لانه ليس نصاً مستقلاً بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعمل فيكون ما وراء المخصص معلوماً فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتاً من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم بالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه .

توضيح ١٢

(١) قوله حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بيان التغير وهو لا يجوز متراخياً عندنا كما قال المصنف رحمه الله تعالى في ركن السنة في باب البيان قبيل فصل الاستثناء بلا واسطة ان التخصيص تغير وهو لا يجوز المتراخي ما يقابل النسخ والاستثناء وهو التخصيص المصطلح فلا يجوز بالقياس لانه بعد النص متراخياً لان القياس انما هو بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولو اريد النسخ فلا يجوز النسخ بالقياس قال المصنف رحمه الله تعالى في النسخ واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس وايضا قال في فصل شرط القياس ان الشرط الرابع لا يغير القياس حكم النص فكيف يكون التخصيص ههنا بالقياس وهو تغير النص والجواب بانه مظهر لا مثبت فالمخصص هو النص الوارد بحكم القياس عليه دون القياس مردود بيان مثل هذا الكلام تيسر في جميع ما يكون القياس مغيراً للنص فينبغي ان يجوز تغير النص بالقياس بناء على الكلام المذكور ههنا ويمكن الجواب بان العام المخصوص البعض اذا خص تانياً بالقياس فالتخصيص الثاني بيان بعض محتلاته فان المخصص اذا كان مجهولاً فظاهر انه له احتمالات وكذا اذا كان معلوماً لاحتمال التعارض بها لا يدري انه في اي من الافراد موجودة فالتخصيص الثاني يكون بيان التغير وبيان التغير يجوز موصولاً ومتراخياً كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في باب البيان .

(٢) قوله ان مع وجود هذه الشبهة آه ان محققة تاملة في ضمير الشأن المقدر ولو قرىء بالتشديد فالاحتجاج بالنصب اسما وفاعل لا يسقط المستتر تحته الرجوع الى الاحتجاج ولو رفع فالاسم لا يسقط بتأويل المصدر ولو قيل كيف يصح ان يكون الاحتجاج اسماً وهو في الاصل مبتدأ ويجب تقديمه على الخبر اذا كان فعلاً قلنا ذلك للتحرز عن اللبس وعند الاصابة لا يلتبس بالفاعل .

(٣) قوله بصيغته اي هيئة الاستقلال (٤) قوله بحكمه وهو بيان ان المخصص لم يدخل تحت العام بل تراخى . (٥) قوله اشبه الاول يعني ان الناسخ اذا نسخ الحكم في بعض افراد العام من غير تعين سقط نفسه ويتوقف حكمه الى ان يلحقه البيان .

(٦) قوله فيدخل الشك في سقوط العام قيل فكذلك يدخل الشك في سقوط المخصص فانه كلام مستقل تام الافادة صدر الشارع يستحق ان يعمل بحكمه فالاصل فيه عدم السقوط لكن توجه اليه جهة السقوط من شبهة النسخ وعدم السقوط من شبهة الاستثناء فلا يسقط بالشك وايضا سقوط العام يقتضيه الشبهان فاشبه الاستثناء قد مر واما شبهة النسخ فلا نه يوجب صحة التعليق حتى يفضى الى الجهالة والسقوط وسقوط المخصص يقتضيه شبهة النسخ فقط في اعتبار السقوط الاول عمل بالشبهين وفي الثاني عمل بالشبه الواحد فالاول اولي .

(٧) قوله اذ قبل التخصيص كان معمولاً به لو اريد القبلية مع التراخي فذلك في النسخ دون التخصيص ولو اريد القبلية مع التلاصق والاتصال فالمراد بكونه معمولاً به انه يستحق ذلك فهو قدر مشترك بين العام والمخصص ولو اريد وقوع العمل فذلك لا يتصور قبل تقرر الحكم ولا تقرر قبل

(٨) قوله فلما خص دخل الشك اصل الكاف للتشبيه اي دخول الشك مثل التخصيص في انه واقع وانه قصد بها الى المفاجأة اي وقع الشك دفعة من غير انتظار عندنا خص ويجوز ان يكون كما يعني لما بالتشديد فعني لما وهو الظرفية لازم لاصل المعنى كما ذكر ويجوز ان يكون الاصل لما اما بالفتح والتشديد او بالكسر والتخفيف وقع الغلط من سهو الناسخ فكثرت بالكاف يعني ان الشك لاجل التخصيص .

(١) قوله فلشبهه الاول يصح تعليله اراد التعليل بالعلة المستنبطة اذ التعليل بالعلة المنصوصة يجري في الاستثناء كما يقول لاجلاس الارجل عالما فترتب ثبوت المجالسة على وصف العلم يدل على علية الوصف وايضا الكلام في التعليل يفرض الى الجهالة والعلة المنصوصة لاجهالة لسببها لانها امر معلوم كلما وجد وجد الحكم وكلما انعدم انعدم .  
 (٢) قوله على هذا الوجه لا يصح لا يقول فيه دلالة على ان تعليله بوجه آخر وهو ان لا يكون التعليل بحيث يخرج به بعض آخر بالقياس جار في النسخ وليس الامر كذلك لان الكلام في التعليل بالعلة المستنبطة وهي قسمان القاصرة وهي التي لا يتعدى مورد النص والمتعدية وهي التي ثبت بها الحكم بالقياس في غير المورد فالعلة بالقاصرة لا يجوز عندنا كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في فصل العلة والتعليل بالمتعدية ليس تعليلا بالوجه الآخر المذكور لانه يخرج البعض من العام ثانيا وهو نسخ بالقياس لانه قول متعدية العلة لا يلزم ان يكون بتحققها في بعض آخر . قوله او العام فليكن تحققها في غير افراد العام واثبات الحكم بالقياس في ذلك الغير ليس نسخا بالقياس .

(٣) قوله بل يريد ان يراد قوله فلشبهه الاول فوجه شبه الاول على تقدير المضاف وهو الاستقلال كلاما تاما القائمة .

(٤) قوله كما هو عندنا اى صحة تعليل كمسائل ثابتة عندنا في الجكون على وفق مذهبنا .

(٥) قوله خلافا للجبايى لعل وجهه ان تعليل المخصص لاجل ان يخصص ثانيا بالقياس وهذا غير جائز والقياس لا يغير النص وقد مر الجواب في الصراح جياء سماروغ سرخ جيو سر در كشدن از كسى جيا بالضم مشددا بدول فالجبايى بالفتح من يأكل الجباى والجبايى بالضم والتخفيف النسوب الى الجبو بالانصاف به والالف من زوائد النسبة كالربانى والصدائى او مخفف الجبايى بالتشديد وهو الجباى الشديد الجبو كما ان اخرى شديد الحمرة .

(٦) قوله وللشبهه الثانى لا يصح تعليله معنى هذا الكلام انه لا يصح تعليل الاستثناء كذا في التلويح وهذا محل تأمل لانه يدل على الحكم التام المشتمل على كل من المسند اليه والمسند فهو كسائر الاحكام نعم انه ليس يقتضى التعليل كما يقتضيه الكلام المستقل لكن عدم الاقتضاء لا يوجب عدم الصحة لا يقال ان الاستثناء لو صح تعليل يلزم اخراج البعض الآخر بطريق القياس هف لانا نقول ان الاستثناء من حيث هو استثناء لا يصح تعليله كما ان النسخ من حيث هو نسخ لا يصح تعليله والا يلزم الاستثناء والنسخ بالقياس وهو غير جائز ولا كلام في ذلك وانا الكلام في الفرق بينهما بان النسخ من حيث انه كلام مستقل تغل التعليل والاستثناء من حيث غير مستقل لا يقبله فالنزاع في الفرق بين المستقل وغيره بعد الاتفاق في ان كلا من النسخ والاستثناء من حيث هو كذلك لا يقبل التعليل .

(٧) قوله فدخل الشك في سقوط العام اراد بالشك احتمال الشيء مع خلافه لا يساوى الشيء ونقيضه في نظر العقل كما هو المعروف في لفظ الشك لان كلا من الشبهتين باعتبار النسخية والاستثنائية يقتضى عدم التعليل والشبهه الثانى باعتبار وصف عدم الاستقلال يقتضى عدم التعليل والشبهه الاول باعتبار وصف الاستقلال يقتضى التعليل والتعليل يحتمل الوصف المعلوم والمجهول او المتقضى للسقوط هو احتمال المجهول والثانى يقتضى عدم السقوط فكانه

هنا ثمانية احتمالات كلها يقتضى عدم السقوط الا الواحد

فعدم التساوى بين وقوله في السقوط اى باعتبار احتمال السقوط وصلة الدخول محذوفة اى دخل الشك في حجة العام باعتبار هذا الاحتمال .

(٨) قوله واخراج البعض الآخر يجوز التعليل لكل من تعليل التخصيص وتعليل المستثنى . (٩) قوله فلا يبقى العام حجة يعنى ان نفس التخصيص لا يورث الشبهة ولا يزيل الحجية ولكن يجوز ان يكون معه ما يورثها وان لا يكون فذلك كما اذا دخل القوم في الحجره وزيد ليس فيهم والحجره لا يتسع فوق العشرين وكل القوم خمسة وعشرون فهنا وان لم يكن شبهه باعتبار تخصيص زيد ولكن يكون باعتبار ان عمرو واهل من الداخلين او من الحسة الباقين ولو فرض ان القوم عشرون لا يكون تلك الشبهة .

(١٠) قوله ويرد عليه حاصل الاعتراض ان دليلكم يبطل دعواكم لانكم يدعون حجة العام مع الشبهة والدليل يبطل الحجية واعتبار العموم .

(١١) قوله ولا تمسك لكم اه لا مدخل له في الاعتراض .

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

قوله لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبهه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما سقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبهه الثانى انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبهه الثانى انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فلشبهه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سياتى فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلاشبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اى لاستقلاله .

قال

(١) قوله على ان احتمال التعليل اه علاوة الدليل لدفع ما اورد عليه او تعليل اى لا يسقط بالشك وهو لاحتمال التعليل بناء على ان احتمال التعليل اه .  
 (٢) قوله لان ما اقتضى القياس قيل فحيث لا جهالة في انه كم يخرج بالتعليل فلا يمكن الشبهة واتم قائلون بذلك والجواب ان الشبهة باعتبار ان التعليل بطريق الاستنباط والمجتهد قد يخطئ \* فلا تطلع بما هو المرضي عند الله فالعالم المخصوص باعتبار غلبة الظن بان العلة فيه وصف كذا حجة وباعتبار عدم الجزم فيه شبهة .  
 (٣) قوله ان لم يدرك فيه علة لا يبطل آه فاذا ادرك مجتهد علة فعلل وخصص يبقى العام حجة في الباقي بعد هذا التخصيص عند هذا المجتهد فالمجتهد الآخر ان لم يدرك علة اصلا يكون العام حجة في جميع ما بقى بعد التخصيص الاول وان ادرك علة اخرى يخصص بحسب علة ويبقى العام حجة في الباقي فقد يخرج احدهما هاديا بتغديله غير ما اخرجه الآخر .

قال على ان احتمال التعليل لا يخرج من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لافلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يبطل في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لافلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل \* فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اى لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والنسخ فانه لا يصح تعليل النسخ الذى ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه مخالف للحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانما نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق \* فان العام الذى نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصه ولا يلزم به المعارضة

(٤) قوله فظهر ههنا الفرق اه هذا انما يصح بعد بيان ان النسخ لا يقبل التعليل ولم يبين وانما يبين ذلك في فصل النسخ فيما يقول واما النسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس فذلك يدل على ان لا يصح تعليل النسخ للنسخ لان ثمرته النسخ بالقياس وهو اذا لم يخرج لا يصح التعليل .  
 (٥) قوله اى لما ذكرنا وفى بعض النسخ اى كما ذكر بالكاف للمفاجأة .  
 (٦) قوله الذى ينسخ الحكم اه هذا التقييد احتراز عن النسخ الذى ليس بقاصر للعلم بل ينسخ حكم الخاص او حكم العام في جميع افراده فانه يصح تعليل هذا النسخ لانه انما يؤدي الى اثبات الحكم المتأخر في المقيس من غير النسخ بالقياس .  
 (٧) قوله ليثبت النسخ آه يريد انه يصح تعليل نسخ العام القاصر له ليثبت الحكم في غير افراد العام بالقياس فانه ليس نسخا بالقياس .  
 (٨) قوله صورته اى صورته ما ينسخ العام في بعض افراده وقوله نص خاص اراد ما يعم الاخص مطلقا والاخص من وجه فالاول كقوله عليه السلام النبي بالتيب جلد ما تورجم بالحجارة هكذا انما الحديث على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في النسخ فانه نسخ لقوله تعالى واللاتي يا تين الفاحشة من نساكنكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفين الموت او يجعل لهن سبيلا فالآية تعم البكر والتيب والحديث يختص بالتيب والثاني كقوله تعالى واولات الاحمال اجهن ان يضعن حملهن فهو نسخ لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشر اقل منهما اعم واخص من الآخر من الوجهين .  
 (٩) قوله فانما نجعله ناسخا واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فهو مخصوص لجواز ان يكون بيان التغيير متراخيا عنده (١٠) قوله ما سبق قال في اواخر فصل حكم العام ان كان المخصص متراخيا لانما يخصص بل ناسخ  
 (١١) قوله فان العام الذى ادليل على قوله لا يصح تعليل النسخ الى قوله ثبت النسخ يعنى ان التعليل لغرض النسخ بالقياس فاذا لم يصح النسخ بالقياس لم يصح التعليل المذكور لذلك الغرض فقوله صورته اه جملة اعتراضية دخلت بين الدليل والمدعى .  
 (١٢) قوله لانه دونه قيل فكذلك الخبر المشهور

قوله على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لاجوابها عن الاشكال الواردة على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضى سقوطه وبطلان حجتيه كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصص عندهم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علمته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلة من التزامه وبعد ما تعينت لا يدري انما في اى قدر من افراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجتيه قلنا لا يلزم يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا . قوله اذ هو اى القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل النسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخص النص العام الذى خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد \* وقد يقال لان الاصل الذى يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الامعاضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم تناوله لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والالم يتصور كونه محصيا لعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذى خص منه البعض ان يكون اصله محصيا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعى صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستقدا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام .

دون المتواتر فكيف يصح نسخ الكتاب بالخبر المشهور كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في اواخر النسخ قال عبد الرحمن في شرحه للغني روى الكرخي عن ابى يوسف جواز نسخ الكتاب بخبر المشهور لشهرته لكنه يخصصه فان قلت ما الفرق بين النسخ والتخصيص بعد ان كان تغييرا لا يجوز الاول بالقياس ويجوز الثاني به قلنا ان التخصيص بيان المراد ودفع ما في معرض الحلول من معنى العموم واما النسخ فدفع لما تقرر فالتالي اسهل فيجوز بالقياس بخلاف الاول (١٣) قوله ولا يلزم به المعارضة اشعار بان المعارضة لازمة في النسخ فالمعنى ان المتأخر لا بد ان لا يكون دون المتقدم في النسخ افادة القطع والظن فاما ان يتساويا او المتقدم دون المتأخر ولا يجوز ان يكون اقوى فخير الواحد ينسخ بالمشهور والمتواتر وكذا المشهور بهما وكذا المتواتر بهما ولكن لا يجوز نسخ المشهور والمتواتر بخبر الواحد بل العمل بالاقوى وترك الآخر واجب كذا قال المعص في باب المعارضة .

(١) قوله لانه بين انه الخ اى التخصيص بالقياس بيان ان المخصوص به لم يدخل تحت العام فهو بيان لعموم المخصص وخصوص العام ولا يلزم المعارضة بين البيان والدين فان قلت كيف يكون القياس بيانا ولو كان بيان التغير وهو لا يجوز متراخيا عندنا والقياس متراخي قلنا ان القياس مظهر لا مثبت فيه مظهر ان المخصص المنصوص عليه بين ان المخرج بالقياس لم يدخل في العام فالبيان في الحقيقة هو المخصص وهو غير متراخ وان قلت لم لا يجوز ان يكون النسخ بالقياس ايضا بيان قلنا نعم لكنه بيان المدفوع واتهاء الحكم بعد ما تقرر لا بيان معنى الكلام وبيان عدم الدخول تحت العام من الابتداء وبيان المدفوع رافع للمقرر وهذا ليس من بيان القياس واما بيان عدم الدخول فدافع لما في معرض الثبوت وهذا يجوز من القياس وذلك لان القياس يلحق لاصل فلو كان الاصل مخصصا كان القياس مخصصا وان كان ناسخا كان ناسخا فالقياس في التخصيص بيان عدم الدخول وفي النسخ بيان اتهاء الحكم.

(٢) قوله والتخصيص اخره عن النسخ وكان ذكره مقدا على ذكر النسخ لان فرع النسخ حيث شبهه فنظير الاستثناء الاولى

لانه يبين انه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين الا هذا بعصته

من التخصيص بالعقل وهو في حكم الاستثناء والاولى تأخيرها عن الثانية تصريح الاستثناء فيها لكن التقديم لان حكم البطلان في الاولى اصلى وفي الثانية يعارض الاستثناء.

من الالف يبطل البيع لأن احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداءً ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهى ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بعصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداءً باطل للجهالة وانما قلنا ابتداءً لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتى في المسئلة التى هى نظير النسخ والثانى ان البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع.

(٣) قوله بضمنه يتناول صورتين تفصيل الثمن بتسمية حصة كل واحد وعدم ذلك فالبيع باطل في كل منهما في صورتين عندنا بحقيقة رحمه الله تعالى وعندهما يجوز في الثمن اذا فصل الثمن وقيل ان ابي يوسف رحمه الله تعالى رجح قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى وذكر في المبسوط ان البيع فاسد في الثمن قال الامام السرخسى رحمه الله تعالى في الاصول اذا سئى ثمن كل لم ينفذ العقد في الثمن صحيحا او المفهوم انه ينفذ فاسدا حيث لم يقل لم ينفذ اصلا كذا في شرح البرجندى.

(٤) قوله الا هذا الى قال الا هذا ويجوز ان يكون قوله باع عبدين اه بمعنى قال بعث عبدين اه فلا استثناء متعلق بالاخير وقوله بعصته متعلق بالاستثناء دون صدر الكلام. (٥) قوله يبطل البيع اى في الوجهين فالبيع في الاول باطل لعدم مائة الحر وسراية البطلان الى العبد لان الصفة واحدة وهو المذكور في المختصر وفي الثانى فاسد لانه بيع مال متقوم بمال متقوم مشتمل على الجهالة المقضية الى المنازعة بين العاقدين ومثله فاسد كذا في المختصر فلفظ البطلان هناك بالمعنى الاعم المتناول للفساد.

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

(٦) قوله لان احدهما اه الدليل متعلق بالمسئلة الثانية لانه انما يدل على الفساد دون البطلان فمجرد الجهالة لا يوجب البطلان وهذا انما يجرى في صورة عدم تفصيل الثمن لاني صورة التفصيل فليس تفصيل حيثما يعاب بالحصة بمعنى البيع بالثمن المجهول واما قوله ولان ما ليس بمبيع اه فهو جار فيهما على ما روى في شرح البرجندى عن الخلاصة انه اذا اتحد العقد وتفرق العاقدين الثمن ففي بعض المواضع انه لا يتفرق الصفة وفي الكافي انه اذا اتحد العاقدين والعقد والنسب او الاكثر اتحدت الصفة وان تعدد الشكل والاكثر تعدت الصفة في صورة تفصيل الثمن يكون الصفة واحدة لما فرض ان العاقدين والعقد واحد فقبول ما ليس بمبيع شرطي المبيع اذ لا بد من قبول الكل ولو قبل في البعض ورد في البعض لا يصح البيع اصلا ولا يلزم تفرق الصفة قبل تمامها.

(٧) قوله بالشرط الفاسد وهو من العاقدين ان

ونظير

ضما الحر والمستثنى مع المبيع فهو في معنى اشتراط العقد في المبيع بقبول غير المبيع. (٨) قوله ففي المسئلة الاولى اه الظرف خبر ليس قدم لاقادة القصر اى انعدام حقيقة الاستثناء انما هو في المسئلة الاولى واما الثانية فهي فيها موجودة والحبر مقدر بقرينة ما بعد ذلك واو الخير حقيقة الاستثناء والاسم المستكن الرجوع الى عدم الدخول. (٩) قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان محل الايجاب في البيوع انما هو المال المتقوم والحر ليس بمال فقل ذلك ما اذا باع الخمر لا يدخل الحر تحت الايجاب لعدم التقوم بخلاف ما اذا باع الثمن والمدبر حيث يدخل المدبر تحت الايجاب عند البعض كذا في شرح الوقاية وينفذي به بقضاء القاضي كذا في شرح البرجندى وذلك لانه مال متقوم قيمته ثلثا قيمة الثمن. (١٠) قوله لان البيع بالحصة اه والفرق بين الجهالة الثانية من الابتداء والطارية بعد تمام العقد ان الاولى دافعة والثانية رافعة والدفع اسهل فيقع ورفع اصعب فلا يقع وايضا الاولى بالصنع فكان العاقدين التزم ضررها فيقع والثانية كما في مسئلة هي نظير النسخ بغير الصنع.

(١) قوله ونظير النسخ كما ان الجهالة في نسخ العموم لا يبطل حجة العام وكانت باطلة في نفسها فكذلك في بيع العبد من الجهالة الطارية بالموت لا يبطل البيع واما في نظير الاستثناء فكما ان الجهالة بالاستثناء من العموم يبطل حجة العام فكذلك الجهالة بالاستثناء هناك يبطل البيع . (٢) قوله قبل التسليم احتراز عن الموت بعد التسليم قبل النقل من منزل البائع حيث يكون الهلاك من مال المشتري ويبقى العقد فيهما بكل الثمن . (٣) قوله تناسب النسخ باعتبار الاشتغال على ازالة الشيء بعد موته وباعتبار ان جهالة الزائل لا يؤثر في بطلان ما بقي . (٤) قوله تحت البيع اي البيع الثابت المتقرر فيتميز عن الاستثناء فان المشتري وان كان داخلا في البيع قبل الاستثناء في بعض المذاهب لكنه ليس داخلا في البيع المتقرر . (٥) قوله في يد البائع قبل التسليم احتراز عما اذا كان في يد البائع بطريق الامانة بعد التسليم حيث لا ينسخ البيع فيعامات (٦) قوله فلا يفسد البيع تفرغ على انفساخ البيع في الميت فانه حينئذ ليس المبيع في الحي مشروطا بقبول غير المبيع فانما يكون الامر كذلك اذا كان الميت داخلا في البيع ولم ينسخ العقد فيه كبيع الحر والعبد وليس هناك تفريق الصفة قبل التمام لانها قد تم برضا من الجانبين ثم انفسخت في البعض بمنزلة ما اذا قالا في البعض . (٧) قوله وانه غير منسوخ كما اذا استحق بعض المبيع في يد البائع او المشتري فالباقى للمشتري بالحصة فان قلت ان الجهالة تقضي الى المنازعة فينبغي ان يفسد البيع قلنا نعم لكننا نظرنا في معنى البعضين فيقسم الثمن على حسبهما فان كانا سواء ينصف وان كان احدهما نصف الآخر يثبث وعلى هذا القياس البواقي من الصور فان قلت يسر مثل هذا الكلام في البيع بالحصة ابتداء فينبغي ان يصح قلنا اعتبار قول القوم انما هو لحفظ ما ثبت وقرر لا لاثبات ما في معرض الثبوت . (٨) قوله صح ان عام آه اي صح البيع فيهما ولزم في غير محل الخيار ووقف على الامضاء في محله واما اذا جعل كل من محل الخيار وثمانه او جعل المحل فقط او الثمن فقط ففسد البيع فيهما وبطل الخيار في الفسخ والامضاء اما في الصورة الاولى فلان حكم القصد لو ثبت في الذي لا خيار فيه ثبتت بحصة من الثمن وهي مجهولة واما في الثانية فلان ما فيه الخيار كالحارج عن العقد فبقي احدهما وهو مجهول واما في الثالثة فلان الثمن مجهولة فيما بقي في العقد هذا ما قيل على ما في شرح البرجندي وفيه نظر لانه انما يدل على انتفاء حكم العقد الى زمان سقوط الخيار فيما لا خيار فيه ايضا فيمكن البيع منعقد في المجموع من غير تفصيل الا بعض موقوف الى زمان الرد والقبول فانه لرد ازالة اصل البيع بعدما ثبت فيه النسخ ومنع بعض المتعدد عن الدخول في الحكم فيشبهه بالاستثناء

ولو فرض ان المبيع بالخيار واحد يوجب الشبهة الاولى دون الثاني ولو كان المبيع متعدد او لم يدخل احدهما في البيع ولم يكن خيار في البيع يوجد الثاني دون الاول كما اذا بيع ذكوة مع مائة ويجوز ان يرجع الضمير الى الخيار فهو من حيث انه يمنع عن الدخول في الحكم كالاستثناء ومن حيث انه يجعل السبب كالزائل في حق الحكم في محل الخيار كالنسخ وعلى الوجه الاول يرد على قوله لا يصح لشبه الاستثناء وقوله ليشبه النسخ الاشبه الرد بالاستثناء والنسخ وهو وصف الرد وانما هو بعد وجوده فينبغي ان يكون الحكم بعدم الصحة او وجودها بعد الرد لا قبله فنفى . (٩) قوله لا يصح ليشبه الاستثناء اي اذا كان محل الخيار مجهولا يكون كاستثناء المجهول من العام فكما انه يبطل حجة العام فكذلك الخيار يبطل البيع واما اذا كان معلوما وكان الثمن مجهولا فشبهه بالاستثناء لا يقتضي عدم الصحة بل يقتضي وجودها كالاستثناء المعلوم من العام وانما سبب عدم الصحة امر آخر غير شبه الاستثناء وهو ان جهالة الثمن يقضي الى المنازعة ثم في صورة الجهالة لو اعتبر شبه النسخ كان الخيار ساقطا في نفسه وصحة البيع فيهما نافذا كما اذا نسخ بعض العام لا بعينه واما في صورة العلم بمحل الخيار وثمانه لو اعتبر شبه الاستثناء صح البيع فيهما مع خروج محل خروج الخيار عن الحكم فان استثناء المعلوم من العام لم يكن مبطلا لحجته فكذا شبهه فيما اذا كان محل الخيار وثمانه معلومين لا يبطل البيع ولا

ونظير النسخ ما اذا باع عبيد باللف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان الفسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبيد باللف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمانه لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذ ايبين حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون التخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبهه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمانه يصح البيع

قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبد لان في الحكم لما عرفت في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الاعتقاد على ما سيحكيه في فصل مفهوم المخالفة

يفسده بعدم الجهالة في الثمن وعدم الشرط الفاسد فليس هناك قبول ما ليس بمبيع شرط فيما هو مبيع لان محل الخيار ليس بغير مبيع حتى يفسد بالشرط الفاسد ومعنى هذا الكلام انه لو اعتبر ههنا شبه الاستثناء يفسد البيع وههنا شرط فاسد هو سبب الفساد كلاهما ليس بثابتة اما الاول فلان الاستثناء المعلوم من العام لم يبطل صدر الكلام كان العام معه حجة فكذا خيار الشرط في احد العبيد المعلوم هو وثمانه ثم الصادر وهو البيع كما مر انا واما الثاني فلان الشرط الفاسد فيما باع عبيد من الاهداء كان قبول غير المبيع شرط في قبول البيع وههنا لا يوجد ذلك كما مر ايضا . (١٠) قوله بخلاف الحر والعبد متعلق بقوله واذا علم كل واحد منهما يصح شبه النسخ اي لا يصح البيع فيما جمع بين الحر والعبد وان كان مثل مسئلتنا في ان ثمن كل منهما معلوم وكلاهما الحارج والداخل معلوم وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله واما عند ما فصحت اذا سمي ثمن كل في العبد وقيل ابو يوسف رحمه الله تعالى رجوع الى قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى وكذا في شرح البرجندي . (١١) قوله مناسبته الى مناسبة هذه المسئلة ويجوز ان يكون التأييد باعتبار الصفة والمقابلة او القصة . (١٢) قوله على ما عرفت في موضوعه قال المصنف رحمه الله تعالى في آخر فصل مفهوم المخالفة ان خيار الشرط يثبت بخلاف القياس لان البيع لا يتحمل الشرط حيث يصير به مجازا فدخوله على الحكم اسهل اذ لو دخل على السبب يكون دخلا على السبب والحكم جميعا فتأثير شرط الخيار ان يمنع الحكم لا الايجاب فاقية الخيار داخل في الايجاب لا الحكم . (١٣) قوله بيان انه لم يدخل بيان عدم الدخول في جانب الاستثناء ان يجعل الاستثناء مسكوتا عنه غير محكوم عليه لصدور الكلام او تقيضه ومثل هذا البيان انما هو في نفس خيار الشرط يجعل محل الخيار مسكوتا عنه غير محكوم عليه بالدخول في الحكم او في تقيض الحكم واما الراد بالخيار فهو يجعله محكوما عليه فيقضي الحكم فنفس الخيار اشبه بالاستثناء ثم اذا فرض ان الخيار يقتضي عدم الدخول في الحكم فالرد بالخيار باعتبار بيان عدم الدخول تأكيده وباعتبار بيان الدخول في تقيض الحكم بيان له بعد اجاله . (١٤) قوله يصح البيع لرعاية شبه النسخ لان كل واحد من المبيع وهو غير محل الخيار والثمن معلوم فينسخ فيه البيع واما في محل الخيار فيصح موقوفا .

والأفلا وهذه المسئلة على أربعة أوجه أحدها أن يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما إذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة على أنه بالخيار في ذلك والثاني أن يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع أن لا يكون شيء منهما معلوما فلو (٢) راعينا كونه داخل في الإيجاب يصح البيع في الصور الأربع غاية ما في الباب أنه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لافي الابتداء فلا يفسد البيع ولوراعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الأربع أما إذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان (٣) قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع وإذا كان أحدهما أو كلاهما مجهولا فهذه العلة والجهالة (٤) المبيع أو الثمن أو كليهما فإذا (٥) علم أن شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا (٦) الشبهين وقلنا إذا كان محل الخيار أو ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء وإذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ

قوله وهذه المسئلة على أربعة أوجه لأنه إما أن يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين أو محل الخيار معلوما والثمن مجهولا أو بالعكس أو كلاهما مجهولين مثال الأول باع سالما وغانما بالفين كلاهما بالف صفقة واحدة على أن البائع أو المشتري بالخيار في سالم ثلثة أيام مثال الثاني باعها بالفين على أنه بالخيار في سالم مثال الثالث باعها بالفين كلاهما بالف على أنه بالخيار في أحدهما مثال الرابع باعها بالفين على أنه بالخيار في أحدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعنى كون محل الخيار داخل في الإيجاب تقتضى صحة البيع في الصور الأربع لأن كلا من العبدین بالنظر إلى إيجاب مبيع بيعة واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعنى كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضى فساد البيع في الصور الأربع لوجود الشرط الفاسد في الأولى مع جهالة الثمن في الثانية و جهالة المبيع في الثالثة و جهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الأولى دون الثلاثة الباقية اعنى صح في الأولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص أن معلومية محل الخيار والثمن ترجع جانب الصحة فيلأن شبه النسخ المقضى للصحة و جهالة محل الخيار أو الثمن أو كليهما ترجع جانب الفساد فيلأن شبه الاستثناء \* وقد يقال أن في كل من الصور عملا بالشبهين إما في الأولى فلان شبه الاستثناء أيضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم وإما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فسادة فلا يثبت الجواز بالشك وإما في الأخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدین فلا ينعقد بالشك \* وفيه نظر إما أولا فلان معنى شبه الاستثناء أن محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع أنه معلوم \* وإما ثانيا فلان الأصل في العقود هو الانعقاد والجواز أدلم توضع في الشرع الا لتلك فعلى ما ذكره يلزم أن لا يثبت الفساد في شيء من الصور لأنه لا يثبت بالشك قوله والجهالة المبيع أو الثمن فان قيل جهالة الثمن طارئة بعرض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر أوجب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا بحكمة فصار الإيجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الإيجاب في حق الآخر بحصة من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الإيجاب تناو لهما وإنما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الإيجاب متناو لاله فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فإنه يدخل في العقد والحكم جميعا لأنه قابل له بقضاء القاضى ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن

(١) قوله والأفلا أى لا يصح البيع في شيء من محل الخيار وغيره لرعاية شبه الاستثناء لان شيئا من المبيع أو الثمن مجهول قطعا.

(٢) قوله فلو راعينا أى لو راعينا كون محل الخيار داخل في الإيجاب يصح البيع في غير محل الخيار في الصور الأربع.

(٣) قوله غاية ما في الباب أى قد يقال ليس وجه عدم الفساد منحصر في ذلك بل الفساد فيما لا يبين محل الخيار لجهالة المبيع.

(٤) قوله لكنه في البقاء لافي الابتداء قيل فيه نظر لان الرد بالخيار يبان عدم الدخول كالأستثناء كما قال المصنف رحمه الله تعالى

فيكون من تمة صدر الكلام مثله انما يتم بعد الرد بالخيار كما ان البيع في قولنا بت هذين العبدین بالالف الا هذا وبخصته من الثمن يتم بعد الاستثناء فكما ان البيع بالحصة في الابتداء في مسألة الاستثناء فكذلك في مسألة الرد بالخيار.

(٥) قوله فلان قبول غير المبيع فيه ما فيه وقد عرفت في تحقيق قوله لا يصح شبه الاستثناء.

(٦) قوله و جهالة المبيع أى قيل ان هذه الجهالة طارئة بعد الرد والجهالة الطارئة لا توجب فساد المبيع والجواب اننا اذا راعينا عدم الدخول في الحكم كان الرد بالخيار يبان انه لم يدخل فيكون كالأستثناء كذا قال المصنف رحمه الله تعالى فيما مرنا فالجهالة اللاحقة لسبب الرد كالجهالة لسبب الاستثناء في قولنا بت هذين العبدین أى فكما انها في الابتداء فكذا هذه.

(٧) قوله فاذا علم ان شبه النسخ قد مران شبه النسخ باعتبار الدخول في الإيجاب وشبه الاستثناء باعتبار عدم الدخول في الحكم وان رعاية الدخول في الإيجاب يوجب الصحة في الجميع ورعاية عدم الدخول في الحكم يوجب الفساد في الجميع ف شبه النسخ يستلزم الدخول في الإيجاب وشبه الاستثناء يستلزم عدم الدخول في الحكم فاذا كان اللازم موجبا لامر يجوز ان يقول ان المستلزم موجب له فكأنه ذكر فيما سبق ان شبهين يوجبان الصحة في الجميع والفساد في الجميع فصح قوله فاذا علمه.

(٨) قوله فراعينا الشبهين قيل رعاية الشبهين ان سوى بينهما فينبغي ان ينصف الرابع ويجرى كل في صورتين واجب بان وجه الصحة واحده وهو عدم المنع وعدم اعتبار الجهالة الطارئة ووجه الفساد ثلثة الشرط الفاسد و جهالة المبيع و جهالة الثمن فوزعت الأربع باعتبار الوجوه.

ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان قبول ما ليس بمبيع يصير  
 شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالقبض وصدقته واحدة وبين ثمن كل  
 واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان الحر غير داخل  
 في البيع اصلا فيصير الاستثناء بالمشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرط لقبول المبيع .  
 فصل في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما ان يتناول المجموع

قول لم يعتبر هنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون  
 فاسدا ابتداء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في  
 بيع العبد مع الحر \* وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه  
 غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لسكونه داخل في الايجاب فيكون قبوله شرطا  
 صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار  
 مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والتمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد  
 البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء .  
 قوله فصل في الفاظه اي في الفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسر قوله منها بقوله  
 اي من الفاظ العام والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه  
 بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجده مفردا من لفظه كالرجال او لا كالنساء  
 واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناول ولا يتصور ان يكون العام  
 عاما بصيغته فقط اذ لابد من استيعاب المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول  
 مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمقتول لكل واحد اما ان يتناول على سبيل الشمول  
 او على سبيل البذل فالاولى ان يتعلق بالحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث  
 يثبت للأحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهن اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون  
 فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوجد  
 الضمير العائد اليه مثل الرهن دخل والقوم خرج \* والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر  
 قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان  
 يكون هنا تأويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من الفية الجمع  
 وكل منهما متناول لجميع آحاده لالكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهن او القوم  
 الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كل النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق  
 شيئا \* فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاءني  
 القوم الازيد ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء \* قلت يصح  
 من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع  
 من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا  
 الحجر القوم الازيدا وهذا كما يصح عند عشرة الواحدا ولا يصح العشرة زوج الواحدا  
 اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع \* والثاني ان يتعلق بالحكم بكل واحد سواء  
 كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق  
 درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم \* والثالث ان يتعلق بالحكم  
 بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن او لافله درهم  
 فكل واحد دخله او لامنفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معاه لم يستحقوا شيئا ولو دخله  
 متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط  
 بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما

(١) قوله بخلاف ما اذا باع الحر اما متعلق بقوله  
 يصح البيع او بقوله ولم يعتبر الخ والصنف في الاصل  
 مره من الصنف وهو ضرب يد بيد في البيع اذ التامة  
 والعهد كذا في تاج المصادر والمراد هناك نفس  
 عقد البيع .  
 (٢) قوله وبين ثمن كل واحد منهما فاذا لم يبين  
 فالاولى ان يفسد البيع لتضاعف ما يمنع الصحة فيثبت  
 يكون الثمن مجهولا بعد ان كان العقد مشتتلا على  
 الشرط الفاسد .  
 (٣) قوله يفسد اما اراد بالفساد البطلان ليوافق ما ذكر  
 في المختصر انه يبطل بيع من ضم الى حر . (٤) قوله  
 اصلا لا اضافة بان كان منفردا في العقد ولا تبعا بان  
 كان منضمنا مع العبد او المعنى لا باتفاق العاقدين ولا  
 بقضاء القاضي كما في المدبر او المعنى لا عند تناول  
 عند غير ناو المعنى لا باعتبار الايجاب ولا باعتبار الحكم .  
 (٥) قوله بلامشابهة النسخ اما فانها مبنية على الدخول  
 في الايجاب وذلك منتف فيكون ما ليس بمبيع  
 على انه كاستثناء فيثبت يكون مثل قوله بعث  
 هذين العبدين الا هذا محصنة من الثمن فكما هو مشتتلا  
 على اشتراط ما ليس بمبيع في البيع فكذا هذا .  
 (٦) قوله فصل في الفاظه اي الفاظ العام كما قال المصنف  
 رحمه الله تعالى عليه في قوله منها لجمع المعرف باللام  
 اي من الفاظ العام فالمعنى انه في اقسام لفظ العام  
 واصنافه او الضمير يرجع الى العام على ارادة المعنى  
 العام بطريق الاستخدام فان العموم في الاصل  
 صفة المعنى كالكلية والجزئية وقع الاصطلاح على  
 اجزائه على اللفظ المناسبة بينهما ولا يبعد ان يكون  
 الضمير راجعا الى العموم والاستفراق .  
 (٧) قوله وهي اما عام بصيغته ومعناه المراد به الجمع  
 المصطلح عند النحاة وهو ما دل على آحاد مقصودة  
 مجزوف مفردة وتغيرا اما محومه باعتبار المعنى  
 فظاهر واما باعتبار الصيغة فلان اللفظ كان مشتتلا  
 على حروف المفرد مع تغير ما لان قولنا ملأ رأيت  
 الرجال معناه رأيت هذا الرجل وذاك الرجل وهلم  
 جرا فكما هو يتناول من المفرد المتعدد من المعنى  
 كذلك يتناول والمتعدد من اللفظ واما القوم فلا  
 يتناول المتعدد من اللفظ من لفظ مفردة اذ ليس  
 له مفرد من لفظ قوله بصيغته ومعناه اي بصيغة  
 مفردة ومعنى مفردة بتقدير المضاف .  
 (٨) قوله واما عام بمعناه وهو ما لا يكون له مفرد  
 من لفظه كالركب والباقر والجمال ليست جمع ركب  
 وبقرة وجل على ما قالوا وكانسوة جمع المرأة واما  
 النساء فيمكن ان يقول انه جمع النسوة ثم العام  
 باعتبار الصيغة فقط كالجمع المتكسر خارج عن القسم  
 فلم يذكره .  
 (٩) قوله وهذا اما ان يتناول المجموع هذا التقسيم  
 لا يجري في العام بالصيغة والمعنى فكله داخل في  
 القسم الاول وهو العموم على سبيل الاجتماع واما  
 العموم على سبيل الاثر ادسواء كان بطريق الشمول  
 والاخاطة او بطريق البذل فلا يجري فيه .



- (١) قوله كالرهن والقوم في الصراح رهط گروه كم ازده از مردان وقوم قبيلة مرد فضلى الاول ليس من الفاظ العموم لكونه محصور -  
 (٢) قوله على سبيل الشمول او تناول على الشمول ان يوجد الافراد فوق الواحد ويدخل الكل في الحكم فرادى وعلى البديل ان لا يتصور سوى الواحد لكنه غير متعين  
 فيحتمل ان يكون هذا اوداك وهلم جرا ولو كان فوق الواحد لدخل الكل في الحكم هذا هو الفرق بينه وبين المفرد المنكر فانه وان كان لفرد غير متعين يحتمل  
 كل الآحاد على البديل لكنه لا يشمل الكل عند تصور ما فوق الواحد. (٣) قوله نحو من يأتي فله درهم لفظ من ان كانت موصوفة سواء كانت مستعملة في الواحد او التثنية  
 او الجمع كان عاما على الافراد بطريق الشمول وان كانت موصولة مستعملة في الجمع بمعنى الذي يأتي على الاستغراق كان عاما على الاجتماع وكذلك اذا كانت  
 مستعملة في الواحد او التثنية وقصد الاستغراق نحو الرجل الذي يأتي والرجلان اللذان يأتيان فكذا من الالفاظ العموم وعند ارادة العهد ليس من العموم في شيء..  
 (٤) قوله من يأتيي اولا فله درهم المراد كل احد يأتي غير مسبوق بالآخر ولا مقارن له في الاتيان بحسب الزمان فهذا لا يصدق الاعلى الواحد ولو اريد  
 كل احد يأتي غير مسبوق بالآخر فاذا اتاه

١ كالرهن والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيي فله  
 درهم او على سبيل البديل نحو من يأتيي اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على  
 ٢ الثلاثة فصاعدا فقوله يطلق على الثلاثة فصاعدا أى يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهن  
 على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لانهاية له فاذا اطلقت على عدد معين تدل  
 على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي  
 احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم

جمع مما من غير ان يسبق بعضهم بعضا يصدق  
 على كل واحد منهم ذلك فان قلت ما الفرق  
 بين النكرة كقولنا رجلا على درهم وكوكب  
 تقض الساعة وبين موصوفة نحو من يأتيي  
 فله درهم تم الثانية دون الاولى قلنا ان الثانية  
 تعم لعموم الصيغة كالنكرة الموصوفة ولا  
 وصف في الاولى فلا يعم.

(٥) قوله فصاعدا عطف على المقدر حالا او صفة  
 للمقدر او جاريا عليها فصاعدا مرتقا الى ما فوقها  
 لا الى نهاية والظاهر ان المراد بالاطلاق اعم مما  
 هو بحسب الحقيقة والمجاز والافجوع القلة غير  
 مستعملة فيما فوق العشرة الاجزاء.

(٦) قوله أى يصح اطلاق اسم الجمع والقوم  
 والرهن لفظ الاسم مقحم كما في قوله تعالى سبح  
 اسم ربك على ما قيل وقول الشاعر الى الخليل ثم  
 اسم السلام عليكما أى يصح اطلاق الجمع وما في معناه  
 كالقوم والرهن او الاضافة بيانية أى اطلاق اسم  
 هو جمع ويجوز ان يكون اسم الجمع مخصوصا بأى  
 كان لفظ موافق للمفرد في الحروف الاصلية  
 ولم يكن جمعا كالركب من الراكب والصاحب من  
 الصاحب والجامل والباقر من الجمل والبقري يخرج  
 منه مثل الرهن والقوم فالمفرد مثل الرجل او  
 الانسان لا يوافق القوم في الاصول وحينئذ يكون  
 الجمع متروكا بالمقايسة.

(٧) قوله من الثلاثة اما ابتدائية أى يطلق من  
 الثلاثة الى ما لانهاية له او بيانية عدد معين هو  
 ثلاثة فصاعدا فيكون احترازا عن الاتيين وقوله  
 الى ما لانهاية له يجوز ان يتعلق بالصعود  
 وشرح معناه قد مر في اوائل فصل حكم العام في  
 قوله الى ما لانهاية له .

(٨) قوله فاذا اطلقت على عدد معين والظاهر  
 ان يقول على متعدد او معدود معين لان الرجال  
 مثلا انما يطلق على ما كان عدده ثلاثة او اربعة  
 وهو المعدود لا على نفس الثلاثة او اربعة وقوله  
 افراد ذلك العدد أى افراد ومفرد ذلك المتعدد  
 المتعين وما يصدق عليه مفهوم المفرد او آحاد

لان

ذلك العدد واجزائه فابشر والمبشر والقوم والتقدم بدل من عبيد زيد افراد مفهوم العبد وهو مفرد العبيد واجزاء الثلاثة التى هى عدد عبيد زيد .

(٩) قوله وليس المراد انه يحتمل التثنية أى كاحتمال اللفظ المشترك معانية المتشاركة بان يكون العبيد مثلا بمعنى التثنية تارة وبمعنى الاربعة اخرى  
 وهلم جرا كالعين بمعنى الباصرة مرة وبمعنى الذهب اخرى فلفظ الجمع لا يحتمل بذلك الوجه مراتب الاعداد ولكنه يحتمل الكل كاحتمال اسم الكلى  
 افراده كالانسان اذا اطلق يحتمل زيدا وعمرا او غيرها .

(١٠) قوله فان هذا ينافي معنى العموم قيل لو اريد ان احتمال التثنية يتناقى عموم اجزاء الثلاثة فليس الامر كذلك فان ما اريد بالتثنية يعم اجزائها ولو  
 اريد ان احتمالها يتناقى عموم غيرها من الاعداد كالاربعة والخمسة ولا فساد في ذلك فانهم قائلون بان من كان له ثلاثة عبيد اذا قال عبيدي احرار لا يتناول  
 لفظ العبيد فوق الثلاثة لانعدامه ما اذا اطلق العبيد واريد الثلاثة لا بأس بان لا يعم الاربعة .

لان اقل الجمع ثلاثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فمافوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع والانزاع في الارث والوصية \* فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما مجاز

قوله لان اقل الجمع ثلاثة اختلفوا في اقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا تزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان في الميراث للاخمين الثلثين كما للاخوات وفي الوصية للانثيين ما اوصى لاقرباء فلان \* الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلبا كما اذا جعل الله لرجل من قلوبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فمافوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتمسك الداهيون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما استعرف مثل رجل رجلان وهو فعل وهما فعلا وهم فعلا وايضا ما فرق الانثيين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الانثيين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعات صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست مجموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاتي زيد وعمرو والعالمان ولا يصح العالمون \* ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فيبانه لانزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للانثيين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للانثيين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اي من يرث بالاخوة يعني الاختين لآب وام اولاب اثنتان فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للمبتنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجرئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فلذلك مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنيتين ثم لما كان هذا موها ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك \* فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنيتين مع الابن مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن \* قلت من حيث ان البنات الواحدة لما استحققت الثلث مع اخ لها فمع اخ لها بالطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس رضى الله عنه قال لعثمان رضى الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما راوا وروى لا استطاع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقه بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت المالك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت \* واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الانثيين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانه لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على

(١) قوله لان اقل الجمع اء دليل على المفهوم اي لا يطلق على مادون الثلاثة لانه ليس من افراد الجمع لان اقل الجمع اء (٢) قوله لقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس قيل حجبة الام من الثلث الى السدس بالاثنتين من الاخوة اما ان يكون مجعاعليه فليمكن الثبوت بالاجماع وسند الاجماع قياس مستنبط من الآية المذكورة على ان المراد بلفظ الاخوة مافوق الاثنتين واما ان لا يكون مجعاعليه فليس المراد عند البعض الاثنتين فلا يثبت ذلك بالقطع وفي شرح الفرائض لشيخ الاسلام وقد اعطى اثني عليه الصلوة والسلام الام السدس مع الاثنتين من الاخوة والاخوات وايضا فيه لافرق بين الاخوين والاختين في الحجب الى السدس اجابا فيمكن ان يقال ان الحجب بالاثنتين من الاخوة ثابت بالسنة او الاجماع فلا ضرورة في حمل الاخوة في الآية على الاثنتين. (٣) قوله فقد صغت قلوبكما في تاج المصادر البيهقي الصوغ آفريدن ور بما قالوا فلان يصوغ الكذب فصوغ القلب الخيال الفاسد والوهم الباطل فالخطاب لفصوة وطائفة رضى الله عنهما حيث رضينا باقتناء سر النبي عليه السلام وتوهمنا انه ليس مما لا ينبغي ان يكون ويان ذلك انه عليه السلام اسر الى حفصة تحرم ربة او العسل وان الخلافة بعده لابي بكر وعمر رضى الله عنهما كذا في انوار التنزيل فاخبرت به عائشة اليها ولم يمنعهما عن ذلك فقال الله تعالى ان تسوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اي قالتوه خير لكما حيث وجبت عليكما بما صغت قلوبكما قيل لم لا يجوز ان يكون القلب هناك بمعنى الحاسة الباطنة كالواحدة والمتصرفه فيتمدد في كل انسان او بمعنى الرأي في كل من ذكر المحل وارادة الحال كما يقال له قلبان اذا كان مترددا بين امرين قد يريد هذا وقد يريد ذاك. (٤) قوله الاثنان فافوقهما جماعة هذا الكلام من وضع الشرع ظاهران معناه جماعة في حق حكم من احكام الشرع فاثبت باخبار جمع جمع ثبت بشهادة الاثنتين لانهما جماعة في حق استعمال اللفظ الجمع فذلك شأن علماء اللغة. (٥) قوله في اختلاف صيغ الواحد آء والاظهر ان يقول على اختلاف اذ الاجماع يوصل بعلى يقول اجمعوا على كذا وهذا امر مجمع عليه وذكر الواحد استطراد في مقام الفرق بين التثنية والجمع ثم الجمع المعرف بالاضافة فيفيد الاستغراق اي جميع الصيغ الثلاثة مختلفة فكل ما هو صيغة يجرها عن التثنية بخلاف لما يعبر به عن الجمع فلفظ الجمع غير مستعمل في التثنية. (٦) قوله اقل الجمع فيهما اثنان اما الميراث فكما مر في قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك التوصيف يدل على نساء ليست فوق اثنتين فيكون ثنتين اما الوصية فكما قال المصنف في المختصر في الوصية واقار به وذو انسابه محرماه فصاعدا.

(١) قوله كما يذكر الجمع للواحد كما مر في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جموا اليكم وقوله تعالى نعم الماهدون وقوله والحديث محمول على المواريث اى محمول على التقييد بالمواريث فكانه قيل الاثنان فما فوقهما جماعة في ذكر المواريث كقوله تعالى فان كان له اخوة وفي استحقاق الميراث كاولاد الام يستحق الاثنان ثلث المال كما يستحق الجماعة

كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنية تقسم الامام فانه اذا كان المقتدى واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن ان يسافر واحدا واثنان لقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعاني الثلاثة لئلا يخالف اجماع اهل اللغة ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع \*

الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعنى ذكر العضو الذى لا يكون فى الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازاً عن استئصال الجمع بين التثنية مع وضوح ان المراد بهذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والسواعى المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بيدهما انه ذو قلبين \* واما الجواب عن الثالث فهو انه لبادل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث فى ذلك بان يجعل على ان للاثنين حكم الجمع فى المواريث استحقاقاً ومجرباً او فى حكم الاصطفاى خلف الامام وتقدم الامام عليهما او فى اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهياً فى اول الاسلام من مسافرة واحد واثنين بناءً على غلبة الكفار او فى انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبى عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تنامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع فى ج م ع وما يشق من ذلك لانه فى اللغة ضم شىء الى شىء وهذا حاصل فى الاثنين بلا خلاف وانما النزاع فى صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع فى نحو رجال ومسلمين وضربوا لاقى لفظ ج م ع ولا فى نحو نحن فعلنا ولا فى نحو صغرت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لاحاجة الى ما ذكره المصنف جواباً عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يعمل اشتراك بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوى دون اللفظى لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحداً كان الغير اواكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلاثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة فى الجمع مجاز فى الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد اخر اسم خاص ائلا يكون التبع مزاحماً للاصل لان المتكلم بهنـه الصيغة يحكى عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له فى الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهنـه الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هى فى جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بال عشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من النقات .

ايه وكالبنات يستحق اثنتان ثلثى المال كما يستحق الجماعة ايها وكذلك الاخوات وفى الحجية كالاخوة والاخوات بحجب الاثنان الام من الثلث الى السدس كما بحجب الجماعة كذلك .

(٢) قوله او على اجتماع الرفقة فى المذهب الرفقة كاروان اى محمول على التقييد باجتماع على الرفقة حتى كانه قيل الاثنان فما فوقهما جماعة فى اجتماع الرفقة يتحقق بهما كما يتحقق بالجماعة .

(٣) قوله الواحد شيطان فى المذهب الشيطان ديو وديو مردم فالعنى على التشبيه اى كما ان الشيطان ضال مضل فكذلك المسافر واحداً يضل عن طريق السلامة ويضل غيره عنه الى المهالك فان الانسان اذا رأى غيره على عمل يقتدى ويعمل ذلك العمل وكما ان الشيطان يسعى فى فتور الدين فكذلك المسافر واحداً فى زمان قوة الاعداء اذ يبعثه لخدمة الاعداء يقل اهل الدين ويضعف امره وفى الصراح شيط هلاك شدن وباطل شدن خون ولا يبعد ان يكون الشيطان فعلاً من الشيط باحد المعنيين فالسافر المذكور يقتل ولا يعلم قاتله كثيراً فيطردمه .

(٤) قوله والثلاثة ركب فى الصراح ركب شتر سواران دعدو وافزون ازان والمراد التشبية فى القوة .

(٥) قوله فلما ظهر قوة الاسلام اى انجلى وانكشف او غلبت على قوة الكفر فى الصراح ظهر عليه اى غلب وقوله رخص بتشديد العين اى اذن وبالتخفيف لم يأت بهذا المعنى فى تاج المصادر الرخص ازان شدن الرخصة والرخاسة تاريك شدن ويمكن ان يقول ان الحديث محمول على التكلم عن النفس مع الغير فكل من الاثنين وما فوقهما جماعة فى التعبير بلفظها .

(٦) قوله لانه مشترك يعنى ان الخلاف فى ان اللفظ الواحد مستعمل فى التثنية والجمع بالاشتراك المعنوى لسبب ان التثنية من مراتب الجمع فعندهم الامر كذلك وعندنا لا فاستعمال لفظ المتكلم مع الغير بالاشتراك اللفظى لا يكون دليلاً لهم علينا ولو سلم ان الاستعمال بالاشتراك المعنوى فليكن الموضوع له المتكلم المتعدد سواء كان جماعاً او متناً للجمع حتى كان الاستعمال فى التثنية لسبب انها من مراتب الجمع ولو سلم ان الاستعمال لسبب كون التثنية من مراتب الجمع فالنزع فيما سوى لفظ المتكلم فلا تمسك به .

(٧) قوله ويقع على الاثنين لفظ المضارع يدل على الغلبة والاستمرار فبعدم فرض ان الصيغة مختصة بالجمع اذا وقعت مستعملة فى المثنى كثيراً يحصل العلم بان الاثنين جمع فكثرة استعمال اللفظ فى معنى دليل الحقيقة فالاستعمال فيه اما عين الموضوع له او من افراده وليس المثنى عين مفهوم الجمع اذ لا يصدق على العشرة مع ان مفهوم الجمع صادق عليها فيكون من افراده .

فيصح

فان قيل قوله ويقع على الاثنين لفظ المضارع يدل على الغلبة والاستمرار فبعدم فرض ان الصيغة مختصة بالجمع اذا وقعت مستعملة فى المثنى كثيراً يحصل العلم بان الاثنين جمع فكثرة استعمال اللفظ فى معنى دليل الحقيقة فالاستعمال فيه اما عين الموضوع له او من افراده وليس المثنى عين مفهوم الجمع اذ لا يصدق على العشرة مع ان مفهوم الجمع صادق عليها فيكون من افراده .

(١) قوله فيصح تخصيص الجمع متعلق بقوله فالجمع وما في معناه يطلق على الثلاثة فصاعدا والمراد التخصيص بغير الكلام منها ابتداءً أما العقلس او الحواو العادة او التخصيص بالقياس ثانياً بعد ما خص بالاستعمل الغير المعلوم التراخي واما التخصيص بالكلام المستقل او غير مستقل ابتداءً فالى الشارع تعالى يجوز له الى الاثنين

فيه وضعين باعتبار صيغة الجمع وباعتبار ما به العموم كاللام في الرجال والاضافة في عبيدى احرار فاصل التخصيص يبطل الوضع الثانى والتخصيص الى الاثنين او الواحد يبطل الوضعين فابطال احد الوضعين اسهل فاخترته وابطالهما اصعب فلم يختاره .

(٢) قوله والمراد التخصيص بالمستقل يعنى ان التخصيص الى الثلاثة لا يجرى في غير المستقل كالاتثناء وله معنيان احدهما ان المقيد لا يصح بالاستثناء والآخر ان المقيد وهو انتهاء التخصيص الى الثلاثة وعدم التجاوز الى الاثنين او الواحد لا يجرى فيه ولو اريد المعنى الاول فالمراد بالتخصيص المعنى الاخص وهو قصر العام الذى يصير به العام دليلاً ظنياً ولو اريد المعنى الثانى فالمعنى ان التخصيص الى الاثنين او الواحد يجوز بالاستثناء .

(٣) قوله بالجر عطف على الجمع قيل فيجئند تخصيص المفرد الى الواحد ايضا من فروع ان اقل الجمع الثلاثة كما يقتضيه الدخول فأتحت الفاء ولا يستقيم فالاولى ان يرفع بالابتداء بتقدير المضاف اى وتخصيص المفرد الى الواحد فكان ذكره تقريبا .

(٤) قوله كالجمع الذى يعنى ان الجمع بعد ارادة الواحد يكون تاما على مقتضى هيئة الكلام فتخصيص الى الواحد ولا يصح ما يقال ان ارادة الواحد ينافى العموم لانها لا تمتنع الاستغراق ولا عموم بدون الاستغراق لان ارادة الواحد انما هي تصور الجمع عن افادة الغرض المقصود كعموم التى وشموله جمع الاحاد لا الامتناع الاستغراق فالحالف في لا تزوج النساء يريد نفي الجنس وهذا انما يستفاد بارادة لا تزوج امرأة والا فالملحوظ عليه انتفاء تزوج جميع النساء فينبغى ان لا يحدث تزوج النساء الا الواحدة هف ثم ههنا وجهان احدهما ان ينسب التزوج الى الجميع فيورد التى على المنسوب فيكون رفعا للايجاب الكلى والثانى ان ينسب نفي التزوج الى الجميع فيكون سلبا كليا فعلى الوجه الثانى يستفاد المقصود بدون ارادة الواحد من الجمع وانما الحاجة اليها على الوجه الاول .

(٥) قوله والطائفة كالمفرد في المذهب الطائفة كروه وبارة لزشىء فهى فى الاصل اسم جمع كالرهنط اريد بها المفرد كالنساء فى لا تزوج النساء فهى كالمفرد يخص الى الواحد وفى التلويع قلا عن الكشاف الطائفة الفرقة التى يمكن ان يكون حلقه واقفاً ثلثة فهذا دليل على انها كالرهنط .

(٦) قوله بهذا فسر ابن عباس رضى الله عنهما فى المذهب الفرقة كروه فهى ايضا اسم جمع كالرهنط يطلق على الثلاثة الى ما لا نهاية له ومن لتبعض والظاهر فى البعضية ان يكون اقل من

فيصح تخصيص الجمع تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل وما فى

معناه كالرهنط والقوم \* الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اى المفرد الحقيقى \* كالرجل

وما فى معناه \* كالجمع الذى يراد به الواحد \* نحو لا تزوج النساء الى الواحد \* اى يصح

تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضى الله عنه قوله تعالى فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة \*

قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا فى منتهى التخصيص فقيل لا يبد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او فى معناه مثل الرهنط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او ما فى معناه كالنساء فى لا تزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج عن الدلالة على المفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة فى جميع الافراد ومجاز فى البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع فى اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع فى الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجمع لا اقل ولا اكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفريع اصلا الثانى ان حمل الجمع على المفرد فى مثل لا تزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ماسياتى وح لاعموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل فى البلد واكت كل رمانتى فى البستان ثم قال اردت واحدا عدلا غيا عرفا وعقلا ويكمن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا يبد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثانى بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق فى المفى وعن الثالث بان الكلام فى الصحة لغة قوله والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوى وتنبهه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد فى الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الاجمال وان لم يكن العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعنى انه اسم للواحد فما فوقه كما فسر ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشئ واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعنى التاء فروعى المعنيان وفى الكشاف الطائفة الفرقة التى يمكن ان تكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهى صفة غالبية كانها الجماعة الحافة حول الشئ فمقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهنط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد .

النصف فالطائفة التى هى بعض الثلثة يكون واحدا فالظاهر ان المراد فى الاية من الطائفة ما يعم بعض الثلثة وبعض الاربعة الى غير النهاية فيتناول الواحد والتنبيه والجمع ولعل مراد ابن عباس رضى الله عنهما ذلك لاختصاص الواحد اذ لا ضرورة فى ذلك .

- (١) قوله منها أي من الفاظ العلم والظاهر أن يقول من اللفاظ العامة لأن العموم وهو كون اللفظ موضوعا بوضع واحد لكثير غير محصور مستغرق لجميع الأفراد صفة اللفظ ولعل مراد المصنف من العموم هنا ما هو صفة المعنى وهو الكثرة وعدم الحصر والاستغراق .
- (٢) قوله الجمع المعرف باللام قدمه على الكل لأن العموم فيه على الاجتماع وهو أقوى مما هو على الأفراد نحو كل رجل يأثني فله درهم وأما نحو كل الرجال فهو منه كالبسيط من المركب ويمكن أنه من الجمع المعرف باللام زيد لفظ كل ليصير العموم محكما .
- (٣) قوله إذا لم يكن معهودا أما تامة لا خبر لها إذ التقدير أن لم يكن منها معهود يصرف إليه بالقرائن . (٤) قوله لأن المعرف ليس هو الماهية أي الماهية التي دل عليها لفظ المفرد كما هي الذكر البالغ من الآدمي في الرجال بدل عليها لفظ الرجل وذلك لأنه لو أريد ذلك يلزم إلغاء هيئة الجمع فانها الأفراد وهذا الدليل لا يطل الماهية التي يدل عليها لفظ الجمع كما هي الجماعة من الرجال المصادق على هذا الجمع من الرجل وذلك الجمع وغيرها .
- (٥) قوله ولا بعض الأفراد أي البعض الذي ليس بمعهود خارجي ولا ذهني لعدم الأولوية قيل يتعين بعض الأفراد بكماله في الجنس كالرقبة التي غير فائدة الجنس المنفعة في قوله تعالى أو تحزير رقبة في كفارة اليمين

ومنها أي من الفاظ العلم العام الجمع المعرف باللام إذا لم يكن معهودا لأن المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الأفراد لعدم الأولوية فقعين الكل اعلم أن لام التعريف إما للعهد الخارجي أو الذهني وإما لاستغراق الجنس وإما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الأصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لأن اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة إما تعريف العهد

فعدم الأولوية فما ليس بمعهود في حيز المنع .

(٦) قوله فتعين الكل قيل إن الأمر دائر بين الاحتمالين أن لا يتفاوت الأبعاض فيما هو داعي إلى الحكم فيستوى الكل فيه وأن يتفاوت فيدخل البعض في الحكم دون البعض ولا قطع بأحد الاحتمالين عند عدم التصريح بالداعي فترجيح الكل على البعض مثل ترجيح بعض على غيره .

(٧) قوله أما العهد الخارجي في تاج المصادر البيهقي المهددين ومنه الحديث ولا يسأل عما عهد وفي الصراح وعهده بكان كذا أي لقيته وعهدي به قريب أي علمي ومعرفتي به فالعهد الخارجي هو المعرفة بالبعض من أفراد الجنس الخارجة عن ذهن المتكلم بأن لا يكون مخصوصة به بل يكون حاصلة في ذهن المخاطب أيضا والعهد الذهني هو المعرفة المخصوصة بذهن المتكلم فاللام لا يكون للدلالة على معلومية بعض مدخولها عند المتكلم والمخاطب وقد يكون للدلالة على معلومية البعض عند المتكلم فقط والامتنان بينهما باعتبار القرينة وما قالوا أن المعهود الذهني في المعنى كالنكرة معناه أن النكرة تيبين المعهود وبإثباته قائلين لأن النكرة عبارة عن بعض الأفراد الغير المعهود عند المتكلم والتماثل لأن كلامها غير معلوم عند المخاطب وإنما قدم العهد الخارجي لأن المعلومية فيها أكثر ثم العهد الذهني لأنه كالجزم من الاستغراق ثم الاستغراق لأنه أهم فائدة من الجنس .

(٨) قوله لكن العهد هو الأصل ليس المراد أنه أصل في دلالة اللفظ عليه لأنه لو أريد أنه أصل بالنظر إلى نفس الصيغة فيترجح على الاستغراق نظرا إلى الصيغة أن لم يكن معهودا أي لم يكن قرينة العهد فلا وجه لقوله أولا ومنها الجمع المعرف باللام أن لم يكن معهودا وإنما لا يمكن حمله على العهد إذا لم يكن عهد ولو أريد أنه أصل بعد وجود قرينة العهد فكل من الاستغراق والجنس أيضا أصل بعد وجود قرينة فلا وجه لقوله ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة بل المراد أنه أصل في المعرفة والمعلومية وذلك لأن المعهود معلوم بالمعانية كثيرا وهي الأصل في المعلومية وأما نفس الطبيعة فلا معانية فيه وأما جمع الأفراد فعلى تحصيل المعانية بالجمع الموجودة في الخارج وأيضا العلم أسرع بالبعض أسرع من العلم بالكل ولا يخفى أنه يعلم ما ذكر وجه قوله ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة وتعريف الإصالة الاستغراق في المعرفة إنما هو بالنسبة إلى نفس الطبيعة .

قوله ومنها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الأخيرين ظاهر وتقرير الأوّل أن المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر إلى الأفراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا أو أكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع أفرادها مثل إن الإنسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الإشارة والتعيين والتمييز والإشارة إما إلى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد وإما إلى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر إلى اعتبار الأفراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر إليه وحينئذ إما أن توجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني أولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون إلى أن اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير إلا أن القوم أخذوا بالخاص وجعلوه أربعة أقسام توضيحا وتسهيلا \* إذا تمهد هذا فنقول الأصل أن الرجاء هو العهد الخارجي لأنه حقيقة التعيين

أو استغراق

الطبيعة بل المراد أنه أصل في المعرفة والمعلومية وذلك لأن المعهود معلوم بالمعانية كثيرا وهي الأصل في المعلومية وأما نفس الطبيعة فلا معانية فيه وأما جمع الأفراد فعلى تحصيل المعانية بالجمع الموجودة في الخارج وأيضا العلم أسرع بالبعض أسرع من العلم بالكل ولا يخفى أنه يعلم ما ذكر وجه قوله ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة وتعريف الإصالة الاستغراق في المعرفة إنما هو بالنسبة إلى نفس الطبيعة .

(٩) قوله دال على الماهية اعلم أن الاسم فيه ثلاث أمور مقارنة تنوين التنكير ومقارنة لام التعريف وعدمه فعلى الوجه الأخير يدل على نفس الطبيعة بدون ملاحظة التحقيق في ضمن فردا وبدون ملاحظة عدم التحقق في ضمن فردا وعلى الوجه الأول يدل على الطبيعة من حيث أنها متحققة في ضمن فرد غير معين وعلى الوجه الثاني يدل عليها من حيث أنها غير متحققة في ضمن فرد ما غير معين فصيند أما أن يلاحظ التحقيق في ضمن الأفراد أولا الثاني تعريف الحقيقة والأول إيمان يلاحظ التحقيق في ضمن الكل أو البعض الأول الاستغراق والثاني في العهد فلام الحقيقة تدل على بعض ما لا يدل عليه اللفظ الذي دخلت عليه وهو عدم التحقق في ضمن فرد غير معين فالحمل على تعريف الحقيقة أيضا حمل على الفائدة الجديدة فإية الأمر أن الفائدة في الاستغراق أكثر من الفائدة في الحقيقة ولعل مراد المصنف رحمه الله تعالى عليه ذلك من قوله فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى آه وقوله من حمله الضمير إلى اللام باعتبار اللفظ فإنه مذكر كالعلم والبيان .

(١) قوله او استغراق الجنس اضافة المصدر الى الفاعل اى استغراق الجنس جميع افراده اولى المفعول اى استغراق الحكم جميع افراد الجنس بتقدير المضاعف.  
(٢) قوله لانه اذا ذكر آه ليس عين المدعى بل هو كبرى الدليل وصغره قولنا تعريف العهد ان يذكر البعض اولاً ذهننا او خارجاً فحمل اللام على ذلك البعض والمراد بالذكر خارجاً علم المخاطب سواء كان بالذكر او الرد به او غيرها وبالذكر ذهننا مجرد علم المتكلم بدون علم المخاطب سواء لم يذكر اصلاً او ذكر لكن لا عند المخاطب وقوله فحمل اللام آه فيه مسامحة اى فحمل ذى اللام او قوله وعلى ذلك البعض معناه على الاشارة الى ذلك البعض .

(٣) قوله لان البعض متيقن اراد التيقن الاضافية  
بالاضافة الى الاستغراق والا فيجوز ان لا يراد  
ذلك البعض بل يراد البعض الآخر فلا يتحقق  
التيقن الحقيقى وفيه نظر لان العهد ليس ان يراد  
البعض مطلقاً سواء كان منفرداً لافى ضمن الكل او مع  
غيره فى ضمنه بل هو ان يراد ذلك البعض منفرداً  
لا فى ضمن الكل وذلك من الاستغراق فى مرتبة  
واحدتوليس متيقناً بالنسبة اليه . (٤) قوله فى الجمع  
المحلى باللام آه حقيقة فى كل من العهد والاستغراق  
والحقيقة لكن البعض منها اولى من البعض واما  
الجمع المحلى باللام فحقيقة فى العهد بشرط ان يكون  
المعهد جمعاً وفى استغراق المجموع والاحاد فى الحقيقة  
الدلول عليها بانفط الجمع كمنهزم الرجال ومجاز  
فى الحقيقة الدلول عليها بانفط المفرد كمنهزم الرجل  
فى الرجال وفى العهد اذا كان العهد واحداً كما مر  
فى قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس الآية .

(٥) قوله لان الجمع وضعه اقبل هذا فى الاسم  
قبل دخول اللام واما بعد دخوله فيجوز ان يكون  
لفظ الجمع مع اللام موضوعاً للماهية ايضا على انه  
مشترك بينهما وبين الافراد .

(٦) قوله على ما يأتى فى هذه الصفحة قيل الآتى  
فى هذه الصفحة ان الجمع المحلى باللام قد يكون مجازاً  
عن الجنس فليس المراد بالجنس الماهية من حيث هى  
بل المراد الماهية من حيث انها متحققة فى ضمن  
بعض الافراد لان قوله لا تزوج النساء يحث فيه  
بالواحدة وهذا دليل على ان المراد الواحدة منهن  
ويؤيد ذلك قوله فيما سبق والمفرد كالرجل وما  
فى معناه نحو لا تزوج النساء آه اذا لم يكن  
عهد اى قرينة العهد ثم بعد القرينة لا بد ان  
يكون العهد ثلاثة فصاعداً لئلا يلزم التجوز .  
(٧) قوله اشارة الى هذا لان المعهود بعض  
الافراد فيلزم ندم الحمل على المعهود عند عدم  
الاولوية وعدم الاولوية يساوى عدم القرينة للعهد  
كما ان الاولوية يساوى وجود القرينة اذا الاولوية  
لا بد لها من وجه الاولوية وهو القرينة فيلزم عدم  
الحمل على العهد عند عدم القرينة .

(٨) قوله ولتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة  
من قريش قيل ان التمسك بالحديث فى الرد على  
الانصار حيث قالوا منا امير ومتكلم امير  
لا يتوقف على حمل الكلام على الاستغراق  
اذ لو اراد العهد يصح الرد ايضا كما يقول  
الائمة الصحابة من قريش فيلزم ان لا يصح

او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد  
الجنس خارجاً او ذهننا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد  
لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففى الجمع المحلى باللام لا يمكن  
حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من  
حيث هى لكن يعمل عليها بطريق المجاز على ما يأتى فى هذه الصفحة والايمن حمله  
على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين  
الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد  
رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الخلافة فقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر  
رضى الله تعالى عنه بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش ولم يفكره احد .

وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال  
جداً والعهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق  
حيث لا عهد فى الخارج خصوصاً فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة  
من حيث هى هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظراً لان جعل العهد الذهنى  
مقدماً على الاستغراق بناءً على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة  
واكثر استعمالاً فى الشرع واحوط فى اكثر الاحكام اعنى الاجاب والندب والتعريم والكرهات  
وان كان البعض احوط فى الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية  
وقد جعله متأخراً عن الاستغراق بناءً على انه لا يقيده فائدة جديدة زائدة على ما يقيده الاسم  
بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فممنقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه  
اظهر لان دلالة الفكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالة على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا  
بان العهد الذهنى فى المعنى كالفكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية فى النهن فيتميز عن الفكرة  
قلنا وكذلك يعتبر فى تعريف الماهية حضورها فى النهن والاشارة اليها ليمتيز عن اسم  
الجنس الفكرة مثل رجعى ورجعى وبالجمل توقف العهد الذهنى على قرينة البعضية  
وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف  
الماهية المتأخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعنى بالمعهود الذهنى  
الامثل ذلك مما تبدل القرينة على انه للمفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم  
دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهنى المقدم  
على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما فى قولنا  
الانسان حيوان ناطق .

امامة الانصار من قريش اذ لو كان بعض الانصار اماماً لكان هذا البعض اماماً صحابياً لانه كان صحابياً وقد فرض اماماً فكان اماماً صحابياً مع ان  
الانصار يسوا من قريش فلا يصح حصر الائمة الصحابة فى قريش هف .

(٩) قوله فقال الانصار منا امير فى المهذب الامير فرمان رو والامارة بادشاهى الامام يشوا فكل امير امام قومهم وبعض الامام ليس بامير فالتحصير الاعم وهو  
الامام فى قريش يستلزم انحصار الاخص وهو الامير فيهم على ان الظاهر ان المراد بالائمة الامراء فالتمسك بالحديث يكون رداً على الانصار فيما قالوا .

(١) قوله ولصحة الاستثناء قبل هذا لا يتوقف على الاستغراق اذ لو كان الجمع المحلى باللام محمولا على الجماعة التي يكون المستثنى الذي داخلها فيهم يصح الاستثناء ايضا .  
 (٢) قوله مجاز عن الجنس وهو مفهوم وضع له اصل اللفظ نحو علامة التنبيه والجمع حقيقة او حكما كالفرس في الخيل والبعر في الابل والمراد هذا المفهوم لا باعتبار نفسه من حيث هو هويل باعتبار تحققه في ضمن المفرد سواء كان واحدا او مثنى او جموعا فحينئذ يبطل الجمعية لانها يوجب اعتبار ما فوق الواحد والاثنين والجنس تقتضى عدم وجوب ذلك فينهما تانف (٣) قوله حتى لو حلف ام بعنى ان

لخث بالواحدة في هذه الصورة مبنى على اعتبار بطلان الجمعية اذ لو اريد الجمعية فالحلوف عليه عدم تزوج الجماعة من النساء وهو متحقق فيما اذا تزوج واحدة او اثنين فلا خث فان قلت قد ثبت الخث عند اعتبار الجمعية بان ينسب عدم التزوج الى فكاته قيل لا تزوج هذه المرأة ولا غيرها من النساء فيلزم عموم التي فلا يتوقف الخث على بطلان الجمعية قلنا الكلام محتمل عند ايراد الجمعية بين عموم التي وبين نفي عموم الاثبات وهو في المعنى سبب الجزئي وانما الخث على احد الاحتمالين وانما عند ايراد الجنس وبطلان الجمعية فهو ليس الا عموم التي فيثبت الخث قطعا بقوله حتى لو حلف ام معناه ان القطع بالخث يتوقف على بطلان الجمعية (٤) قوله ويراد الواحد عطف على ويظل او على ما بعده حتى والمعنى انه يراد ما يتناول الواحد لان المراد خصوص الواحد فقط دون ما فوق الواحد ولا يلزم ان لا يجوز دفع الزكوة الى الاثنين فصاعدا هـ .  
 (٥) قوله نصف بينه وبينهم لان المراد ليس معنى الجمعية حتى يجب اعتبار ما هو اقل المراتب وهو الثلثة فيربح القسمة بل المراد الجنس واليتيم فيه الواحد فصار كانه اوصى لرحلين .  
 (٦) قوله هذا دليل على ان الجمع ام وجه الدلالة انهم قالوا بكون الآية دالة على تحريم الواحدة وهذا لا يتصور الا بان يراد الجنس دون الجمع قيل قد يتصور ذلك بزيادة الجمع وبسبب نفي التجميع .  
 (٧) قوله ولانه لما لم يكن امعنى ان الكلام فيما لا يتصور فيه العهد والاستغراق ولا معنى اللام التعريف غير تعريف العهد او الاستغراق او تعريف الصيغة فعند امتناع الاولين لابد من اعتبار الثالث والاي لزم الغناء اللام قيل كما يلزم في عدم اعتبار الجنس ههنا الغناء اللام كذلك يلزم في اعتباره الغناء هيئة الجمع وكما ان الهيئة الجمعية قد لا يراد بها المعنى كما سبق من قوله تعالى الذين قال لهم الناس الآية كذلك اللام قد يقضى كقولها ولقد امر على اللهم يسبى فالوجه في اعتبار اللام دون الهيئة فالظاهر ان يترك الامر الى القرينة فاذا وجد قرينة الجنس بلفظ الهيئة واذا وجد قرينة التذكير بلفظ اللام .  
 (٨) قوله وانما قال لدم الفائدة ام اراد بيان جريان الدليل الثاني في ما ذكر من المثال ولم يتعرض لبيان عدم المهور ولعله ظنه ظاهرا (٩) قوله وتزوج جميع نساء العالم غير ممكن بيني فلا وجه للمنع عن الممنوع وهو ممتنع اصلا قبل ان الاستغراق العرفي كجميع نساء البلدة والقرية فقد يمكن تزويجهم بوجود فيه الفائدة فلا يجزى الدليل فيه ولو قيل انه من المهور والكلام في الاستغراق الحقيقي فيقول فلانم ههنا عدم المهور فقد يكون الحال قرينة ان المراد بقوله لا تزوج النساء نساء قرية المدودة المحصورة فينبغي ان لا يراد الجنس في بعض العصور حتى لا يحنث بالواحدة في بعض الوجوه هـ ثم الدليل على عدم فائدة الاستغراق في اليمين جار في قوله تعالى لا يحل لك النساء فان التحريم للمنع كاليمين ولا يمنع عن الممنوع فلا فائدة في الاستغراق في الآية فيراد الجنس لعدم العهد وكذلك دليل قوله تعالى انما الصدقات الالية جار فيما اذا اوصى بشئ لزيد وللقرء كما لا يخفى .

ولصحة الاستثناء قال مشاريخنا هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا تزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشئ لزيد وللقرء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك مهور وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حملها على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة اماني قوله لا تزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا

قوله ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا رأسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يقتضين صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة ان جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع \* الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاجراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لانه من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لاننا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعروف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة الاستغراق والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل قوله قال مشاريخنا الجمع المعروف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشترى العبيد او لا يتكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوى العموم فعينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء نوى حقيقة لان ثبت الابالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يعصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا تحل لك النساء اي واحدة ممنه فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه اي جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد بالاحاد لاثبت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد .

وفي

قوله ولصحة الاستثناء قال مشاريخنا هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا تزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشئ لزيد وللقرء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك مهور وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حملها على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة اماني قوله لا تزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا

(١) قوله انما الصدقات للفقراء اه لا ينبغي ان السوق لاجراء قوله لعدم الفائدة في هذه الآية وبما ذكر لا يثبت الجريان وانما يثبت مانع آخر عن الاستفراق الا ان يقال ان المراد عدم الفائدة الصحيحة فاذا كان الصرف الى الجميع ممتعا وهو الغاية عن تقدير الاستفراق لا يكون في الآية قاعدة صحيحة .  
 (٢) قوله لا يمكن صرف الصدقات الخ قيل لو اريد انه لا يمكن ان تصرف جميع الصدقات الى جميع الفقراء في بلاد اهل الاسلام فاما ان المراد انه لا يمكن اصلا لا من الواحد والاثنين ولا من الجمع العظيم فذلك باطل قطعا فصاحب كل صدقة في بلدة او قرية تصرف صدقته الى فقير عنده واما ان المراد انه لا يمكن من الواحد والاثنين فذلك غير مرامه وعلى تقدير الاستفراق بل المراد انه يجب على اصحاب الصدقات صرفها الى فقراء عندهم على ان الواحد اذا كان اما ما يتفقد حكمه في البلاد والامصار تيسر له ذلك ولو اريد انه لا يمكن ان يصرف كل واحدة واحدة من الصدقات الى جميع الفقراء فنقول نعم انه غير ممكن لان كثيرا ما ينتهي الصدقة الواحدة الى الاجزاء المحصورة في عدد كان عدد الفقراء فوقه لكن لا نسلم ان اللازم على تقدير الاستفراق ان يجب الصرف بذلك الوجه  
 (٣) قوله فيكون الآية لبيان مصرف الزكاة احتراز عما قال شافعي انها لبيان القسمة فلا بد عندنا ان يصرف

وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع الفقراء الدنيا فلا يكون الاستفراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكاة فبقى الجمعية فيه من وجه ولولم يحمل يبطل اللام اصلا اي اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باقى في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باقى من وجه ولولم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فعمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا لغا

قوله فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول للدلالة على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باقى من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كل لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثير باقى من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يعمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود النهى تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد النهى في شئ من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لاتحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا تزوج النساء ولا اشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جاع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى .

لزكاة الى جميع الاصناف فيعطي من كل صنف ثلثة لان اقل الجمع ثلثة . (٤) قوله فيبقى الجمعية فيه من وجه وفي بعض النسخ فيبقى الجمعية وينها تلازم فذلك لان الجنس دائر بين الواحد والجمع يحتل الصرف الى كل منهما فاحتمال الجمع يبقى الجمعية و باحتمال الواحد يبطل وقيل انها تبقى من حيث وجوب مراعات حكمها وتبقى من حيث الجواز فلا يجب اعتبار الجمعية ولكن يجوز ذلك .  
 (٥) قوله ولولم يحمل يبطل اللام اصلا اصل اللام هو ذاتها او معناها الحقيقي وفرعها احتمالاتها الثلثة فبطلان اصل اللام كناية عن لازمه الذي هو بطلان الاحتمالات والمعنى انه لو لم تحمل اللام على الجنس فلا يكون في لفظها قاعدة يعتد بها قيل لو اريد الجنس الذي هو مدلول لفظ المفرد كالرجل في الرجال والفرس في الخيل فلان الملازمة فيمكن محمولا على الجنس الذي دل عليه لفظ الجمع كجنس الجماعة من الرجال ولو اريد الجنس الذي دل عليه صيغة الجمع او احد الاسمين فلا يثبت القصد من قولهم بالجنس و بطلان الجمعية وهو لجواز صرف الزكاة الى الواحد من الفقراء والمسكين من غير وجوب الثلثة كمال قال الشافعي على ان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء معناه للفقير من غير اعتبار الجمعية لان الحمل على مطلق الجنس والجنس المدلول عليه بلفظ الجمع لا يوجب ان المراد جنس الفقراء وانما يوجب ذلك الحمل على الجنس المدلول عليه بلفظ المفرد .  
 (٦) قوله تضمنا الظاهر ان المراد ما يقابل المطابقة والالتزام فذلك في حيز النفي ظاهر اذا المعنى في قولك لا تزوج النساء انه لا تزوج والجماعة منهم ولا الثنتين ولا الواحدة واما في الاثبات فلا عموم بل يكفي الواحد حتى لو قال ليركبن الخيل يحصل البر بركوب الواحد كذا في التلويح ولا يلزم الجمع ويجوز ان يكون المعنى ان الكثرة في ضمن الاحتمالين اللذين يدل عليهما اسم الجنس .

(٧) قوله فعلى هذا الوجه قيل الاشارة الى كون اللام لتعريف الجنس ويجوز ان يكون الاشارة الى تقدير ان لا يكون معهود ولا استفراق وقد تقدم ذكره وان يكون الى المذكور بقوله لان الجنس يدل آه اي فبناء على الوجه المذكور لبقاء الجمعية يحصل مجموع الاسمين .  
 (٨) قوله على حالها وهي ان تكون ثابتة من كل وجه غير باطلة اصلا .  
 (٩) قوله يبطل اللام بالكلية فان قيل هذا انما يصح في الاسماء الغير المشتقة واما المشتق كالفقراء في الآية المذكورة فيمكن حمل اللام فيه على الموصول قلنا تعريف الموصولة لا يخلو عن الوجوه الثلاثة التي في اللام فاذا امتنع لا يتصور الموصولة ايضا قيل كما ان الجنس تحتمل الوحدة والكثرة وبذلك الاعتبار يدل على الجمعية تضمنا كذلك الجمع يحتمل العلوية والمجهولية فبذلك الاعتبار يدل على المعرفة تضمنا فلو لم يحمل اللام على هذا المعنى ويبقى الجمعية على حالها لا تبطل اللام بالكلية .  
 (١٠) قوله في المعنى العموم والتكرار اسم المبحث .



(١) قوله حرف العهد اى حرف يدل على المعرفة والمعلومية على ان العهد بالمعنى اللغوى ولو اريد المعنى الاصطلاحى المقابل للجنس والاستغراق فالإضافة بادنى ملازمة .  
 (٢) قوله فعلم من هذه الابحاث اشارة الى كلام الامام فخر الاسلام لانا اذا اقبلناه جمعا لفا حرف العهد واذا جعلنا جنسا بقى حرف اللام العهد لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع فى الجنس من وجه فانه يدل على كون اللام لغوا على تقدير عدم ارادة الجنس ارادة فيها هى للجنس من الجمع لمحلل باللام وهذا انما يصح اذا تعذر العهد والاستغراق .  
 (٣) قوله يحمل عليه اه افرد الضمير لان المظف باو لاحد الامرين فكانه قيل يحمل على احدهما .

حرف العهد اصلا الى آخره فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يعمل على الجنس

مجازا مقيد بصور لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمله عليه

كما فى قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علمائنا قالوا انه لسلب العموم للعموم

السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس والجمع المعروف بغير اللام نحو عبيدى احرار

عام ايضا لصحة الاستثناء

قوله فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد

والاستغراق حقيقة ولا مساغ للعطف الا عند تعذر الاصل ولهذا لوقالت خالغنى على ما

فى يدى من الدراهم ولا شىء فيها لزمها ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور

يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل

على الجنس فلهذا قالوا فى قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس

وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اى نفى الشمول ورفع الايجاب الكلى

فيكون سلبي جزئيا وليس المعنى لا يدركه شىء من الابصار ليكون عموم السلب

اى شمول النفى لكل اخذ فيكون سلبي كليا لا يقال كما ان الجمع المعروف باللام

فى الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو فى النفى لسلب الحكم عن كل فرد كقوله

تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدى القوم

الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس فى النفى

يعم وقد يجاب عن الآية بانها لايعم الاحوال والاقوات وبان الادراك بالبصر اخص من

الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها . قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادى

ليس لك عليهم سلطان الامن اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات

فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع

(٤) قوله كما فى قوله تعالى لا تدركه الابصار فى المذهب الابصار جمع بصر وفيه وفى

الصراح البصر بينائى چشم ودانش فعلى المعنى الاخير معناه لا يعرف بكنه حقيقته بقول الناس

سبحانك ما عرفناك حق معرفتك فيصح الحمل على الجنس لينبذ عموم النفى كقوله تعالى لا يحمل لك

النساء وعلى الاستغراق بان ينسب النفى الى الجيب وعلى العهد اى ابصار كامل من الناس فيلزم النفى

فى غيرهم بطريق الاولى او المعنى لا يعرف الله كما اخبر النبي صلى الله عليه وسلم ابصار الجهلة

والكفار وعلى المعنى الاول اى لا يراه الناس بحاسة البصر جميعا فى الدنيا فان الصحيح ان نبينا

صلى الله عليه وسلم انما رأى ربه ليلة المعراج بقواده لا بعينه كما قال العلامة التفتازانى فى شرحه

للعقائد فالتنى عام فيصح الوجوه الثلاثة كما مر ولو اريد الرؤية فى الآخرة فيمكن الحمل على العبادى

ابصار الكفرة وكذا الاستغراق كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ولا يمكن نفي الجنس عنداهل السنة

والجماعة فانهم عن آخرهم ذهبوا الى ان الله تعالى يرى فى الجنة قال الله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى

ربها ناظرة قال النبي صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر

والحديث المشهور وقد انعقد الاجماع على ذلك .

(٥) قوله فان علمائنا اى اهل الحق وهذا احتراز عن مخالف مسألة الرؤية فوهم على ما فى التبصرة

والبداهة المعتزلة والخوارج والتجارية والزيد من الشيعة فهم قالوا بعموم السلب .

(٦) قوله والجمع المعروف بغير اللام لم يفرد به بالذكر لشدة مناسبة له بما قبله فالمراد المعروف

بالإضافة او الموصولة واما الضمير واسم الاشارة فالعموم والخصوص فيهما باعتبار ما يعودان اليه

والعرف بالنداء يحتمل العموم ولكنه فيه غير ظاهر .

(٧) قوله لصحة الاستثناء قيل لو سلم ان ذلك يستلزم الاستغراق فلا يلزم عدم المحصر كقولك له

على عشرة دراهم الا واحدا ولا هذا فى العموم منهما والجواب ان المحصر فى الجمع المعروف بغير اللام

لم يقل به احد وبعد تسليم الاستغراق ثبت العموم ومثل الاستثناء فى التلويح لقوله تعالى ان عبادى

ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك واعترض بان الاستثناء من الضمير المجرور وهو ليس جمعا معروفا بغير اللام فنقول لا شك انه جمع وانه معرف لانه ضمير فالاغراض لا يرد الاعلى من خصم الجمع

المعرف بغير الاضافة بما سوى الضمائر ولم يظهر ان صاحب التلويح قائل بذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون الاستثناء من عبادى .

واختلف

واختلف

(١) قوله واختلف في الجمع المنكر لانخلاف في الجمع المنكر الذي مر تعريفه وهو اللفظ الموضوع وضما واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يشاؤله للفرد لا في انه منتظم بجميع من السميات ولا في انه غير مستغرق لاستحالة استغراق ما فرض غير مستغرق وانما الخلاف في صيغته كرجال وقوم بالتثنية هل يقصد بها الى العموم والاستغراق ام لا والاصح ان لا يقصد كما لا يقصد برجل بل المراد من رجال ملاحظة من جنس الرجل كما ان المراد من رجل فردا ما من الجنس كقوله تعالى لو كان فيهما الهة اهدى الله تعالى يقول ان العموم الذي يكون الاستثناء مبنيا عليه انما يستفاد من ان المنكرة في سياق الشرط المثبت لفظا حيث يكون في موضوع النفي معنى كقولنا ان ضربت رجلا الازيد فعنده حولا من الجمع المنكر فالآية لا يكون دليلا للخلاف ويمكن الجواب بان العموم الذي يكون الاستثناء منه هو عموم الآحاد وهو مستفاد من لفظ الجمع واما العموم الذي يستفاد من موضع الشرط او التي هو عموم الجماعات فكما ان قولنا ان ضربت رجلا فعنده حريم آحاد الرجال فكذلك قولنا ان ضربت رجلا فعنده حريم

آحاد الرجال وهو هذا الجمع او ذلك لهم جرائم ان الآيات مسوطة لبي الشرك ولكن لم يثبت بها ذلك بل انما يلزم اتقاء الجمع من الآيات له فافله ثبوت فيجوز آلهان مع اتقاء التثنية واجب بانها من قبيل فقد صفت قلوبكم على ان المراد بصفة الجمع معنى التثنية فيلزم اتقاء التثنية ثم قيل انه بعد تسليم ذلك انما يلزم اتقاء الالهين اللذين كان الله غيرهما خارجا عنهما فيجوز آلهان كان الله تعالى احدهما فيجوز له آخر غير الله تعالى واجب بان المراد بانظر الجمع معنى الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس الآيات فكأنه قيل لو كان فيهما الهة غير الله لخرجنا عن الانتظام ويؤيد ذلك ان النحاة جعلوا الاء بمعنى غير صفة والتوصيف بغير انما يصح اذا كان الموصوف موافقا لما اضيف اليه غير في الافراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث .

(٢) قوله حملوا الاعلى غير الشيء على ما هو المشهور ما ليس عينه فيتناول جزء الشيء وصفته واتدبئص بما سوى الجزء والصفة في اصطلاح اهل الكلام فالواحد من العشرة ليس غيرا وكذا القيام من القائم ليس غيرا فغير في هذا الاصطلاح ينبغي ان يكون تعريفه هكذا بما لم يكن عين الشيء ولا متصلا به اتصال الجزئية والكيفية ولا اتصال الصفة والموصوف فالتعريف المستتببب للاغير لا يصدق على لازم الشيء غير متصل به على الوجه المذكور ولا على عاتيه او شرطه او معلوله الى سائر المتعلقات وفي شرح القواعد للعلامة التفاتراني الغيرية كون الموجودين بحيث يمكن الانفكاك بينهما وهذا يحتمل الوجوه ان ينفك كل منهما عن الآخر او ينفك احدهما عن الآخر سواء كان الآخر ايضا كذلك او لا فعلى الاول يلزم عدم الغيرية بين موجودين يكون زمان وجود احدهما بعض من زمان الآخر وعلى الثاني يلزم وجود الغيرية بين العشرة والوحدة فانه قد يوجد لاف في ضمن العشرة وبين القيام وزيد الموصوف به فهو قد يكون قاعدا اوقائما وفي شرح المقاصد الغيران هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بمكان او زمان او بوجود وعدم او ما ذاتا ليست احدهما الاخرى فالصفات اللازمة للموصوفات لا يكون غيرها واما الجزء المادى فهو غير الكل وان لم يمكن ان يوجد بدونه واما الصورة

واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء

كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا والنحويون حملوا الاء على غير ومنها المفرد المعلى

باللام اذا لم يكن للمعهود

قوله واختلف في الجمع المنكر لاشك في عمومته بمعنى انتظام جمع من التسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالأكثر على انه ليس بعام لان رجلا في الجموع كرجل في الواحد يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكن للبعض ولا قائل به اد لانزع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان في حمله على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لانه الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى \* والى \* والى \* والى \* انما لانسام انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه \* وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض \* وعن الثالث والرابع انه اثبات اللذة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقايق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضما على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المعلى باللام قد سبق ان المحرف باللام اذا لم يكن للمعهود الخارجى فهو للاستغراق الا ان تبدل القرينة على انه لنفس الماامية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهنى كما في اكلت الحبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى وهو الحبز والماء المقدر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كما ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماامية فكأنه اراد بالمعهود الذهنى المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت اهلك وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق اهلك ومثله عند المحققين معهود خارجى لكونه اشارة الى معين .

فهي قائمة بذاتها على تفسير الحكماء وهو ان قيام الشيء بذاته استغناء عن محل يقومه فالصورة محتاجة الى محل يقوم به لان يقومها فيكون ذاتا عندهم وغير قائمة بذاتها عند المتكلمين وهو ان القيام بالذات ان يحيز الشيء بنفسه ولا يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر فهو عند الحكماء غير الشيء وعند المتكلمين لا عين ولا غير .

(٣) قوله ومنها المفرد المعلى باللام كما ان المعروف باللام يحتمل الوجوه الاربعة من العهد الخارجى والعهد الذهنى والاستغراق والجنس كذلك الموصول والمضاف الى المعرفة يحتملها فغنى عن المعهود ينبغي ان يكونا للاستغراق ايضا لتقدم الاستغراق على الطبيعة على ما مر في الوجه في تخصيص المعلى باللام ثم عمومته في الاثبات مبنى على اعتبار الاستغراق وفي النفي ان اريد عموم السلب فيراد الجنس فان اريد سلب العموم فيراد الاستغراق .

(١) قوله ان الانسان لفي خسر لوخص الانسان بالؤمن يصح الاستثناء فذلك لا يوجب ارادة الاستغراق فان قلت اذا خص به ينبغي ان لا يجزى الحكم في الكافر هف قلنا قد يراد بذلك ثبوت الحكم في غير المذكور بالطريق الاولى كما يقال قدم مشاة المسافرين واكلت رأس السمك يثبت الحكم في الركبان وما سوى الرأس بالطريق الاولى فان ما يوجب الحكم فيهما اقوى مما في المهدب. (٢) قوله والسارق والسارقة قيل دخول الفاء في الخبر وهو قوله فاقطعوا ايديهما دليل على ان اللام

بمعنى الوصول الى الذي سرق والتي سرت فهذا من

كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة الان  
تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف  
الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف  
الماهية ومنها المنكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى  
في جواب ما انزل الله على بشر من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر  
من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقيم في الرد عليهم الايجاب  
الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولكلمة التوحيد .

المفرد المعروف باللام بالوصولية والجواب انه نظر الى  
الظاهر على ان الوصول في حكم المعرفة باللام على  
ما قالوا قيل ترتب الحكم على الوصف بقاء يدل  
على علية الوصف كما قال في فصل العلة فعموم الحكم  
بعموم الوصف فالدال على العموم انما هو التعليل  
دون التعريف باللام على قصد الاستغراق.

(٣) قوله الان بدل القرينة يعني اذا لم يكن معهود  
ودل القرينة على ارادة الجنس لا يراد الاستغراق  
كقولك اكلت الخبز وشربت الماء عند عدم المعهود  
محمول على الجنس لان امتناع الاستغراق وفرض  
عدم المعهود دليل الجنس والايان لم يعمد اللام  
هف ويمكن ان يقال ان قرينة عدم العهد  
والاستغراق انما هو سؤال الطبيب عن غذاء المريض  
فقال ماذا اكلت وشربت من اجتناس الطعام  
والشراب فاذا قيل اكلت الخبز وشربت الماء  
كان معناه هذين الجنسين فهما .

قوله كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة  
اي الذي سرق والتي سرقت نبه بالمثاليين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف  
التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للمعوم  
قوله ومنها اي ومن الالفاظ العام المنكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب  
عليها حكم النفي فيانزها الصوم ضرورة ان استغراق فرد منهم لا يكون الا بانتفاء جميع  
الافراد وقد يقصد بالفكرة الواحد بصفة الرحلة فيرجع النفي الى الوصف فلا تهم مثل  
ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدره كما في ما من رجل اولا  
رجل في الدار فهو للمعوم قطعاً ولهذا قال صاحب الكشاف ان قرينة لا يرب فيه بالفتح  
توجب الاستغراق وبالرفع تجوز \* واستدل المصنف على عموم المنكرة المنفية بالنص  
والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام  
تقرير وتبكيث بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب  
جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد  
قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى  
ما انزل الله على واحد من البشر شيئاً من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده  
بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على  
بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والبالذلان  
الكلمة والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان  
قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد فلو لم يكن صدر الكلام نفياً لكل معبود بحق لما كان اثبات  
الواحد الحق تعالى توحيداً وللإشارة الى هذا التقرير قل وللمعوم التوحيد دون ان يقول  
ولقولنا لا اله الا الله او لوصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء  
الشيء من نفسه لان الله ايضاً اسم لاه يهود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود  
بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي  
كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لاه على المعول والخبر محذوف اي لا اله موجود  
او في الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من  
غير عكس قلت لان هذا رد لحطاء المشركين في اعتقاد تعدد الاله في الوجود ولان القرينة وهي  
نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره  
لا يبين امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يستثنى الاستثناء مفرغاً واقعا موقع الخبر  
لان المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لاعلى نفي مغايرة الله عن كل اله \*

(٤) قوله الى القرينة اي القرينة الصارفة عن العهد  
والاستغراق او القرينة ابدالة على ارادة الجنس .  
(٥) قوله لا يذكرناه يعني ان الجنس من اخوة كالمجاز  
من الحقيقة في انه دونها فكما انه يحتاج الى القرينة فكذلك  
هذا (٦) قوله ومنها المنكرة في موضع النفي يعني ان  
هيئة الترتيب موضوعة للمعوم النفي او اللفظ موضوع  
لنفي ثبوت فردنا فيلزم نفي الجميع لان ثبوت  
فردنا لا يتصور مع نفيته فعلى الاول يكون  
الدلالة مطابقة وعلى الثاني الترتيب فان قلت ان  
المنكرة في موضع النفي قد لا يقصد بها العموم  
كما ذكر في التلويح ان صاحب الكشاف قال ان  
تراد لا يرب فيه بالفتح يوجب الاستغراق وبالرفع  
تجوز فالمنكرة بعد لا التي تشابه ليس لا يجب  
فيها العموم فيقصد بها الخصوص في بعض الاوقات  
والمنكرة في موضع الاثبات قد يقصد بها العموم  
نحو ترة خير من جرادة فما الفرق بين الموضوعين  
قلنا العبرة بالكثرة وهي في النفي فيقصد في  
العموم بدون القرينة كالحقيقة ويشترط القرينة  
في الاثبات كالمجاز .

(٧) قوله لم يستقم في الرد عليهم قيل يستقيم  
الرد على السلب الجزئي بالايجاب الجزئي اذا كان  
الموضوع فيه عين ما هو في السلب او بعضائه فيجوز  
تخصيص البشر بدعي النبوة وتخصيص الشيء  
بالكتاب فوسى عليه السلام من يدعي النبوة والتورية  
من الكتاب - ثم قوله من انزل الكتاب يحتمل الانكار  
اي بل انزل له غير الله تعالى والتقرير اي انزل الله تعالى .

(٨) قوله ولكلمة التوحيد اثبات الوجودية بكلمة  
لا اله الا الله لا يوجب العموم اذ لو خص الاله  
بذي العلم كالملك في زعم مشركي العرب قالوا الملائكة  
بنات الله وعزير في زعم اليهود قالوا عزير ابن الله

والمنكرة

وعيسى وامه في زعم النصارى قالوا ان الله ثالث ثلاثة فزعموا ان عيسى ابن الله وامه زوجته تعالى عن ذلك علواً كبيراً وزوج الشخص وولده من جنسه ما آلهان في زعمهم حتى  
يلزم اتفاه غير ذي العلم بالطريق الاولى يثبت التوحيد ايضاً ولو سلم فعمومه في حيز لا التي لنفي الجنس لا يوجب العموم ما في حيز غير من أدوات النفي \*

(١) قوله في موضع الشرط اراد الشرط الذي لليمين وقصد المنع عن مدخول ادوات الشرط واما الذي قصد به لزوم الجزاء للشرط او قصد الجزاء به فالتكربة فيه ليس كذلك فذلك لان المنع عن الثبوت نفى وعن النفي اثبات فالشرط اذا كان بثبوت فرد ما نفى ذلك سلب كلتي واذا كان نفى فرد ما فلا ثبات الذي به المنع عن ذلك ايجاب كلتي واذا كان الثبوت كلتي فالنفي سلب جزئي واذا كان النفي كلتي فالاثبات ايجاب جزئي واذا كان التكربة في شرط المثبت وهي تدل على فرد ما كان المعنى نفيا عن الجميع واذا كان التكربة في الشرط المنفي وهي نعم في حيز النفي كان المعنى اثباتا للبعض فيلزم العموم في المثبت وعدمه في المنفي فذلك قال اذا كان مثبتا عام في طرف النفي.

(٢) قوله لان اليمين للمنع اما للحمل او للمنع ففي اذا كان الشرط مثبتا فاليمين التعليقية دائما منع عن المذكور وحمل على ضده وتخصيص المنع بالاثبات والحمل بالنفي على اعتبار اضافتهما الى الفعل دون الترك ولو اعتبر الاضافة الى الترك كان الامر بالعكس.

(٣) قوله اعلم ان اليمين اه اراد اليمين بطريق التعليق فكثير من الايمان ليس حلا ولا منعا نحو والله لقد قام زيد والله ان زيدا قائم اوسيقوم زيد فاليمين ههنا لتأكيد الخبر

(٤) قوله فشرط البر اه فيه تسامح لان البر هو ان لا يضرب احد من الرجال وشرط الشيء لا يد ان يكون غيره فالمعنى شرط صحة الحكم لتحقق البر ان لا يضرب اه.

(٥) قوله واما قيد بقوله اه ترك الاسلوب وهو ان يتبدأ بكلام آخر بعد اتسام الاول فالاسلوب ان يقول وفي قوله ان لم اضرب رجلا فعبد حرم اليمين للحمل فيكون كقوله اضرب رجلا فالبر يحصل لضرب احدهم الرجال ثم بعد ذلك بين قائدة القيد المذكور ليتم تفصيل ما اجمله بقوله اما للمنع والحمل قبل ذلك البيان.

(٦) قوله حتى لو كان الشرط منفيا اه يعني اذا كان منفيا لا يكون عاما باعتبار المفهوم وهو قوله لقد اضرب رجلا ولا شك في العموم باعتبار المنطوق فالخاص ان التكربة في اليمين التعليقية تتم باعتبار وتخصص باعتبار فالشرط اذا كان مثبتا يكون العموم باعتبار المفهوم والتخصيص باعتبار المنطوق واذا كان منفيا يكون الامر بالعكس.

(٧) قوله وكذا التكربة الموصوفة بصفة عامة قوله عامة جعل في التلويح صفة اصفة بالجور والصفة العامة هي التي لا يختص بفرد واحد من افراد تلك التكربة ومثل الصفة الخاصة لا اجالس الا رجلا دخل داره وحده قبل كل احد وقيل عليه لا يبيع اما ان يعتبر ههنا خصوصية الزمان اولا فعلى الاول لا حاجة الى اضافة الدار الى الضمير والى قوله وحده لحصول الخصوصية بمجرد قوله قبل كل احد وعنى الثاني فلا يختص الموصوف بهذه الصفة في الواحد لا مكان ان يوجد في كل زمان مثله ويمكن رفعه على الخبرية والمعنى ان كل تكربة موصوفة باي صفة فهي عامة بمعنى انه لا يخرج عن الحكم شيء.

والتكربة في موضع الشرط اذا كان الشرط مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدى حرم اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي واما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدى حرم معناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا التكربة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحولها اجالس الارجلا عالما فله ان يجالس كل عالم.

قوله والتكربة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدى حرم او امرأته طالق لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا ولا شك ان التكربة في الشرط المثبت خاص يقيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والتكربة في الشرط المنفي عام يقيد السلب الكلي فيجب انه يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم التكربة في موضع الشرط ليس الا عموم التكربة في موضع النفي قوله وكذا التكربة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك التكربة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص باحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الاعلى فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاتعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن الكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجميع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم الامة ليلاليم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم التكربة الموصوفة مختص بغير المدير او بكلمة اى او بالتكربة المستثناة عن النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفة اولهم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف عامة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم

من افرادها وهذا الحكم تجري في الصفة التي لا يجري على غير الواحد فلا وجه للاخراج.

(٨) قوله عندنا اشارة آه ان الامر ليس كذلك عند البعض ان التلويح ان البعض زعموا ان عموم التكربة الموصوفة مختص بغير الضمير او لكلمة اى او بالتكربة المشتقة من النفي.

(٩) قوله فله ان يجالس الا في معنى اجالس رجلا عالما فترتب الحكم على الوصف يدل على علية له فكلاما وجد وجد.

١ قوله تعالى ولعبد مؤمن غير من مشرك وقول معروف الآية انما قلنا ان قوله ولعبد  
عام لانه ذكر في معرض التعليل على عدم جواز النكاح بين المؤمنة والمشرك  
وهذا الحكم عام ولولم تكن للعلة المذكورة دلالة للعموم اما صح التعليل وانما يدل على  
العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولاتنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم  
عام ولولم تكن العلة عامة لما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ

٢ فكندا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الاعالما معناه الارجلا عالما فيعم  
لعموم العلة فان قوله لا اجالس الاعالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الارجلا عالما  
فان اظهرت الموصوف وهو الرجل وتقول لا اجالس الارجلا عالما كان عاما ايضا فان  
٣ قيل الفكرة الموصوفة مقيمة والمقيد من اقسام الخاص قلنا هو خاص من وجه و عام من  
وجه اي خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد  
فيه ذلك القيد .

علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا  
الاصل انه لو حلف لا يجالس الارجلا يعنى بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الارجلا  
عالما لم يعنى بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل  
فكلمة انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه الفكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق  
النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الارجلا عالما  
ولا يعنى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الارجلا والوجه ما اشار اليه شمس  
الائبة حيث قال ان الفكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا  
واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى \*  
وتحقيق ذلك ان في الفكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الارجلا معناه الارجلا  
واحدا فيعنى بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة الله على ان القصد منها الى  
مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم  
ما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف  
الا ان القرينة لا تنعمر في الرصف للقطع بان القصد في مثل ثمرة خير من جرادة واكرم  
رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل  
لقمت رجلا عالما وزالله لا اجالس رجلا عالما ويعصل البهر بمجالسة واحد فالخاص ان  
الفكرة في غير موضع النفي تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في الفكرة الموصوفة بوصف عام .  
قوله خاص من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاسا واما  
من حيث يتبين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعنى ما وضع لكثير محصور  
او لو احد بل الاضافى اى ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا مجموعه فيكون اقل  
تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون  
واولات الاحمال ان كلامهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب  
ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق  
العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة

١ قوله تعالى ولعبد مؤمن غير من مشرك  
قيل ان الحكم في الآية عام في التكرتين الموصوفة  
وغير الموصوفة التي في غير سياق النفي والشرط كما  
قلتم بانها يدل على عموم الاولى ينفي ان يدل على  
عموم الثانية ايضا واستم قائلين بعموم الفكرة  
في غير المواضع المعدودة .

٢ قوله وقول معروف خير من صدقة يتبعها  
اذى يجوز ان يكون عموم الاول على سبيل الافراد  
وعوم الثاني على سبيل الاجتماع اى كل واحد  
من الاقوال المعروفة خير من جميع الصدقات  
المقرونة مع الاذى ولعل الصدقة مخصوصة بما  
سوى الواجبات كالزكاة والعشر والخراج  
والاضحية ونحو ذلك والافتصيل قول ملائم  
لطباع مقبول عند الناس وهو ليس من الواجب  
وان كان مع الاذى محل نظر .

٣ قوله لانه ذكر في معرض التعليل قيل ان  
الدلالة على العموم بمعونة القرينة والمقام لا يوجب  
عندكون الدال حقيقة فيه والكلام في ان التكرة  
الموصوفة هل تدل على العموم بحسب الوضع الا ترى  
ان اللفظ بمعونة المقام تدل على المعنى المجازى وايضا  
قيل انما اللازم في صحة التعليل هو الدلالة على العموم  
كيف ما كانت وذلك قد يوجد دون ان يتم التكرة  
الموصوفة بان يراد بالتنوين عند التحقير ويتبين  
مشرك العظيم فاذا كان المؤمن الحقير افضل من  
الشرك العظيم فاولى ان يكون افضل من المشرك  
الحقير فاولى ان يكون المؤمن العظيم افضل منهما وايضا  
لو خص العبد بعبد المؤمن بالنساء ثبت التعليل  
فلا يلزم العموم .

٤ قوله فكندا النسبة الى الموصوف بالمشتق  
لان الموصوف عين الصفة فان في قولنا اكرم  
رجلا عالما الرجل عين العالم والعالم عين الرجل  
فهذا في المعنى نسبة الاكرام الى العالم .

٥ قوله معناه الارجلا عالما لفظ العالم مشتمل  
على العنين الاتصاف بصفة العلم والتذكورة  
والتنوين قد يقصد بها الوحدة والوحدة قد يكون  
مقصودة وقد لا يكون حتى لا يبحث بمجالسة  
عالمين فصاعدا كذا في التلويح واما التذكورة  
فالظاهر انها ايضا قد لا يكون مقصودة بان يراد  
الشخص العالم سواء كان رجلا عالما وامرأة عالمة  
وام الاتصاف بالعلم فهو المقصود دائما .

٦ قوله فيعم لعموم العلة اما بلفظ التذكير  
او التانيث فعلى الاول الضمير الى الموصوف اى  
يعم الموصوف بدخول جميع افرادهم في الحكم  
لجران العلة في الجميع وعلى الثاني الضمير الى النسبة  
وعوم النسبة ان تكون الى جميع افراد الموصوف .

٧ قوله من اقسام الخاص اما لو اريد انه من الخاص  
المقابل للعام وهو ما وضع لو احد او متعدد محصور  
فالنع ظاهر ولو اريد انه خاص بالاضافة الى المطاق  
فذا لا يتبقى كونه عاما مستقرا فجميع ما يصلح له اللفظ .

(١) قوله والنكرة في غير هذه المواضع يعني ان هيئة التركيب في غير هذه المواضع ليست موضوعة للعموم وفي نحو كل رجل كذا ليس العموم مستقداً من الهيئة بل من لفظ كل كما في قولنا كلهم جاءني ونحو تمر خير من جرادة قوله تعالى علمت ناس ما قدمت واخرت من الجواز بمعونة القرينة والمعنى الحقيقي ان يراد بما فرد مبهم بدليل كثرة الاستعمال فيه.

(٢) قوله لكنها تكون مطلقة اي يراد بها نفس الماهية من غير ملاحظة قيد الوحدة فيستوى فيها الوحدة والكثرة والتشخصات في نوع من الاشكال لان حكم المطلق ان يجري على اطلاقه حتى لو قيل اعتق رقبة لا يتقيد بالمؤمنة والكافرة ولا بالبالغ او الصغير فيدخل الكل تحت الامر فيكون عامالكن على سبيل البذل دون الشمول فبعد ما كانت النكرة خاصا كيف يكون مطلقا وهو عام والجواب ان المراد بكونها خاصا ان ليست عاما بطريق الشمول فيجوز فيها العموم بطريق البذل ثم وجه التخصيص السامع عن اعتبار الاطلاق في الاخبار واعتبار الواحد المجهول في الانشاء غير ظاهر فان قولنا اريد ان اذبح اضحية اخبار مع ان النكرة فيه يكون مطلقا اي اية اضحية كانت .

(٣) قوله نحو ان تدبحوا بقرة قال الله تعالى واذا قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تدبحوا بقرة فهذا في المعنى انشاء كما قال اذبحوا بقرة اي اية بقرة كانت من غير ان يقيد بكندا وكندا.

(٤) قوله عند السامع آه يعني لا يلزم ان يكون مجهولا عند المتكلم فقد يعرفه المتكلم فيذكره متكررا لانه لا يريد اعلام السامع به معلوم المتكلم كما في العهد الذهني وقد لا يعرفه فان قلت فكذلك عند السامع لا يلزم ان يكون مجهولا فاذا قلت رأيت رجلا يجوز ان يكون السامع عارفا بهذا الرجل ولكن المتكلم لا يعلم ذلك فوجه التخصيص قلنا المراد انه مجهول دائما عند السامع في اعتقاد المتكلم.

(٥) قوله فاذا اعيدت نكرة يحتمل الرفع على انه مفعول مالم يسم فاعله والنصب على انه حال فعلى الاول قوله كانت غير الاولى من الاستخدام وهو ان يذكر لفظ ويراد معنى ثم يرجع الضمير اليه ويراد معنى آخر فانه اريد اولا لفظ النكرة وثانيا معناه في الذكر الثاني وعلى الثالث تسم آخر منه وهو ان يراد يرجع ضمير الى شيء معنى ويرجع آخر اليه معنى آخر وانما كانت الثانية غير الاولى اذ لو كانت عينها لكانت مع ما يدل على العهد الضمير او اللام ثم الظاهر ان هذا مخصوص بما اذا كانت النكرة في الاخبار وكان المراد واحدا مجهولا واما اذا كانت في الانشاء فالمطلق والجنس لا يقول انه غير المقيد والفرد فلا نسان انسان عالم وزيد وبالعكس.

والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء

نحو قوله تعالى ان الله يأمركم ان تدبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا

كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها .

قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي اللفظ والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمر خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت في الانشاء فهي مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطابق هو المتعرض للذات دون الصفات لا باللفظ ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تدبحوا بقرة فانه انشاء للأمر بمنزلة صيغ العقود مثل بعث واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتغال على قيد الوحدة \* ولقائل ان يقول لان السلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تدبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة فكل المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد بدنفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه لخصه محتملة لمحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين \* واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والمبهم فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شهول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تدبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكندا المراد ذبح بقرة اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والافلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن او لافله كندا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والافلا جهة للعموم قوله فاذا اعيدت نكرة لما انجز الكلام الى ذكر النكرة وافادتها للعموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كونه من التوكيد والتعريف او بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة لتصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس \* وتفصيل

لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اى اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاوّل وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاوّل فالمعتبر تفكير الثاني وتعريفه .

ذلك ان المذكور اولا اما يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة يصير اربعة اقسام وحكمها ان يفطر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاوّل والالكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في النكر وان كان معرفة فهو الاوّل حملا على المعهود الذى هو الاصل في اللام او الاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاوّل والافعيه لان المعرفة تستغرق الجنس والفكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسى \* صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان \* عسى الايام ان يرجعن قوما كالذى كانوا \* مع القطع بان الثاني عين الاوّل \* وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون الفكرة عينه \* واما ثانيا فلان معنى كرن الثاني عين الاوّل ان يكون المراد به هو المراد بالاوّل والمجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك \* واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاوّل كثير في الكلام قال الله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى امهدطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والاقف تعاد الفكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشبهة يعنى قوة الشباب ومته باب القويك الملقطى وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقولهم تعالى وهو الذى انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى اما الحكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا ومثله بيت الحماسة قوله فكذلك فى الوجهين يعنى ان المعرفة مثل النكرة فى حالتى الاعادة معرفة والاعادة نكرة فى انهما ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاوّل وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المقن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني غير الاوّل كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاوّل كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره فى الشرح بما ذكرنا دفعا لتلك التوهم .

١ قوله لان الاصل فى اللام العهد فان قيل فيكون المعهود غير المذكور قلنا ان كان له قرينة أقوى فلا كلام فيه وان لم يكن فلا قرينة أقوى من الذكر ثم الظاهر من هذا الكلام انه لو حمل على الاستغراق او الجنس لا يكون عينها وفى الثاني نظر فى التلويح ان اذكره المصنف رحمه الله تعالى انما هو الاصل والاقف توجد القرينة الدالة على العينية على ان النكرة تعاد نكرة وعلى الغيرية على ان النكرة تعاد معرفة الاوّل كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله والثاني كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان يقولوا انما انزلنا الكتاب على طائفتين من قبلنا ويمكن الجواب عن الاوّل بانه ليس من باب الاعادة لان الاله فى السماء باعتبار اللفظ والمعهود غير الاله فى الارض باعتبارها وان اتحد باعتبار ماصدق عليه ولا اعادة مع الغيرية بحسب اللفظ والمفهوم وانما الاعادة عند تكرار الاسلام مطلقا فى الموضوعين او مع قيد واحد فيهما وعن الثاني بان الاوّل موصوف بالانزال والكلام فى النكرة الغير الموصوفة بدليل قوله المصنف رحمه الله تعالى والنكرة فى غير هذا المواضع ام .

قوله والتعاد والتكرار لا يكون بدون الاطلاق او القيد الواحد فى الموضوعين وايضا يمكن ان يراد بالعينية ان ليس الاوّل خارجا عن الثاني وههنا الامر كذلك اذ القرآن ليس خارجا عن جنس الكتاب وهو المراد فى الذكر الثاني وايضا الكلام فيما يكون التكرار فى كلام متكلم واحد الامر هنا ليس كذلك .

٢ قوله اى اذا اعيدت المعرفة بنكرة ذكر فى الكشف ان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة يتناول البعض فيكون داخلا فى الكل سواء قدم او اخر ثم مثل اعادة المعرفة بنكرة بقول الحماسى \* شعر : صفحنا اى اعرضنا عن محاربتهم بالصلح بن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذى كانوا . وقال العلامة فى التلويح ان الثاني فى البيت عين الاوّل قطعا وفهم من كلام صاحب الكشف انه قال ان المعرفة اذا اعيدت نكرة كان الثاني عين الاوّل واعترض عليه بان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاوّل كثير ولا يمتنع ان كلامه لا يدل على ذلك فان القول بدخول البعض فى الكل ليس قولنا بان احدهما عين الآخر وكذا التمثيل المذكور لا يدل على ذلك فان الثاني ليس عين الاوّل على رأى صاحب الكشف فالمراد بالاوّل كل اقوام وبالثاني بعضهم ويجوز ان يراد بالاوّل خصوص بنى ذهل وبالثاني قوما مطلقا من غير ملاحظة بخصوصية بنى ذهل اولا غيرهم يعنى يمكن ان يعود قوم الى حالة كانوا اعياها فيجوز ان يكون بنو ذهل كذلك .

(١) قوله قال ابن عباس رضي الله عنه انه قال من عند نفسه واستخرجه معنى الآية والمعنى انه قال ذلك بطريق الرواية عن النبي عليه السلام في التلويح روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول ان يغلب عسر يسرين فذلك يدل على ان العسر الثاني في الآية عين الاول وان اليسر الثاني غير الاول والا

فليس في مقابلة عسر يسران بمحكم الآية كما يفهم من الحديث وقول ابن عباس ههنا فذلك دليل على صدق الضابطة المذكورة من ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاول والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت غير الاول.

(٢) قوله والاصح ان هذا يعني ان الكلام فيما اذا اعيدت المعرفة او النكرة في الكلامين المتغايرين الذين ليس الثاني تأكيديا الاول حتى لو كان الثاني تأكيديا الاول كان المجموع كلاما واحدا بمنزلة قوله تعالى ان مع العسر يسرا مرة واحدة فلا إعادة فحيث لا تدل الآية على صدق تلك الضابطة.

(٣) قوله وان اقر بالف مقيد آه صورته كتبت في صك انه كان يزيد على عمر والى درهم كان وزنه مثقالا فاقر عمرو بان عليه الف في هذا الصك مرتين يجب الالف بالوصف المذكور لا الفائز لان الالف المكتوب في الصك المذكور لا يتعدد واما اذا كتب في صك ان يزيد على عمرو وثلاثة آلاف درهم وزنه مثقال فاقر عمرو بان عليه الف في هذا الصك مرتين فالظاهر ان الحكم غير ما ذكره ومعنى قوله في هذا الصك انه كان يزيد ووزنه مثقال.

(٤) قوله وان اقر به منكره اه اي اقر مرتين بالف منكره في المرتبة الثانية سواء كان مقيدا بالصك في المرة الاولى او منكره فيها ايضا فعلى التقديرين ينبغي ان يجب الثاني.

(٥) قوله الا ان يتعد المجلس قال البرجندی في سجود التلاوة ان المجلس لا يختلف بالاتقال من مكان الى مكان في المسجد وان كان كبيرا وهو ان يكون جريا فصاعدا اولاف البيت او الدار الصغيرة التي هي اقل من جريب وان كان الاتقال من زاوية الى زاوية اخرى وايضا لا يختلف المجلس في غير المسجد والدار الصغيرة بالمشى خطوة او خطوتين واما يختلف بالخطوات وايضا يختلف المجلس بالاستغسال بما يفعل آخر غير ما هو فيه اذا كان كثيرا كما اذا اكل اكثر من اثنيتين اما اكل لقمة او لقمتين ففعل قليل فالتحد المجلس انه لا يوجد الاختلاف بقسمته المذكورين.

(٦) قوله اعيدت النكرة اه والان سب تقديم بيان إعادة المعرفة معرفة اذا وقع في الآية كذلك.

(٧) قوله غير منكره لعل المراد به غير منكره في اصول فخر الاسلام والافتد مثل ذلك بامثلة كثيرة نحو والهكم آله واحد نبيكم نبي خير الانبياء وبلدتكم بلدة شريفة الى غير ذلك.

(٨) قوله وهو ما اذا اقر آه لا بد ان يكون التقيده بالصك على وجه يصير معرفة كما

قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه في قوله تعالى ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين

والاصح ان هذا تأكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكره

يجب الفان عند اي عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس فالاقسام العقابية اربعة

ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة

وفي قوله تعالى ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي

تعاد نكرة غير منكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر

لارواية لهذا وينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى .

قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروى عن

النبي عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب

عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتدكير

يسرا للتفخيم اول للافراد وتعريف العسر للعهدى اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي

الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام

فيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تأكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في

الفلب لانها تكرر صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا

ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المص بقوله والاصح ان هذا تأكيد قوله

وان اقر بالف يعني لو ادار صك على الشهود فاقر عنهم مرتين او اكثر بالف في ذلك

الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معترفا بالمال الثابت في الصك

فان لم يقيد بالصك بل اقر بعصرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بعصرة شاهدين

بالف من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة رحمه الله يلزمه الغان بشرط مغايرة الشاهدين

الاخرين للاوليين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني

غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا

الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود وان

اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجالس تأثيرا في جمع

الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وما قيدنا كلام الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو

اقر بالف عند شاهدين وبالف عند شاهدين آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم الف

واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احدهما ان يقر عند شاهدين بالف منكره ثم

في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك فينبغي ان يكون الواجب الفا

اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس

آخر بالف منكره عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله فيها انه يجب ان يكون اللازم عند

ابي حنيفة رحمه الله الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول .

يقول له على الف درهم هذا الصك او الالف المكتوب في هذا الصك فلو قيل الف في هذا الصك لا يكون من إعادة المعرفة نكرة.

(٩) قوله في مجلس آخر اما في المجلس الواحد فيحمل على التأكيد .



١ ومنها اي وهى نكرة تعم بالصفة. فان قال اي عبيدى ضربك فهو حر فضر بوه عتقوا وان قال اي عبيدى ضرب بته لا يعتق الا واحد قالوا لان فى الاول وصفه بالضرب فصار عامما به وفى الثانى قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة التحولان فى الاول وصفه بالضار بيه وفى الثانى بالضرورية

قوله ومنها اي وهى نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الرضع للمخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق فى لا يتكلم الا رجلا عالما وتفكيدها حال الاضافة الى النكرة ظاهر وانما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد مبهمة يصلح لكل واحد من الاحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوى لا اللفظى لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحنا فى قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لاخفاء فى انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمرها بحسب الرضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار واعتق اي عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال انك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمر وضعيف لجرىبان ذلك فى كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما قوله فان قال اي عبيدى ضربك فهو حر فضر بوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا فان قال اي عبيدى ضربته فهو حر فضر بهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والافالخيار الى المولى لان نزول اللفظ من معناه ووجه الفرق انه وصف فى الاول بالضرب وهو عام وفى الثانى قطع عن الرصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى تناولها اي وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الحشبة فهو حر والحشبة مما يطبق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الحشبة بكاملها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الحشبة مما لا يطبق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الحشبة محمولة الى موضع حاجتها وهذا يحصل به طابق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلا دتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الحشبة لانه ملحق بالحمل لكن ينبغي ان يحتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما فى اي عبيدى ضربك قوله وهذا الفرق مشكل من جهة التحول لانه اريد بالوصف النعت النحوى فلانعت فى شىء من العمورتين اذ الجملة صلة او شرط لان اياعنا مرصولة او شرطية بانفاق النجات وان اريد الوصف من جهة المعنى فهى مرصوفة فى الصورتين لانها كما وصفت فى الاولى بالضار بيه للمخاطب وصفت فى الثانية بالضرورية بيه والقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم الايرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقر بكما ايوما اقر بكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مستند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالضرور لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز ان يصير اليوم عامما به وايضا المفعول به فضلا يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم \* وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضافين \* واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به فى التعلق والوجود جميعا الى المفعول فيه فى الوجود فقط فاقباله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو فى ربط الصفة بالموصوف لافى التعميم وكونه ضروريا لاينافى الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضرورى فينبغى ان لا يظهر اثره فى التعميم وكونه غير فضلا لاينافى الضرورة بل يؤكدها

١ قوله ومنها اي اراد الموصولة نحو اضرب ايهم لفته اي الذى لفته منهم والشرطية نحو اي عبيدى جاءه كذا واما الموصوفة نحو ايها الرجل افعل كذا والصفة نحو مررت برجل اي رجل والاستفهامية نحو ايهم اخوك فليست من العام والفرق بين الشرطية والموصولة من وجهين قصد السببية والارتباط فى الشرطية دون الموصولة وقصد التعريف والمعلومية فى الموصولة دون الشرطية وقوله تعم بالصفة ليس المراد الصفة النحوية بل المراد ما يقوم بالشىء سواء كان فى هيئة الشرط او الصلة.

٢ قوله وهى نكرة تعم اراد انها وان كانت مضافة الى المعرفة بحسب اللفظ لكنها المفرد مبهمة كسائر النكرات فيكون نكرة بحسب المعنى ولا يبنى ان الامر يشكل بما اذا كانت موصولة.

٣ قوله بالصفة اي بالصفة المصرحة المتصلة بالموصوف بطريق الاستناد اليه سواء كان الاستناد بطريق القيام به او بطريق وقوعه عليه فيدخل نحو اي عبيدى ضربك فهو حر ونحو اي اهاب دبع فقد ظهر ويخرج نحو اي عبيدى ضربته فهو حر فالضار بيه وان كانت مصرحة لكنها غير مستندة الى اي والمضروبية وان كانت مستندة الى اي لكنها غير مصرحة فقد وضع الفرق.

٤ قوله الواحد وهو الاول اذ وجد الضرب على التعاقب لعدم المزاحم ومن اختاره المولى ان لم يكن تعاقب كذا فى التلويع.

٥ قوله من جهة التحولان وصفه اه فى بعض النسخ من جهة ان وصفه اه والمعنى لان كلام من ضربك وضربته فى مرتبة واحدة بحسب النحو فان كان الاول وصفا نحو اي يدل على ان ايا شرطية متويزة فى الابهام يصح وصفها بالجملة كالتكرات فكذلك الثانى وان لم يكن وصفا نحو اي بل صلة ووصفا حكما فايضا الثانى كذلك والجواب الاول وصف بحال الموصوف متصل به والثانى وصف بحال غيره منفصل عنه واما المضروبية فغير مذكورة

(١) قوله وهنا فرق آخر حاصله انه لا بد في اى من المحافظة على الوحدة والتفرد حيث ما امكن لانه للواحد في اصل الوضع والتفرد اما في الحكم وهو العتق في قولنا اى عبيدى ضربك فهو حر واما فيما يتعلق به الحكم وهو الضرب في المثال المذكور ففي الاول ان قلنا بالعموم ينتفى التفرد في الجملة وهو التفرد في الشرط لان كل واحد متفرد في الضارية ولا مدخل لغيره فيها وهي ليست باختيار الغير واما في الثاني فان قلنا بالعموم يبطل التفرد اصلا اما في الحكم وهو الحرية فظاهر واما في الشرط وهو المضروبة

فصكنا لانها باختيار الضارب فلم يكن المضروب متفردا مستبعدا فيه فيمتنع العموم في الثاني بخلاف الاول فان قلت فعلى هذا قولنا ايما اهاب دبع فقد طهر لا بد ان يكون من قبيل الثاني هف قلنا ان الفاعل اذا لم يكن مذكورا انزل الفعل منزلة اللازم فكان المفعول متفردا في ايجاب المفعولية وفي ذلك الفرق نظر لان ايا انما هي للمتفرد في الحكم خصوصا لا للمتفرد في احد الامرين من الحكم او الشرط فالقول بالعموم في المثال الاول باعتبار بقا التفرد في الشرط ليس من المحافظ على ما يقتضيه اصل وضع اى وايضا ما قيل ان ايا للواحد المنكر لو اريد انها مع الوصف للواحد وليس الامر كذلك فهي معه يعم ولو اريد انها بدونه للواحد فلا يجب المحافظة على الوحدة عند مقارنة الوصف فينبغي ان يجوز العموم في المثال الثاني ايضا .

(٢) قوله وليس البعض اولى هذا اذا كان الضرب على التعاقب محل نظر لانهم قالوا بالاولوية باعتبار السبق كما في المثال الثاني .

(٣) قوله يبطل قيل فليكن موقفا الى البيان كالتعلق بهم .

(٤) قوله اى الكلام ويجوز ان يعود الضمير الى العتق او الى الواحد المنكر .

(٥) قوله ثبت الواحد اى عتق الواحد لانه يتخير الفاعل فيه وليس المفعول متفردا في احداث المضروبة فاذا لم يكن التفرد في الشرط فلا بد من التفرد في العتق والا يبطل الوحدة اصلا .

(٦) قوله من الفاعل المخاطب اى المعين بالمخاطب فيه اشعار بان التخيير من الفاعل الغير المتيقن لاجرة به كما سياتى بخلاف الاول فالتخيير من المفعول بالتخيلية والتمكين من الضرب غير قادح في التفرد .

(٧) قوله نحو ما اهاب دبع اما متعلق بقوله فان قال آه نظيرا للمثاليين او بقوله لان في الاول آه او بقوله فنى اول لما كان عتقه معلقا فاعى في الاول وهو ايما اهاب دبع فقد طهر وصف بالدياعة فصار عاما كقوله اى عبيدى ضربك فهو حر وفي الثاني وهو كل اى خبز تريد قطع الوصف عنه فلا يتناول الا الواحد كقوله اى عبيدى ضربته فهو حر .

(٨) قوله فان طهارته متعلقة آه هذا الدليل يجري فيما اذا قال ايما اهاب دبعه انسان فقد طهر اذ ليس هناك فاعل معين يمكن معه التخيير

وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول اى في قوله اى عبيدى

ضربك فهو حر لما كان عتقه اى عتق الواحد المنكر معلقا بضره مع قطع النظر عن الغير

فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فحينئذ لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا اى عتق

كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل اى الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اى

عبيدى ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذهناك يمكن التخيير من الفاعل

المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبع فقد طهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة

به باعته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل

اى خبز تريد هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن

من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف .

قوله وهنا فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان ايا لواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا

مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضره مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير

وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب بضره لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير

الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول \* وهذا الفرق ايضا

مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اى عبيدى وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر \* واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب

اختيار البعض بل ضرب الجميع معا وعلى الترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد كما ذكر في الصورة الاولى

بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالمضروبية كما في الضاربية \* واما ثالثا فلان لا نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم

من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدى فانه لا يصح ان يقال لولم

يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتناق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اى المواحد

انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اى الرجال و اى الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للثنتين مثل اى رجلين ضرباك او الجمع مثل اى رجال ضربوك قلت مراده

توضيح ١٥

فلزم العموم واسكنه نظير المثال الثاني لقطع الوصف عنه بالاسناد الى الغير فيلزم الواحد المبهم دون العموم وايضا يجري فيما اذا قال كل اى خبز تريد فيلزم العموم .  
(٩) قوله فان التخيير آه هذا الدليل يجري فيما اذا قال كل اى خبز ملكته فان الاكل متعلق بالملك والخبز ليس متفردا في ايجاده بل هو باختياره الفاعل المتكلم ويصنعه فينبغي ان يثبت الواحد المنكر دون العموم هف اذا الظاهر العموم .

(١) قوله ومنها من يستعمل في الواحد والثنية والجمع سواء كانت موصولة او موصوفة والفرق بينهما بقصد التعريف وعدمه او شرطية وانفرد بينهما وبين الاولين قصد ترتيب امر باخر في الزمان الآتي فيها دون الاولين وبينهما وبين الموصولة خصوصا بالثنية والمعرفة او استفهامية وانفرد بينهما وبين ما سواها انها مفردة غير مركبة بما بعدها يانا لها بخلاف الثلاثة فلا يتصور فيها العموم لانه باعتبار ما بعدها واما الموصولة والموصوفة فيجوز فيهما العموم والظاهر ان الخصوص فيما اذا لم يكن مستندا اليه واما الشرطية فيجب فيها العموم .  
اولا شعرا بان المستعملين كانوا اكثر من الناظرين

(٢) قوله كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك افراد الضير وجمعه لا اعتبار جانب اللفظ والمعنى

ثم الخصوص مبنى على ان المراد مطلق الاستماع والنظر فلو اريد ما هو بطريق الانكار على قصد ان يجردوا في النبي عليه السلام ما لا ينبغي ان يقع منه عليه السلام ومبرى عن ذلك فانه يحكون عاما حيث يجوز ان يقول كل من يستمع او ينظر على الوجه الخصوص الى النبي صلى الله عليه وسلم من المنافقين .

ومنها من هو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان رضى الله عنه فهو آمن فان قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفيه من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاؤا الكل يعتق الكلا عتقها عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا

(٣) قوله من المنافقين والظاهر ان يقول من المستمعين والناظرين وان كان البعضية من المنافقين مستلزما لبعضيته متمما فان المنافقين بعض من المستمعين والناظرين للمطلقين .

قوله ومنها من ويكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاويلان تعمان ذوى العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعديل في الصورتين الى لفظة من قطعاً للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخرين فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للخصوص واردة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك لجمع الضير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد لامحالة فجمع الضير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى في العموم بانتظام جمع من المسميات قوله يعتقهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعية هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها اذا ابعاض فيجمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدى عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء منهم لقرينة قوله واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك ادنى ان تفر اعينهم فانها ترجع العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدى ومن شئت من عبيدى ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعية بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا للعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لالكلمة من وضعه ظاهر \* وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره ان من يحتمل التبعية والبيان والتبعية متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل واردة الكل محتملة فيجمل من على التبعية اخذا بالمتيقن المقطوع وتركاً للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدى امكن العمل بعموم من وتبعية من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل لمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعية بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان 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 من العبيد \* ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليمتحقق التبعية \* وههنا نظر وهو ان التبعية التي تدل عليها من هي التبعية المجردة النافية للكلية لا التبعية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه وحينئذ لانسلم ان التبعية متيقن وهو ظاهر .

(٤) قوله في العقلاء جمع عقيل بمعنى العاقل والعقل الادراك كذا في التاج المصادر وبهذا المعنى يعم كل ذى علم وحكمة واما العقل بمعنى القوة المتعلقة بالبدن التي بها تحصل الادراكات فلا يطلق على الله تعالى لفظ من يقع على الله تعالى كقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض الآيات وعلى الملك والجن والانس .

(٥) قوله نحو من دخل اه هذا الكلام قبل الدخول شرط وجزء واما بعد الدخول فابتداء وخبر فيجوز ان يكون من موصولة او موصوفة .  
(٦) قوله فان قال من شاء اه هذا نظير المثال الاول في اى وهو قوله اى عبيدى ضربك فهو حر صح فكما ان ايا صارت عاما بالوصف فيه فكذلك من ههنا واما قوله من شئت من عبيدى آه فهو نظير المثال الثاني فيها وهو قوله اى عبيدى ضربته فهو حر فكما قطع فيه الوصف عن اى بالاسناد الى الغير فكذلك ههنا قطع الوصف عن من بالاسناد الى المخاطب فلا عوم في الموضوعين غير ان الثابت في اى انما هو الواحد لا بها الواحد بخلاف من اذ لا يلزم فيه الوحدة فقد يستعمل في الجمع كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك هذا على مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه واما عندهما فالفرق بالعموم في من وعدمه في اى .

(٧) قوله ومن للبيان ان المراد بلفظة من اما الجمع واما دونه من الواحد او المثنى فعلى الثاني يلزم صحة الحمل بالمواطاة بين الجمع وهو عبيد المتكلم وبين الواحد والاثنين اذ البيان لا يد من ان يحمل على البين وعلى الاول يلزم ان يتعدد ما لا يتصور تعدده وهو مجموع عبيد المتكلم بحيث لا يخرج عنه واحد من ذلك الجنس كما يقتضيه الاضافة الاستغرافية لان عبيدى اذا كان يانا لمن شئت عتقه وهو في التقدير مدخول كل كان في تقدير كل عبيدى ومدخول لفظ كل لا بد ان يتعدد .

(٨) قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه الفرق له بين الصورتين بثبوت العموم في الاولى دون الثانية ان العتق في الاولى متعلق بالمشية الصادرة عن البعض والشرط موجود في حق كل واحد من العبيد وفي الثانية متعلق بالمشية الواقعة بالبعض واذا شاء المخاطب الكل لا يوجد الشرط ولقائل ان يقول ان لم يوجد الشرط فينبغي ان لا يعتق واحد اصلا وبعد ما قيل تبعية العتق في العبيد فله وجوه كعتق الواحد دون الباقي وكالتصنيف وكعتق جميع ماسوى الواحد فاما ترجيح الثالث وايضا هذا الوجه انما يجري فيما اذا شاء الكل دفعة مشية واحدة واما اذا شاء كلا على الترتيب فالشرط في حق كل منهم على الانفراد موجود .

(١) قوله لان من التبويض اه قيل هذا متقوض بقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فمن ههنا لبيان على ما قالوا .

(٢) قوله كما في كل من هذا الخبر يجوز ان يكون من ههنا ابتدائية كقولك شربت من الخوض فعلى هذا اكل الكل وعلى تقدير التبويض ليس له الا اكل البعض .  
(٣) قوله لانه متيقن فيه نظر لان التيقن انما هو بعض المطلق من غير التيقن بان يكون في ضمن اكل اولاً في ضمنه لا البعض الذي لافي ضمن الكل خصوصاً والكلام فيه ولو سلم فله مراتب الواحد دون الباقي والاثنان دون الباقي الى جميع الاحاد الا الواحد فلا يلزم قص المرتبة الاخيرة التي كلامنا فيها كما يدل عليه قوله يعتقدهم الا

واحداً ويمكن الجواب عن ذلك بان المراد التيقن الاضافي اى البعض المذكور متيقن بالاضافة الى الكل لا مطلقاً .

(٤) قوله لان من اذا كان اه قيل ارادة الكل متيقن لان من اذا كان للبيان فظاهر وكذا اذا كان للتبويض لان العتق حينئذ يكون معلقاً بمجموع المشية والبعضية  
فكل من هو جامع بينهما داخل في حكم العتق وكل واحد من العبيد في هذه المسئلة كذلك فيلزم دخول الكل في الحكم فالحكم مراد قطعاً .  
(٥) قوله لان عتق كل اه يريد ان البعضية التي يقتضيها لفظ من ههنا كالتفرد والوحدة التي يقتضيها لفظ اى في المثال الاول فكما ان التفرد كان ثمة باعتبار الشرط بعد العموم والاجتماع باعتبار الحكم فكذلك البعضية ههنا باعتبار شرط المشية لان كلا منهم متفرد في مشية ومشية كل غير مشية الآخر ولا يجتمع مشيتهم وذلك بعد العموم باعتبار الحكم ومما في توجيه المثال الاول في اى من الاعتراض لا يرد ههنا لانه يصح ان يقول ان اياقتضى التفرد في الحكم ولا يصح ان يقول ان من التبعضية يقتضى ذلك اذا لو قيل ان كل عبد شاء عتقه وهو بعض من عبيدى فهو حر كان البعضية محفوظة مع العموم في الحكم فالمحافظة على البعضية لا يقتضى التفرد في الحكم وعدم العموم فيه والظاهر ان يقول ان العموم مرعى في الحكم وهو ظاهر والبعضية مرعية في الشرط لان الشرط بمجموع المشية والبعضية فكل من العموم والتبعض مرعى في المسئلة الاولى .

لان من للتبويض اذا دخل على ذى ابغاض كما في كل من هذا الخبر ولانه متيقن  
اى البعض متيقن لان من اذا كان للتبويض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد  
فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبويض وفي المسئلة  
الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيتهم مع قطع النظر عن غيره فكل واحد  
بهذا الاعتبار بعض اى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض فيعتق كل  
واحد مع رعاية التبويض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشية  
الكل مجتمعة فيه فيبطل التبويض وهذا الفرق والفرق الاخير في اى مما تفردت به  
ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كُن ما في بطنك غلاماً فانث حرة  
فولدت غلاماً وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقى نفسك من ثلاث ماشئت  
تطلق ما دونها وعندهما ثلاث وقد مر وجههما ومنها كل وجميع

قوله ومنها ما في غير العقلاء هذا قول ائمة بعض اللغة والاكثر على انه يعم العقلاء  
وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملاً  
بالعموم كما في قولهم ان كان ما بطنك غلاماً فانث حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على  
ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسراً قوله  
وقدر وجهها اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو ان ما عام ومن للبيان والثلاث  
جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى فهو ان من للتبويض  
فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلاث .

(٦) قوله فكل واحد آه والظاهر ان يقول  
فالداخل في حكم المشية باعتبار تلك الاضافة بعض  
العبيد وهو من اضيف اليه فكل منهم بهذا الاعتبار  
متفرد في المشية ولعل مراده ذلك .

(٧) قوله مجتمعة في اى واحدة مشتركة بين الكل  
ومجروور في قوله فيه راجع الى قوله من شئت اه  
وقوله فيبطل التبويض لان الكل داخل في المشية  
الواحدة وانما كان التبويض يبقى اذا لوحظ مشية  
كل على حدة حتى يخرج الآخر عنها فيكون  
الداخل في مشية البعض ويرد الاعتراض على ذلك  
بان مشية الكل قد يكون على التعاقب فلا اجتماع  
حينئذ فلا يبطل التبويض في قوله من شئت اه في  
جميع الوجوه بل في بعضها .

(٨) قوله ومنها ما في غير العقلاء اه اى من الفاظ  
العموم لفظ ما مستعملة في غير العقلاء ويجوز تعليق  
في العموم المفهوم كما مر في قوله ويقع طاماً في العقلاء  
والمراد بالعقلاء ههنا العقلاء الخاص الغير المقارنين  
مع غير العقلاء فغير العقلاء يتناول القسمين ما لا  
يشتمل على العاقل اصلاً وما يشتمل على العاقل وغير  
العاقل وذلك نحو قوله تعالى له ما في السموات وما  
في الارض الآية يتناول الانسان والملك والجن  
وسائر الحيوانات والنباتات والجمادات .  
(٩) قوله ان كان ما في بطنك اه قيل يمكن الحمل  
على الحقيقة لان ما في البطن يحتمل الدم والريح  
والجنين فلا جرم بانه من العقلاء .

(١٠) قوله لم تعتق هذا نتيجة العموم واما نتيجة  
الاستعارة فهوان يقول فولدت غلاماً يعتق فان جميع ما في البطن وان لم يكن غلاماً بل بعضه غلام وبعضه دم وبعضه لحوم زائفة متعلق بالجنين ولكن جميع ما في البطن  
غلام فيعتق واما اذا ولدت غلامين فاطرها انما يعتقان لما مر ان النكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون في الانشاء مطلق اى يراد به الجنس دون الوحدة ولا شك ان  
قوله ان كان ما في بطنك غلاماً فانث حرة انشاء العتق لا يقول ان الصورة المذكورة ليست غير المواضع المعهودة لان النكرة هناك في موضع الشرط المثبت لانا نقول المراد  
بالشرط المثبت المذكورة فيما سبق ما كان للمنع حتى يكون الكلام في معنى النبي فيكون النكرة عاماً في جانب النبي وهناك المنع غير مراد لوسلم فالحلف للمنع عن جنس الغلام  
فيلزم الحث بوقع الجزاء وهو العتق بوجود الجنس في ضمن التثنية . (١١) قوله وقد مر وجهها اه وهو ان من للبيان فكلما كانه قال طلقى نفسك ثلاثاً فلها الثلاث وما دونها  
لان تمايك ايقاع الثلاث يستلزم تملك ايقاع الواحدة كذا في شرح البرجندى ومن للتبويض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه لدخولها على ذى ابغاض فكلما قال طلقى نفسك  
طلاقاً هو بعد الثلاث فليس لاجممع الثلاث فلو قيل ان التبويض كما هو في الاجزاء كذلك يجري في الافراد لثلاث مطلقاً افراد وانواع كالثلاث الواقعة بانظ الثلاث الطلقات او بلفظ  
الطلقة سواء ذكرها ثلاثاً في زمان او في ازمة متفارقة فلم لا يجوز اعتبار التبويض في الافراد حتى يكون لها الثلاث على وجه مخصوص دون وجه آخر قلنا ان الظاهر المتبادر  
هو التبويض باعتبار الاجزاء فيحمل الكلام على ذلك قيل ان اجزاء الثلاث تلامه الاول والثاني والثالث ولفظ العموم يتناول الكل فاذا قيد بقوله مرة كان يقول طلقى نفسك مرة واحدة  
من ثلاث ماشئت بهم ليس لها الثلاث اذ لا يتصور الا في المرة الثالثة واما اذا طلق فينبغي ان يكون لها كل منها الى ثلاث مرات فيحسد يملك الثلاث هف .

(١) قوله وهما محكمات في عموم آراء الاحكام اتوة وظهور الدلالة على العموم لانهما لا يقبلان التخصيص اصلا فلا يرد قوله والله خالق كل شيء وقوله اوتيت من كل شيء خص منهما الصانع تعالى ويجوز ان يراد بالاحكام عدم قبول التخصيص بالقياس ثانيا بعد التخصيص بالكلام المستقل بخلاف سائر الفاظ العموم فانها بعد القصر بالكلام المستقل يقبل التخصيص بالقياس لذلك لا ينافي ان يجرى فيهما التخصيص بالدليل القطعي كما في الآيتين المذكورين ويجوز ان يقول ان الشيء في الآية الاولى بمعنى الممكن الموجود فحينئذ لا يكون من باب قصر العام في التلويح وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فانقل للاول خاصة فنقول ليس معنى الخصوص قصر العام على بعض ما يتناول لان مدخول كل من هذا المثال كلي ينحصر في فرد واحد وهو داخل في الحكم فلم يخرج فردا عن الحكم ليشث القصر بل المراد بالخصوص عدم انتظام جميع من المسميات والانتصار في الواحد فذلك لا ينافي

١ وهما محكمات في عموم مادخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على الفكرة  
 ٢ فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي يراد  
 كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على الفكرة فان قال كل من دخل هذا  
 الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره  
 فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل

الكل في العموم بمعنى عدم جريان القصر على بعض الافراد واخراج البعض الآخر.  
 (٢) قوله ادوات العموم اي لفظ يدل عليه سواء كان حرفا كحرف التنفي والشروط او اسما كما ومن واي واما الاداة في اصطلاح المنطق فخصوص بالحرف.  
 (٣) قوله فلعموم الافراد فان قلت النكرة واحد غير معين ليس تحته افراد فكيف يتصور عموم الافراد قلنا الفرد المبهم يحتل الجميع كما ان الكلي يشتمل الجميع فهي منه كالافراد من الكلي فللفظ الافراد استعارة في الافراد المحتملات ويجوز ان يقدر المضاف اليه اي افراد جنس النكرة.  
 (٤) قوله فللمجموع اه حسن التقابل ان يقول في الثاني بعموم الاجزاء او يقول في الاول بعموم كل فرد فرد فمدخول الكل في الحكم على وجهين احدهما ان يثبت الحكم لكل فرد فرد متفردا عن غيره كما يقول كل رجل دخل هذا الحصن فله الف دينار والثاني ان لا يثبت لكل فرد كذلك بل يثبت للمجموع بهيئة الاجتماع كما يقول كل الداخلين لهم الف الف قالوا ليسي عموم الافراد وعموم كل فرد والثاني عموم الاجزاء وعموم المجموع ثم اذا دخل على المعرفة التي هي جمع فعموم المجموع ظاهر وكذا اذا دخل على التي هي فرد لارادة الاستغراق.  
 (٥) قوله فدخل عشرة معا قوله معا تنويه اما تتمكن اي مصاحبين يقال هذا معه اي مصاحبة يستوى فيه التكثير والتأنيث والافراد والتثنية والجمع واما عوض عن المضاف اليه اي مع كل واحد من احدى العشرة فيكون البعض مقارنا للبعض في الدخول.  
 (٦) قوله اذ في كل فرد اذ في ايجاب الف لكل واحد مع قطع النظر عن غيره فليس ايجابا للمجموع ولا الاثني اثنين بل لكل واحد واحد على الافراد  
 (٨) قوله بالنسبة الى المتخلف اي من دخل الحصن من خلفه هذا اذا وجد المتخلف اما اذا لم يوجد فلو اريد بالاول السابق على الغير الذي لم يسبقه احد فلا يتحقق الاول في احد منهم ولو اريد غير المسبوق بالغير سواء كان سابقا على الغير اولا على ما يقتضيه المقام والقربة فكل منهم اول يستحق الفاً.

قوله وهما محكمات ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله وارثيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاتمين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنقل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف منحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البديل قوله فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجرائها فيصح كل رجل يشبهه هذا الرعيق بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحتمل هذا الحجر بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنقل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله فكل اي كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافة الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهما لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم اول لمجموعهم نقل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجمع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع التنفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة.

وهنا  
 (٨) قوله بخلاف من دخل اي اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ليس يستحق كل فرد فرد النقل لانعدام ما يدل على العموم على سبيل الانفراد فكلمة من انما يدل على العموم مطلقا لا ناهيا وقمت شرطية واما الانفراد والاجتماع فغير منصوص عليه فحينئذ يثبت رد في المرتبتين وهو ان يستحق العشرة كاهم نقلا واحدا حتى يكون لكل منهم عشرة لان الاقل متيقن ولو لم يثبت شيء منهما يلزم الفاء الايجاب وفيما وقع في التلويح انه لم يكن لهم ولا بواحد منهم شيء الظاهر لما ذكرنا ولا لانه مبني على ان الاول فرد سابق على جميع الاغيار وليس شيء من مجموع العشرة او واحد منهم اولا بذلك المعنى وفيه نظر اذ لان اعتبار الفرد في الاول فثنية الاول وجمعه دليل على ذلك ولو سلم فالاجاب ليس الاول الداخلين ليشترط في الاستحقاق مجموع الفردية والسبعة بل للداخل في اول زمان الدخول على ان قوله اولا نصب على الطرف فكل من المجموع والآحاد داخل في اول امان فلا يفتي ههنا الموجب له على ما يتوهم.

(١) قوله عام على سبيل البدل فيه نظر لانه لو كان عاما على سبيل البدل لا يراد به غير الواحد اليهم الذي يصح حمله على ذلك الفرد اذ ذلك هام جرا فيلزم ان لا يتفق سوى الواحد من العميد في قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشا الكل فقد قال المصنف رحمه الله تعالى عليه هناك انهم بمقتضى فيلزم التداخ. (٢) قوله اقتضى عموما آخر الخ قيل لرايد انه يقتضى الآخر مع بقا الاول فيما متماثلان او متخالفان فيجتمع ان مجتمع في امر واحد المتماثلان المتخالفان ولو اراد انه يقتضى الآخر مكان الاول فليكن الثاني ايضا عموما على البدل فلا يلزم التعدد في الاول. (٣) قوله فيقتضى العموم في الاول فان قلت انما يقتضى العموم في مدخوله وهو الداخيل دون الاول قلنا المراد اول

الداخلين والداخل اول اول الداخيل قيل لواعتر في حقيقة اول الداخيل الفردية والوحدة فلانم ان الداخل اول هو جنس يشمل الواحد والاثنين فصاعدا وهو اول الداخيل ولو لم يعتبر فلا يستقيم قوله فيما بعد ان الاول الحقيقي لا يتعدد فيراد المعنى المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف. (٤) قوله بالنسبة الى كل واحد واحد اه اي كل واحد ممن هو غيره من مشاركاته في نوعه وقال الموجودات السابق بالنسبة الى سائر الموجودات واول الداخيل السابق بالنسبة الى سائر الداخيل فلا يرد انه فلا يصح اطلاق الاول على غير الله تعالى. (٥) قوله يمكن حل الاول اه لان هذا المعنى يجوز ان يكون عاما على البدل وانما المانع العموم على وجه الشمول.

وهنا فرق آخر وهو ان من دخل اول عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يبلغ فيقتضى العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد من هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله ككل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير جميع مستعار الكل كذا ذكره فغز الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا

قوله وهنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ماعده وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعلا اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ماعده او بعضه كالمختلف ليجرى فيه التعدد فتصبح اضافة الكل الافرادى اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهى معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن اولا فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضى في الصورة للدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعنى السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصر بهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الاعلى الاول خاصة وما يجب التنبه له ان اولاههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخيل فكان المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم لذلك قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من اومع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلاث اما ان يكون الداخل اولا واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلاث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واطهار الجلادة فيما استعقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلاشئ لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلاث اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعار الكل لقيام الدليل

(٦) قوله وهو السابق بالنسبة اه لا يدهنا من قيد آخر وهو ان لا يكون مسبوقا باحد للابلازم استحقاق كل احد النفل غير من دخل آخر اذا دخلوا على التعاقب لان غير الآخر سابق بالنسبة الى المتخلف ولو اريد بالتخلف اول المتخلفين او كلهم لما احتيج الى ذلك ثم الاول قد يستعمل في غير المسبوق بغيره وان لم يكن سابقا على شئ فيمكن هنا زيادة هذا المعنى ايضا وهو يتناول كل واحد من احاد العشرة. (٧) قوله عمومه على سبيل الاجتماع فيدل على ان الحكم ثابت لمجموع هيئة الاجتماع لا بكل واحد واحد (٨) قوله فله كذا الضمير يرجع الى الجميع وهو جار على الواحد والاثنين فصاعدا لان المعنى جميع من دخل ولم يخرج عنه داخل وهذا المعنى يصدق على الكل فيصح ان يعود اليه ضمير الواحد والتثنية والجمع كلفظ من يستوى فيهما الثلاثة. (٩) قوله وان دخلوا فرادى جمع فريد كاسارى جمع اسير. (١٠) قوله يستحق الاول اذ يصدق عليه انه جميع من دخل اولا بالمعنى المذكور. (١١) قوله فيصير مستعار الكل ليس الاستعارة بحسب المعنى بان يكون لفظا لجمع بمعنى لفظ كل بل بحسب الحكم بان الحكم المرعى في كل مرعى في الجميع فانه لو قيل كل فرد دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا فرادى كان الحكم ان يستحق الاول النفل مع عدم تعدد الاول ولفظ كل يقتضى التعدد فكذلك لو قيل جميع من دخل اه يستحق الاول مع انه لا تعدد ولفظ الجميع يقتضى التعدد فحينئذ لا يردانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز. (١٢) قوله يلزم الجمع بين الحقيقة اه وذلك لان استحقاق العشرة نقلا واحدا في الصورة الاولى يقتضى ارادة الحقيقة والاستعارة يقتضى ارادة المجاز فيلزم الجمع بينهما. (١٣) قوله ولا يمكن ان يقال اه معنى الجواب انه

انما يلزم الجمع بينهما اذا كان العمل فيهما على تقدير واحد وليس الامر كذلك بل العمل بكل على تقدير آخر ومعنى رد هذا الجواب بقوله لانه في حال التكلم اه ان الباطل انما هو الجمع بينهما في الارادة حين التكلم سواء كان العمل بهما على تقدير او على تقديرين وهذا الجواب لازم قطعاً لانه في حال التكلم ان لم يرد المعنى الحقيقي لا يصح الحكم في الصورة الاولى وان لم يرد المعنى المجازي لا يصح الحكم في الثانية فقد فرض صحتهما.

(١) قوله وارادة كل منهما امرزائد لامدخل له في الرد على انه لانهم المناقاة بين الارادتين اذا كان احديهما بطريق العبارة والاخرى بطريق الاشارة او الاقتضا وانما قال معنا لان ارادة كل منهما مبهما في ضمن مفهوم يتناولهما بطريق عموم المجاز لا يتناقض ارادة الآخر. (٢) قوله استحقاق الاول الخ لا يفي ان ذلك معنى من دخل اولاً بدون لفظ كل فليس معناه استحقاق كل فرد فرد (٣) قوله اذا كان الاول جمعاً اراد بالجمع ما فوق الواحد وكذا في قوله او جمعا.

(٤) قوله ولا يراد المعنى الحقيقي وهو مشاركة المتعدد في امر واحد فلو اريد ذلك يلزم الغاء الايجاب فا اذا دخلوا فرادى بعدم التعدد فلا يتصور المشاركة يرد عليه انه اذا لم يكن المعنى الحقيقي مراداً فالثابت انما هو استحقاق الاول النفل مطلقاً من غير ان يثبت مشاركة الجميع في نفل واحد ومن غير ان يثبت انفراد كل في نفل تام فن اين تثبت المشاركة والجواب انه تثبت ذلك بحكم العقل او بعد ما يثبت ان الاول يستحق النفل في صورة التعدد امان يستحق كل نفل تاماً او لا يستحق احد شيئاً او يستحق بعض دون بعض او يثبت الاشتراك لاسبيل الى الاول لان لفظ الجميع بأباه ولا الى الثاني لانه يلزم الغاء الايجاب ولا الى الثالث لانه يلزم الترجيح بلا مرجح فثبت الرابع.

(٥) قوله حتى لو دخل اه هذا لا يتفرع على قوله فلا يراد المعنى الحقيقي وهو ظاهر ولا على المنى وهو قوله يراد المعنى الحقيقي والافرع المنى منى وليس استحقاق الجميع نفلًا واحداً متنبلاً بل يكون متفرعاً على قوله ولا الامر الثاني فقيل عدم ارادة العموم على الانفراد لا يستلزم عدم ثبوته يلزم العموم على الاجتماع الا ترى ان العموم على الاجتماع غير مراد على مقال وهو ثابت في صورة التعدد.

(٦) قوله وذلك لان اى عدم ارادة المعنى الحقيقي وعدم اشتراط الاجتماع حتى يستحق الاول النفل وان كان واحداً لان الكلام اه.

(٧) قوله للتحريض بالحاء المهملة والضاد المعجمة التحريض والحث في تاج المصادر البيهقي التحريض برفاء ما وليدن ولم يأت التحريض بالصاد المهملة في تاج ولا في صراح.

(٨) قوله لانه اذا قدم ام يرد ان الاول متفرد في الدخول اذا كان محروماً عن النفل لا يبادر احد الى ذلك الامر فينوت مقصود المتكلم فقيل ان المتكلم اذا قال جميع من دخل اولاً اه يدل كلامه على ان مقصوده دخول الجميع وهو المؤثر في فتح الحصن فلو فات الدخول اولاً على وجه الانفراد لا يلزم ان يفوت مقصود المتكلم.

(٩) قوله وايضاً لا دليل قيل ان التحريض يكمل بايجاب النفل لكل واحد فيجوز ان يجعل ذلك تربية. (١٠) قوله في غاية التدقيق اه والاظهر ان يقول في غاية الدقة فاعل التدقيق مبالغة في الدقة كما ان التحصيص مبالغة في الحصب كذا في التاج اذا المصدر المبني للمفعول اى في غاية الدقة.

وارادة كل منهما معنى تنافى ارادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادى يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحداً وجمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعاً يستحق كل واحد منهم نفلًا تاماً فهذه ايراد الامر الاول حتى يستحق الال النفل سواء كان واحداً او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلًا واحداً وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن او لا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفرداً او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا قسم الاول على الدخول فتختلف غيره من المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضاً لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلًا تاماً بل الكلام دال على ان للمجموع نفلًا واحداً فصار الكلام مجازاً عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفرداً او مجتمعا فان دخل منفرداً او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق.

على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معاً استحققوا النفل عملاً بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحق الاول منهم عملاً بهما كما اذا لم يدخل الواحد واجيب بانهم اذا دخلوا معاً يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد سبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلًا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلًا واحداً بل يستحق كل واحد نفلًا تاماً كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المصنف كلاماً حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهى ان هذا الكلام للتحريض والتحريض على الدخول اولاً على ما ذكرنا وليس ايضاً مستعار المعنى كل من دخل اولاً حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحداً كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملاً بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولاً لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولاً مستعار البعض معنى كل من دخل اولاً فان قوله الكل الافرادى يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولاً على حدة حتى يكون مشتركاً بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحداً كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازى بل هو من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اى استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معاً نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفرع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتاً بدلالة النص لكفى.

١١ قوله مسألة حكاية الفعل فصله بالتقدير بالمسئلة لان ما تقدم في الالفاظ من حيث انها يفيد العموم اولا وهذا في الفعل هل يفيد العموم فقوله حكاية الفعل معناه الفعل المحكي عنه فاذا حكى انه عليه عام فعل كذا لا يثبت عموم انواع الفعل وامكنة وازمنة وسائر متعلقاته واما اذا حكى انه فعل جميع انواع فعله فيثبت العموم فالخصل ان الفعل كالتقول فكما يثبت العموم بعموم القول ولا يثبت عند حدوده فكذلك الفعل واما حكاية الفعل بمعنى اللفظ الذي يخبر به عنه فان كان عاما فاما كما يفيد العموم من حيث انه قول الراوي لان حيث انه فعل النبي او قوله في التلويح ان الصحابي اذا حكى فعلا من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم فذهب البعض الى العموم والاكثر الى انه لا يعم وانما فسرناه بالفعل المحكي لا باللفظ الذي يخبر به عن الفعل لان المصنف قائل لعموم اللفظ بقوله فما بعد ولان الجار عام معناه ان الجار في لفظ الراوي عام فلو فسرناه باللفظ لا يصح قوله حكاية الفعل لا يعم للتناقض .  
١٢ قوله فيكون هذا فكما يتأمل في المشترك بترجيح بعض معانيه كذلك يتأمل في الفعل ليدرك انه هل يصح على جميع وجوهه او على بعض وجوهه واذا علم انه على بعض الوجوه فاذا ذلك الوجوه فقوله بعض المعاني استعارة

مسئلة حكاية الفعل لاتعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيقامل فان ترجع بعض المعاني فذلك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استنبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النقل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنقل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز في البعض الآخر قياسا واما نحو قضي بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال هو ان يقال حكاية الفعل لمالم تعم فما روى انه عليه السلام قضي بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمناه انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضي عليه السلام بالشفعة لكل جار.

قوله مسألة \* مسألة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الفرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما او لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللفظة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحقيقه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا بالحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا بالمحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الابصفة معينة والمصنف رحمه الله تعالى مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي عليه السلام داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الاعلى تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضي بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام \* وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا \* واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام \* واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضي النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعنى قضاء بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه .

في بعض الوجوه والانواع والافعال انما يضاف الى اللفظ دون الفعل . (٣) قوله وان ثبت التساوي ام مساق الكلام يدل على انه اذا ثبت التساوي بين معنى المشترك بجمع بينهما في الارادة وهذا كلام حق لان الجمع بين معنى المشترك وان لم يكن واقعا لكان الشرطية يصدق عن الجملتين الكاذبين فالتساوي بين معنى المشترك فحينئذ اذا ليد من القرينة الصارفة عن غير الواحد والقرينة الدالة على ارادة هذا الواحد ولكنه اذا كان واقعا يلزم الجمع بينهما في الارادة (٤) قوله لانه يلزم آه وايضا يلزم عدم استقبال اكثر اجزاء الكعبة وهي الجوانب الثلاثة قيل هذا منقوض بما اذا صلى فيها وظهره الى الباب مفتوحا واجيب بان الخلاف في جميع الصور سواء كان الظهر الى الباب المفتوح او لا فجريان الدليل في بعض الصور يكفي في المجادلة . (٥) قوله ويحمل فعله عليه السلام يعني ان النقل يجوز ادائه مع النقص بخلاف الفرض فان النقل يجوز قاعدة مع قدرة القيام دون الفرض ويجوز النقل راكبا الى غير القبلة بطريق الایما في الاختيار ولا يجوز الفرض في الاختيار راكبا ولا الایما الى غير القبلة . (٦) قوله لما ثبت جواز البعض اي في حق الامة لان الاصل في فعل النبي عليه السلام ان لا يجوز لنا الا بدليل يدل على الاختصاص به ولما انعم منها مثل ذلك الدليل يثبت الجواز . (٥) قوله والتساوي بيناه فيه نظر لما مرنا فلواريد التساوي مطلقا فالمنع ظاهر ولو اريد التساوي في حق الجواز في الكعبة فهو اول الكلام فيلزم المصادرة على المطلوب . (٧) قوله فليس من هذا القبيل وهو عام اي ليس من عموم حكاية الفعل بمعنى الفعل المحكي عنه وان كان هذا عاما يعني ان العموم ههنا غير مستفاد من فعله عليه السلام . (٨) قوله لانه نقل الحديث بالمعنى يعني انه حكاية القول لان القضاء والحكم بمعنى القول فكانه قال قال النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار لا حكاية الفعل فيكون دليلا على قوله فليس اه واما قوله ولان الجار عام فالدليل على قوله وهو عام على ترتيب اللف والنشر ذكر في التلويح اعتراضات الاول ان قول الصحابي قضي بالشفعة للجار اخبارا به عليه عام حكم بالشفعة ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا وما

ذكرنا اندفع هذا فانه اخبار بالقول على ما قلنا وبعد التسليم فقوله فليس من هذا القبيل معناه ان العموم ههنا غير مستفاد من الفعل المحكي بل من لفظ الراوي والثاني ان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اي لا يوجب ان لا يكون من هذا القبيل لان الكلام في حكاية الصحابي فعل النبي عليه السلام بلفظ عام فهذا القول كذلك فيقول قوله ولان الجار عام ليس دليلا على قوله فليس من هذا القبيل على ما قلنا بل دليل لقوله وهو عام وايضا معنى قوله فليس من هذا القبيل باسرها لانه ليس في حكاية الفعل باللفظ العام وبناء هذا الاعتراض على انه دليل على قوله فليس اه وكان معناه وما ذكرنا الثالث انه جعل بمنزلة قول الصحابي قضي بالشفعة لكل جار بعد تسليم انه حكاية الفعل وهذا غير صحيح لان فعله عليه السلام وقضاه به لم يقع في حق كل الجار بل في حق البعض فتقول ان قوله ولان الجار عام ليس بعد تسليم حكاية الفعل في كلام فخر الاسلام وانما هو من تصرفات المصنف ثم المراد بقوله لكل جار انه قضا بالشفعة لجميع انواع الجار من الجار الشريك في المبيع او الطريق او الشرب والجار الغير الشريك في احدها ويجوز وقوع القضاء في حق كل هذه الانواع من الغير ههنا .



(١) قوله مسألة اللفظ هذا بيان ان اللفظ الذي يدل على العموم اذا قارن خصوص السبب في بعض الصور يخرج عن العموم وفي بعضها لا والفصل لان ما تقدم في الفاظ العموم وهذا في عوارض العموم. (٢) قوله اما ان لا يكون مستقلا قد مر ان غير المستقل ما يتعلق بكلام آخر ولا يكون تاما بنفسه فلترب العهد لم يذكره ثانيا . (٣) قوله فحينئذ ام تخصيص القسمة المثلث بالقسم الثاني لاحد الامرين اما لعدم جرياتها في الاول وهو محل تردد فلا مانع من ان يكون غير المستقل جوابا قطعيا او ظاهرا او ابتداء ظاهرا مع احتمال الجوابية واما لعدم جريان الحكم في اقسامه فللحكم جزا الحمل على الجواب في الاولين والحمل على الابتداء في الثالث فالجزء الاول جار في الاولين بدليل ان المصنف رحمه الله تعالى اجراه في القسم الاول مطلقا حيث قال في الثلاثة الاول يحمل على الجواب فغير الجارى انما هو الجزء الثاني وعدم جريانه ايضا محل تردد ولو قيل ان التقسيم غير حاصر لجواز الابتداء قطعيا بدون احتمال الجوابية قيل ان هذا القسم خارج عن التقسيم لان المراد بورود اللفظ بعد السؤال او الحادثة ان يكون بحيث يحتمل الجواب وان قلت مادة الاعتراض باقية بعد ضرورة استواء الامرين من غير ظهور احدهما دون الآخر خارج عن الاقسام داخل في المقسم قلنا بنا هذا المحصر على الاستقراء دون حكم العقل ولعل الصورة المذكورة غير موجودة بحكم الاستقراء.

مسئلة اللفظ الذى ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون فحينئذ اما ان

يخرج مخرج الجواب قطعيا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اى الظاهر

منه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك

كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سهى فسجد وزنى ما عر فرجم هذا نظير

المستقل الذى هو جواب قطعيا ونحو تعال تغد معى فقال ان تغدبت فكذا من غير زيادة هذا نظير

المستقل الذى الظاهر انه جواب ونحو ان تغدبت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير

المستقل الذى الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففى كل موضع ذكر لفظا نحو فهو نظير قسم واحد

ففى الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفى الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على

الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعى رحمه الله يحمل على الجواب.

قوله اللفظ الذى ورد بعد سؤال او حادثة يعنى يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة

وحينئذ ينحصر الاقسام فى الاربعة المذكورة لا متفان ان يكون اللفظ قطعيا فى الابتداء لا يحتمل

الجواب ونعنى بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم

فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفى استفهما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفى

السابق استفهما وخبرا فعلى هذا لا يصح بلى فى جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم

فى جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر فى احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل

منهما مقام الآخر فيكون اقرارا فى جواب الايجاب والنفى استفهما او خبرا قوله حملا للزيادة

على الافادة يعنى لو قال ان تغدبت اليوم فكذا فى جواب تعال تغد معى يجعل كلامه مهتداً

حتى يعنى بالتغدى فى ذلك اليوم ذلك التداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان فى حمله

على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والفاء الحال المبطقة وفى حمله على الجواب

الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال قوله

صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه

قيل ان التقسيم غير حاصر لجواز الابتداء قطعيا بدون احتمال الجوابية قيل ان هذا القسم خارج عن التقسيم لان المراد بورود اللفظ بعد السؤال او الحادثة ان يكون بحيث يحتمل الجواب وان قلت مادة الاعتراض باقية بعد ضرورة استواء الامرين من غير ظهور احدهما دون الآخر خارج عن الاقسام داخل في المقسم قلنا بنا هذا المحصر على الاستقراء دون حكم العقل ولعل الصورة المذكورة غير موجودة بحكم الاستقراء.

(٤) قوله هذا نظير غير المستقل فان قلت الظاهر ان يقال هذان نظيران بغير المستقل فلم ترك ذلك قلنا لان مجموع الامرين اذا عطف احدهما على الاخر بلوى الحكم الواحد فاخترنا طريق الوحدة لذلك ثم الشئ من طرق الاستناد غير مذکور فهما فغير المستقل الذى ذكر فيه احد الطرفين نحو قولك سجود السهو فى جواب من قال ما حكم من سعى فى الصلوة اى حكمه ذلك .

(٥) قوله هو جواب قطعيا اى مرتب على الحادثة مسبب لها اذا الفاء دلت على علية السهو للسجود والزانالرجم والمراد الجوابية هو الترتب.

(٦) قوله تعال تغد معى تاج المصادر البيهقى التعلل بيا مدن والتغدى جاشت خور دن التغدى شام خور دن .

(٧) قوله والظاهر انه جواب فالمعنى ان تغدبت معك فعبدى حر هذا هو الاستحسان واما القياس فان يكون المعنى ان تغدبت تغديا بالاطلاق واللفظ فلو تغدى لاعمه لا يحتمل فى الاستحسان ويحتمل فى القياس وهو قول زفر كذا فى شرح البرجندى والظاهر ان قيد الزمان ههنا ملحوظ لان السؤال مقيد بهذا الزمان فكانه قيل ان تغدبت فى هذا الزمان معك فكذا فحينئذ لو تغدى معه بعد اليوم ينبغى ان لا يحتمل .

(٨) قوله الظاهر انه ابتداء اذا لو كان جوابا لكان الحاجة الى الزيادة ثم لو قال ان تغدبت معك فكذا فالظاهر انه ليس زيادة على قدر الجواب لانه لا يتم بدون قوله معك وكذلك لو قال تعال تغد اليوم معى فقال ان تغدبت اليوم فكذا لا يكون زيادة .

(٩) قوله فهو نظير قسم واحد والظاهر ان يقال نظير قسم آخر اذ المقصود ان المذكور بعد لفظ نحو ليس نظيرا لما كان ما قبله نظيرا له .

(١٠) قوله حملا للزيادة اى يدل على ان جميع القسم الرابع مشتمل على الزيادة على قدر الجواب والافلا يتم التعليل اذا لم يكن جاريا فى جميع الصور فان قلت الافادة ان يدل الكلام على معنى ليس معلوما للمخاطب قبل ذلك فاذا حل على الجواب يكون الزيادة كذلك فلم يحكم باختصاص الافادة اذا كان ابتداء قلنا ان المراد بالافادة ان لا يكون لغوا غير محتاج اليه وفى صورة الجوابية يكون الزيادة لغوا لا حاجة اليه .

(١١) قوله صدق ديانة الديانة المحافظ على الدين وعدم الحياة فيه بخلافه بعض احكام فى تاج المصادر الديانة دين داركشتن فالصدق بحسب الديانة ان يكون الديانة حاكمة بالصدق بان لا يجعل بسبب كونه كاذبا بسبب العمل بذلك القول فالصدق ديانة لان اللفظ يحتمل الجواب والتكذيب قضا لمكان التهمة .

(١٢) قوله وعند الشافعى رحمه الله تعالى يحمل على الجواب اى فى الصورة الرابع او فى الصورة الرابعة فيلزم الحمل فى الثلاثة الاول بالطريق الاولى .

وهذا

(١) قوله وهذا ما قيل اه الاشارة الى الحمل على الابتداء اي هذا اثر ما قيل او معنى ما قيل او معنى ان العبرة بعموم اللفظ دون خصوص السبب وذلك لان اللفظ امر ظاهر يصلح مدارا للحكم واما باعتبار قيد بملاحظة المقام فالمراد ان لا يصلح ذلك فكذلك الالهام لا يكون دليلا بخلاف خبر الواحد ثم السبب الخاص ههنا هو السؤال بقوله تعالى تعد معي واللفظ العام المنكرة في سياق الشرط المثبت كانه قال ان تعدت اليوم تغديا فكندا . (٢) قوله ومن بعدهم الضمير الى الصحابة لانه جمع في الصراح صحابه ياران ويأري نمودن . (٣) فصل حكم المطلق اه وقد سبق من المصنف رحمه الله تعالى عليه ذكر المطلق اجمالا في اوائل التقسيم الاول حيث قال كل من الصفة واسم الجنس ان اراد منه المسمى بلا قيد فطلق او معه فتقيد فهذا تفصيلية وبيان حكمه بالمطلق باعتبار تناول الافراد في حد ذاته

وان لم يقصد فيه العموم كثيرا يناسب العام والمقيد باعتبار انه بحث المطلق يناسب الخاص الذي تحت العام فاوردما بعد ذكر العام والخاص فحكم المطلق ان يجري على اطلاقه بان يراد نفس الجنس في ضمنه اي من الحصص يتحقق ولا يفيد خصوصية شخص ولا نوع فاذا امر بذبح شاة يخرج عن عهدة التكليف بذبح صال او معز كان وكذلك حكم المقيد ان يجري على تقييده فاذا قال اعتق رقبة مؤمنة لا يجزى ان يعتق الكافرة لكن كل منهما قد يحمل على خلافه اما المطلق المحمول على المقيد فكما ذكره المصنف رحمه الله عليه واما المقيد المحمول على المطلق بان لا تقصد انفاء الحكم في صورته اتفاقا القيد فكما يقول لا يقبل شهادة الفرد العادل فليس القصد الى شهادة الفرد الفاسق يكون مقبولة . (٤) قوله فان اختلف الحكم اراد بالاختلاف التباين سواء كانا مختلفين بالاثبات والنفي او لا فاذا كان التباين بالنفي والاثبات يحمل المطلق على المقيد دفعا للتناقض كقولك اعتق عنى رقبة ولا تعتق عنى رقبة كافرة واذا كان بغير ذلك لا يحمل لعدم الضرورة كقولك اعتق عنى رقبة ولا تضرب رقبة مؤمنة فهذا هو المراد بقوله لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل اه فان المراد بنبط قوله اعتق عنى رقبة ولا تملك عنى رقبة كافرة واما ان يكون الاختلاف بالايجاب والسلب لكن الاختلاف بهما قد يكون صريحا وقد يكون ضمنا بان يكون احد الحكمين ايجابا والاخر مستلزما لسلب ذلك الايجاب ولما كان الحكم في القسم الثاني مستلزما له في القسم الاول بالطريق الاولى اکتفى بذكر الثاني . (٥) قوله على المقيد والاصل ان يقول على مقيد بالتبوين فالمراد مقيد ما لا مقيد مذکور مع المطلق على ما يقضيه الام فالظاهر انها اشارة الى المذكور بالااضار في قوله فاذا ارادوا ذلك لانه لو اراد العهد فعنى الاستثناء انه يحمل المطلق على المقيد الذي ورد معه في مثل قوله اعتق عنى رقبة اه وليس الامر كذلك .

قوله ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضى اقتضاه عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة بعموم اللفظ وذلك كآية الظاهر نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وطهورا لا يتجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بسر بضاعة \* فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص \* اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل تخصيص الدليل يدل عليه \* وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنعصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولانسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص . قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهم اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في نفسه بمعنى انه حصه من الحقيقة محتملة لخصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقيات المؤمنات وضبط الفصل انه ان ارد المطلق والمقيد لبيان الحكم فلما ان يختلف الحكم او يتعد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجزى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس

وهذا ما قيل ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عنى رقبة ولا تملك عنى رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما محكما غير المذكور بوجوب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تملك الكافرة وهما مختلفان لكن نفي تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التملك ونفي اللزوم يستلزم نفي المازوم فصار كقوله لا تعتق عنى رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد الحكم

(٦) قوله اعتق عنى رقبة اعتاق رجل عن غيره بان يكون دليلا له وشرط صحة الوكالة ان يكون المؤكل مالكا للتصرف وشرط مالكية اعتاق عبد ان يكون مالكا له فالامر بالاعتاق في معنى الامر بالتمليك والنهي عن التملك في معنى النهي عن الاعتاق فيهما اختلاف بالايجاب والسلب ضمنا وتبا .

توضيح ١٦

يقال فالرقبة يتقيد بالمؤمنة والمطلق والمقيد ههنا الرقبة والرقبة الكافرة ثم التقييد ههنا وحمل المطلق على المقيد مشروط باتحاد الحادثة حتى لو قال اعتق عنى رقبة في كفارة اليمين ولا تملك عنى رقبة كافرة في كفارة القتل لا يجب التقييد . (٨) قوله لكن يستلزم كلمة لكن ليست في محامها وهو ان يكون ما بعدها متافيا لظاهر ما قبلها والابق ان يقول بان يستلزم آية . (٩) قوله ضرورة ان ايجاب الاعتاق آية يعنى ان ايجاب الرجل على آخر اعتاق الآخر عند نفسه من جانب ذلك الرجل يستلزم ايجابه عليه تملك ذلك العبد اياه فالايجاب بمعنى الامر او بمعنى ان اثبات مالك العبد تصرف الاعتاق من الاجنبي يستلزم اثبات تملك هذا العبد اياه .

(١) قوله ككفارة اليمين وكفارة القتل اه قال  
 الله تعالى في سورة المائدة لا يؤخذكم الله باللغو في  
 ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان  
 فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما  
 يطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة الآية  
 وقال الله تعالى في سورة النساء ومن قتل مؤمنا  
 خطأ فتحرير رقبة مؤمنة الآية فنص اليمين مطاق  
 ونص القتل مقيد والمحكم فيهما وجوب العتق  
 كفارة والحادثة في احدهما اليمين وفي الآخر القتل  
 ولا يحمل المطاق عندنا مهنا على المقيد حتى لو اعتق  
 في اليمين عبدا لكافر يجزيه خلافا للشافعي  
 رحمه الله تعالى عليه قلنا ان الاصل هو الاطلاق  
 واما التقييد لضرورة دفع التناقض ولا تناقض عند اختلاف  
 السبب ولعل وجه الشافعي فغلته في تقييد كفارة اليمين  
 انها يصدق بطلب به رضا الله تعالى والمستحق  
 للتصديق انما هو المؤمن دون الكافر.

(٢) قوله سواء يقتضى القياس صح تعليقه بالكلام  
 من عدم الحمل عندنا ووجوده عند الشافعي رحمه  
 الله تعالى والمراد قياس مورد المطلق على مورد المقيد.  
 (٣) قوله كصدقة الفطر الحادثة الافطار والحكم  
 وجوب صدقة الفطر وهما متحدان في النص المطلق  
 والنص المقيد كما سنذكره.

(٤) قوله فان دخلاء الضمير الى وصفى الاطلاق  
 والتقييد والمراد بالدخول الورود والوقوع اى ان  
 المطلق والمقيد سببين للحكم والمعنى فان دخل المطلق  
 والمقيد في الكلام على قصد السببية ويجوز ان  
 يكون الضمير الى الحكمين المطلق والمقيد فكما  
 يوصف الجزء من الجملة بالاطلاق والتقييد  
 فكذلك توصف الجملة والحكم فيهما بالحكم  
 في المثال المذكور هو اداء الفطر وقد دخل على  
 السبب بانه يقدم عليه.

(٥) قوله نحو ادوا عن كل حر وعبده كل  
 منهما باعتبار الاشتغال على لفظ كل عام والاول  
 باعتبار عدم المقيد مطلق والثاني باعتبار وجودها  
 مقيد وكل من المطلق والمقيد يجوز ان يكون عاما  
 كما يجوز ان يكون كل من العام والخاص مطلقا  
 ومقيدا او الخاص المطلق كمنص كفارة اليمين  
 والخاص المقيد كمنص كفارة القتل كما سبق.  
 (٦) قوله فان الرأس سبب اه هذه العبارة مما  
 اطلق الرأس على النفس والشخص الحر فانه جعل  
 من الاعضاء التي يعبر بها عن الانسان ولذلك  
 يصح اضافة الطلاق اليه فلو قال لزوجه رأسك  
 طالق يقع الطلاق.

(٧) قوله اذ لا تناقض في الاسباب اى سببية المقيد  
 للحكم لا ينافى سببية المطلق لان سببية المطلق  
 يجوز ان يكون بحيث لا يكون للمقيد مدخل فيه  
 فحينئذ السببية فيه هو نفس الماهية التي تضمنه  
 ويكون المطلق دالا عليها فالسبب في كل منهما  
 هو المطلق نعم اذا كان للمقيد مدخل فيها يلزم اتقاء  
 السببية باتقاء المقيد حتى لا يجوز ان يكون  
 المطلق حينئذ سببا.

فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي يعمل  
 سواء اقتضى القياس اولا وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اى بعض اصحاب الشافعي  
 زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت اى الحادثة كصدقة الفطر  
 مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبده وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين  
 اى دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر  
 وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام ادوا  
 عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن  
 كل حر وعبد من المسلمين لم يعمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تناقض  
 في الاسباب بل يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له اى للشافعي رحمه الله  
 يتعاقق بقوله لم يعمل عندنا وان دخلا اى المطلق والمقيد على الحكم

رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة  
 كافرة او بالواسطة مثل اعتق عنى رقبة ولا تملكى رقبة كافرة فان نفي تملكى الكافرة يستلزم  
 نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على  
 المقيد \* فان قامت معنى حمل المطلق على المقيد لتقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم  
 فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكفارة والمطلق انما قيد بالمؤمنة \* قلت نعم  
 معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منقيا فنقده  
 وههنا قيد الكافرة منقيا فوجب الاعتاق بنفى الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف  
 ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييد بقيد ما سواء كان هو المنكور في المقيد او غيره  
 لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا  
 علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المنكور في المقيد هو المؤمنة  
 لا السلامة \* وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بهيئ وسيجى ان ايراد  
 الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان  
 اتحد فلما ان يكون منقيا او مثبتا فان كان منقيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة  
 كافرة لامكان الجيع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع  
 المقيد وان كان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة او متحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه  
 فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه  
 اولا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد  
 الحريئين ومقيدا بالاسلام في الآخر ولا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة  
 فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة  
 ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه  
 لمخالفة المأمور به \* وفي هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو  
 كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظاهر حيث شرطتم المتتابع  
 في الصوم يعنى انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة  
 بمثلها يزداد على الكتاب بخلاف قراءة ابن رض الله عنه فعند من ايام اخر متتابعات في قضاء  
 رمضان فانها شاذة لا يرد بمثلمها على النص والشافعي انما يشترط المتتابع لانه لا عمل  
 عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالتمثال المتفق عليه قوله  
 عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروى شهرين متتابعين .

(١) قوله في صورة اتحاد الحادثة والظاهر ان يقال في صورة اتحاد الحادثة والحكم. (٢) قوله نحو فصيام ثلاثة ايام فان قلت لاشك ان الاطلاق والتقييد ههنا دخلا على الوقت وهو السبب في الصوم قال المصنف رحمه الله تعالى في الباب الثاني في فصل تقسيم المأمور به الى المطلق الموقت ان الوقت سبب لوجوب الصلوة وسبب لوجوب الصوم فلتان الوقت انما هو في صوم رمضان واما صوم الكفارة فسببه الخث عندنا واليمين عند الشافعي على ما قال المصنف رحمه الله تعالى في باب الحكم وان قلت ان الحكم ههنا وجوب الصوم والاطلاق والتقييد قد دخلا على الوقت دون الحكم قلنا توصف الصوم بالتتابع والتفريق ليس الا باعتبار الوقت فالتقييد بالتتابع او الاطلاق عنه وان كان في الظاهر بالنسبة الى الحقيقة بالنسبة الى الصوم على ان الوقت جزء من الصوم وهو الامساك عن المنظرات في النهار مع النية مما يعود الى الوقت عائد الى الصوم. (٣) قوله فان الحكم اه فان قلت هذا يدل على تعابر الحكمين فليس مما نحن بصدده مما تحد فيه الحكم والحادثة هف قلنا المراد بالاتحاد ما يكون مع قطع النظر عن الاطلاق والتقييد. (٤) قوله يحمل بالاتفاق يعني اذا كان المقيد حجة عند الكل يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق فلا يرد ان هذا منقوض بالقرائنين في قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام حيث لم يحمل المطلق على المقيد ههنا عند الشافعي رحمه الله تعالى عليه فلم يشترط التتابع في الصيام كفارة لليمين عنده كذا في التلويح لان قرأنا ابن مسعود رضي الله عنه غير متواترة ولا عمل به عنده وان كانت مشهورة. (٥) قوله لا امتناع الجمع بينهما قبل هذا انما يتم اذا كان الحكم وجوبا واما اذا كان الحكم اباحة نحو قولك ان تأكل ولا تصوم فثلاثة ايام متتابعات فلا يمنع الجمع فن اني حنيفة رحمه الله تعالى عليه الاكل الى ثلثة ايام متتابعات يجوز له ذلك الى ثلثة ايام متفرقات. (٦) قوله هذا اذا كان اه اى التفصيل المذكور في صورة اتحاد الحكم وهو انه تحمل بالاتفاق فيما اذا اتحاد الحادثة وكان الاطلاق والتقييد في الحكم ويحمل عند الشافعي رحمه الله تعالى عليه لا عندنا في صورة اختلاف الحادثة وفي صورة اختلاف كونهما في السبب انما هو في صورة كون الحكم مثبتا واما اذا كان الحكم الواحد في المطلق والمقيد منفيا فلا حمل بالاتفاق فيجوز ان لا يعتق رقبة ولا يعتق رقبة كافر ولو حمل المطلق على المقيد حتى لا يدخل الرقبة المؤمنة تحت عموم النقي يلزم انتفاء ما مر من قاعدة ان التكررة في موضع النقي يفيد العموم وفي ذلك نظر لان المصنف رحمه الله تعالى عليه قال في فصل مفهوم المخالفة ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي رحمه الله تعالى عليه فقوله لا يعتق رقبة كافر يدل

في صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود وهي ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيًا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافر لا يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا له ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارض ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في صوم ثلثة ايام متتابعات ولان التقييد زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفي اى نفى الحكم عن عدم الوصف في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد هذا دليل على المنه والآخر وهو ان يحمل ان اقتضى القياس حمله وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي بالنص في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس قوله له ان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر التقييد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوبه القول بالموجب اى نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخل في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما القطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتناق رقبة مؤمنة في كفارة اليمين اعتناق رقبة كيف كانت لم يكن السلامان متعارضين

على انتفاء النقي في الرقبة المؤمنة فلا يدعده من حمل المطلق وهو قوله لا يعتق رقبة على المقيد اذ لو حمل على اطلاقه يلزم التناقض في الرقبة المؤمنة فالمطلق يقتضى عدم الرضاء باعتاقه والمقيد يقتضى الرضاء قوله له ان المطلق ساكت يعني دليله فيما خالفنا من الحمل في اختلاف الحادثة او ورود الاطلاق والتقييد على السبب مع اتحادها ان المطلق ساكت اه فيحمل ان يكون المراد انه ساكت عن نفي الحكم عند انتفاء التقييد في المقيد والمقيد ناطق بذلك النقي فيكون المقيد اولى في حق ذلك فيحكم بالنفي فيحمل المطلق على التقييد في اعتبار التقييد وانتفاء الحكم بانتفاءه والا يلزم التناقض هف والجواب ان هذا مبنى على القول بالمفهوم المخالفة ونحن لسنا قائلين به ويحتمل ان يكون المراد انه ساكت عن التقييد والمقيد ناطق به فيحمل الساكت كالناطق كما اذا نطق بعض المجتهدين في عصر بحكم وسكت الباقيون عنه فيحمل الساكتون مثل الناطقين حتى يتعد الاجماع فكذلك الناطق والساكت ههنا والجواب ان السكوت انما يجعل في حكم الناطق اذا دل على الرضاء وذلك ههنا منتف. (٨) قوله ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم قيل ان الاستثناء يدل على ثبوت التعارض في نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لاتحاد الحادثة والحكم فيه فيثبت الاولوية فيه فيلزم الحمل فيه عندنا هف فالاولى نحو ادوا عن كل حر وعبد عن الحكم بثبوت التعارض.

ان يقول الا في اتحاد الحادثة والحكم بعد كون الاطلاق والتقييد نفس الحكم دون السبب فيخرج (٩) قوله ولان التقييد زيادة وصف اه اما التقييد بمعنى التقييد او قوله زيادة وصف بمعنى الوصف الزائد قيل ان التقييد قد يكون غير الوصف كقولك لا اجالس الاعاين ولا اجالس الاعاين بالاحكام الدينية وكقولك الله على الصوم والله على صوم هذا اليوم وكقولك لا اكلم الاحسان ولا اكلم الاحسن الوجه فلاجله للتخصيص والجواب ان الكل يشول الى الوصف اى الاعاين يعلم بالدين وصوم يكون في هذا اليوم وحسنا كان حسنة من حيث الوجه. (١٠) قوله يجرى مجرى الشرط فقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة او قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اى ان كان من المسلمين. (١١) قوله فيوجب النقي في المنصوص اى يوجب نفي اجزاء التحرير عند انتفاء الوصف وهو الايمان في المنصوص وهو من قتل مؤمنا خطأ وفي نظيره وهو من حنت في حلفه المنتقد فان قلت نظير المنصوص ما يكون مشاركا له في علة حكمه فالعلة في اشتراط الايمان في كفارة القتل خطأ يوجد في كفارة اليمين قات العلة في زعم الخصم ان كلامهما بصدق يجب لتدارك الجنابة في حق الله تعالى يستحقه المؤمن كما مر من قبل. (١٢) قوله كالكفارات اى كسائر الكفارات من كفارة اليمين وكفارة الظهار وكفارة الصوم فلا يمان شرط في الجميع عنده جملا للمطلق على التقييد على ما يقتضيه القياس على رايه وفيه نوع من التسامح فان نظير المنصوص وهو القتال خطأ انما هو الحالف والمظاهر والمنظر فكان المراد كصاحب سائر الكفارات. (١٣) قوله دليل على المنه بالذهب الاخر فنقول للشافعي رحمه الله تعالى خلاف في المستثنين مسألة كفارة اليمين ومسئلة الفطر فهذا دليل على الخلاف في الاولى دون الثانية اذ لا يجرى فيها التنظير والقياس واذا قطع النظر عن قوله وفي نظيره اه واكتفى بما قبله يجرى للدليل فيما ولا اختصاص له بالذهب الاخر فوصف الاسلام يوجب نفي وجوب الفطرة عند انتفاءه في الحر والعبد حتى لا يجب صدقة الفطر عنده في العبد الكافر. (١٤) قوله وهو انه يحمل ان اقتضى القياس لا ينبغي انه يلزم الزيادة على الكتاب بالقياس وهو غير جائز ولا يخرجهما من ذلك في نحو فصيام ثلثة ايام لان النص اذا كان على خلاف الحكم العقل قطعاً كامتناع الاجتماع بين المتنافيين يجب تغييره وتأويله فليس ذلك من القياس وهو امر ظني.

(١) قوله ولنا قوله تعالى لا تستلوا الآية وجه الاستدلال ان النهي عن السؤال عما في ابدائه مسأفة يدل على النهي عن ابداء ما فيه مسأفة لا اشتراك العلة وهو لزوم المسأفة وحل المطلق على المقيد ابداء ما فيه المسأفة فيكون منها قيل لم لا يجوز ان يكون الآية نهياً عن الاتيان الى الكهنة واهل النجوم للسؤال عن الاحوال الآتية في الدنيا فكثيراً ما يقولون ما يسوء السائل فحينئذ لاستدلال الجواب ان النكرة الموصوفة تعم بحسب الوصف سيما اذا كان في موضع النفي فالتنبيه يكون عن جميع ما في ابدائه مسأفة. (٢) قوله لان التقيد يوجب ايراد عليه ان التقيد في صورة النزاع يوجب التغليظ من غير ضرورة فاذا اطاق الرقبة يحجزه عتق الكافر وبعد التقيد لا يحجزه ذلك فلا يرد نحو لا يجالس رجلاً ولا يجالس رجلاً عالماً حيث يكون التقيد تحقيقاً لا تعظيماً لانه ليس مما فيه النزاع بل وقع الاتفاق على عدم الحمل فيه وايضا لا يرد ان التقيد لو كان موجبا للتغليظ والمسأفة يلزم ان لا يحمل المطلق على المقيد فيما اذا كان الاطلاق والتقييد في الحكم مخوفصيا مثلثة ايام لان التقيد والتغليظ هناك لضرورة امتناع الجمع بين الاطلاق والتقييد ولا يخفى ان هذا متقوض بنحو ادوا عن كل حر وعبد لان التقيد بالاسلام توسيع الامر من المكلف حتى لا يجب عليه الفطرة من عبده الكافر وانما التغليظ والتضييق في الاطلاق لانه يوجب عليه الفطرة عن الكافر كما مر في بقرة بنى اسرائيل كثرت سؤالاتهم ادت الى ان تعين البقرة في الواحد فشره بشمن غالى غاية الغلو فدبحوه قال الله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما بهي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما ﴿ ١٢٤ ﴾ لوئها قال انه يقول انها قرعة صفراء فاقع لوئها تاسر

ولنا قوله تعالى لا تستلوا عن اشياء ان تبدلكنم تسؤكنم فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقيد يوجب التغليظ والمسأفة كما في بقرة بنى اسرائيل وقال ابن عباس رضى الله عنه ابهوا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اى اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما يمكن فيعمل بكل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفى المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالآن شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله.

الناظرين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما بهي ان البقرة تشابه علينا وانا انشاء الله لهتمدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تستقى الحث مسلمة لاشية فيها في المذهب الفارض كاور البركر كوجوانه العوان كاوره جوان ونهر الفانح سخت زردو في تاج المصادر البيهقي السرور والمرسة شادمان كردن في المذهب الذلول رام في التاج الاشارة شورانيدن زمين في المذهب الحث كشت كارد في التاج التسليم برهانيدن ويتعدى الى المنعول الثاني بين في المذهب الشية نشان الشيات جمع الشية سقيدى در بهيمه سياه ياسياى در بهيمه سنيد.

قوله لان التقيد فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاصناف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمسأفة لاعلى ان تقيد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقيد بالطريقتين الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المسأفة هو تلك القيود والاشياء المسؤولة عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهى بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب بقوله تعالى فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعدون قوله وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنه هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رضى الله تعالى عنه ام المرأة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموها اى حال تحريرها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلى لجواز ان يكون ذلك الدليل لاحلهم في هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما يمكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقيدته عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدلل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جهة بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلولم يعمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيزة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق

(٣) قوله وقال ابن عباس اعترض في التلويح ان هذا لا يقوم الحجة على الشافعي رحمه الله تعالى لانه لا يجعل قول الصحابي حجة فتقول انما لا يجعل قول الصحابي حجة اذا ثبت انه لم يبلغ غيره فسكت مسلما واما اذا بلغ الغير وسكت مسلما فهو حجة عنده ايضا وسأني في فصل تقيد الصحابي وكون هذا القول من القسم الاول محل تردد وقيل هذا مخصوص بثلثيات بادل انما مقابل لما يتبع ويعمل به والمطلق والمشارك وسائر ما في المراد منه في الجملة يعمل به بعد التأمل والاطلاع على المقصود فلا يكون دليلا على ترك المطلق على اطلاقه.

(٤) قوله وعامة الصحابة ما قيدوا وقال الله تعالى حرمت عليكم امهاتكنم الى قوله وامهات نساكنم وربائبكنم الا في حجبوركنم من نساكنكم اللاتي دخلتم بين فانساً ذكرت مرتين مطقة ومقيدة فالاطلاق في تحريم الامهات بالبنات والتقييد في تحريم البنات بالامهات ولم يحمل المطلق على المقيد حتى ان النساء تحرم من امهاتهن وان لم يكن مدخولا بهن ولكن النساء انما تحرم من بناتهن بشرط ان يكون مدخولة وهذا ما قالوا نكاح البنات تحريم الامهات ودخول الامهات تحريم البنات فقوله ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب اى ما قيدوا تحريم امهات النساء بكونهن مدخولا لايه الذي ورد في تحريم الربائب وقيد النساء به في ذلك

الحكم وفي هذا الدليل نظر لان الآية المذكورة ليست من محل الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى وهو ما تحديه الحكم مع اختلاف الحادثة او مع دخول المطلق والمقيد على السبب دون الحكم لما بين ان الحكم هنا مختلف فعدم الحمل هنا ليس دليلا على عدم الحمل فانا نحن فيه بصدده .  
 (٥) قوله فيعمل بكل واحد في مورده قيل اذا عمل باطلاق المطلق واجرى الحكم على القيد وغير القيد من افراد المطلق فلا يكون فائدة في ذكر المقيد فيكون لغوا قلنا كما يلزم الانفاء علينا كذلك يلزم عليكم لان المطلق اذا قيد كان عين القيد فالانفاء اظهر على ان الحكم في المقيد بذكر المطلق ليس محكما فالاحكام فائدة المقيد والجواب بان المطلق رخصة والمقيد عزيمة لا يجري في نحو ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لان الرخصة لا بد ان يكون اخف من العزيمة وهما الامر بالعكس .  
 (٦) قوله عدم لنفي المذهب الاول المذهب الاول وان كان مركبا اخص من المذهب الثاني لانه حمل المطلق على المقيد في صورتين اى في صورة اقتضاء القياس وفي صورة عدم اقتضاء القياس والثاني الحمل في الصورة الاولى ولا يلزم من ابطال الاخص ابطال الاعم لكن الادلة ههنا يبطل القدر المشترك بين المذهبين وهو حل المطلق على المقيد مطلقا فيلزم بطلانها معا .

والنفي

(١) قوله والنفي في المقيس عليه أي لا يصلح القياس منها لا تتقاء بعض شرائطه وهو أن يكون المعنى حكما شرعيا وبممكن أن يقال إن من شرائطه أن لا يكون في الفرع نص وقد ورد المطلق في الفرع وهو كفارة اليمين وأيضا من شرائطه أن لا يكون القياس مغيرا للنص وقد غيرها إطلاق النص ولا يجوز أن يقال إن من شرائطه أن لا يكون حكم الأصل حيث لا يدركه العقل وقد اتفق بنفي ذلك لانا نقول إذا كان النفي بناء على العدم الأصلي فهو مدرك بالعقل .

(٢) قوله فاتهم قالوا إن النفي حكماء شرعي عندهم ما يكون ثابتا بالدليل الشرعي مفهوم المخالفة الدليل شرعي عندهم فالنفي المقيس عليه عندهم حكم شرعي وعندنا لا لان الحكم الشرعي عندهم ما لا يدرك لولا خطاب الشارع والعدم الأصلي ليس من ذلك وأيضا المفهوم ليس دليلا عندنا فالثابت به ليس حكما شرعيا

(٣) قوله وليس له دلالة على الكفارة أصلا ولا على أجزاء الكفارة ولا على عدم أجزاءها فإن قيل كيف يصح قولكم في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ثلثة أيام متتابعات أنها يوجب عدم أجزاء المتفرقات فلو لا للمقيد دلالة على نفي غير المقيد كيف تبدل تلك القراءة على ذلك قلنا إن المراد أنها يوجب عدم الأجزاء بملاحظة عدم الأصلي لا نظرا إلى نفس المقيد وفيه نظران عدم الدلالة الآتية على ذلك لا يوجب أن لا يكون حكما شرعيا الجواز ثبوته بدليل آخر من أدلة الشرع الثالث والجماع منقده على عدم أجزاء الكفارة في كفارة القتل نعم يجوز أن يقال أنه ليس متوقفا على خطاب الشارع كسائر الأعدام الأصلية فيلزم أن لا يكون حكما شرعيا على أن عدم دلالة الآية على ذلك محل الكلام لانكم فرضتم أنها يدل على إيجاب المؤمنة فلذلك يستلزم عدم أجزاء الكفارة .

(٤) قوله والأصل عدم أجزاءه قيل أصالة عدم أجزاءه عمل في أمر لا يتصور إلا بان يكون الواجب في ذلك الأمر غير ذلك العمل بحسب الأصل وأصالة وجوب غير ذلك في الكفارة غير ثابت فكذلك أصالة عدم أجزاء المذكور .

(٥) قوله فلا يكون حكما شرعيا ولو قال الخصم إن المعنى وجوب قيد الايمان وهو حكم شرعي قلنا هذا الجواب في مقابلة قولكم فيوجب النفي في النصوص وفي نظيره وقد جعلتم المعنى نفي .

(٦) قوله أجزاء الصلوة والصوم يعني أن الصوم لا يجزى في الكفارة عند القدرة على الاعتاق والا فالواجب فيها عند العجز هو صيام شهرين متتابعين قال الله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله فالصوم يكون مجزيا .

(٧) قوله فالقسم الأول اعدام أصلية بلا خلاف فيه نظرا لأن قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة يدل بطريق المنطوق على وجوب التحرير ومن ضروريات ذلك على عدم أجزاء الكفارة كذلك يدل على عدم أجزاء غير التحرير فينبغي أن يكون عدم أجزاء غير التحرير أيضا حكما شرعيا عند الشافعي رحمه الله تعالى عليه كعدم أجزاء الكفارة .

(٨) قوله فانه لما قاله جعل دخول غير المقيد في الحكم على تقدير عدم التقييد عليه لخروجه عنه لسبب التقييد فالتقييد بالإيمان إنما ينفي تحرير الكفارة

والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الأصلي فكيف يعنى فانهم قالوا إن النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم أصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على إيجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكفارة أصلا والأصل عدم أجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت أجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم أجزاء الكفارة على العدم الأصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعنى حكما شرعيا وتوضيحه أن الأعدام على قسمين الأول عدم أجزاء مالا يكون تحرير رقبة كعدم أجزاء الصلوة والصوم وغيرها والثاني عدم أجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الأول اعدام أصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف في فيه فعند الشافعي رحمه الله تعالى حكم شرعي وعندنا عدم أصلي بناء على أن التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلولم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكفارة فاه اقال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكفارة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكفارة لانه إذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت حكم المصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض

قوله والنفي في المقيس عليه يعني أن حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد إما أولا فلان هذا القياس ليس تعديا للحكم الشرعي بل للعدم الأصلي وهو عدم أجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سيبيح في فصل مفهوم المخالفة وإما ثانيا فلان فيه إبطالا لحكم شرعي ثابت بالنص وهو أجزاء غير المقيد كالكفارة مثلا وإما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس أو انتفائه وههنا المطلق نص دال على أجزاء المقيد وغيره من غير وجوب أحدهما على التعيين فلا يجوز أن يثبت بالقياس أجزاء المقيد ولا عدم أجزاء غير المقيد \* لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص \* لانا نقول ممنوع بل هو مناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد أولم يوجد ومعنى قولهم أن المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على أحدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم أن يقول إن المعنى هو وجوب القيد لا أجزاء المقيد ولان تسليم أن النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على عدم وجوب المطلق اعم من أن يكون في ضمن المقيد أو غيره وبهنا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدي لا يلزم عدم أجزاء غير المقيد كالكفارة في كفارة اليمين لان غاية الأمر أن يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكفارة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد أيضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على أن نقول المنهوب انه إذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر

ولا ينفي الصلوة ونحوها بعدم دخولها في الحكم عند ذكر الرقبة بدون قيد الايمان ولكن قد مر الدلالة على نفي الصلوة من وجه آخر .

(٩) قوله اوجب تحرير المؤمنة ابتداء أي لا بعد إيجاب تحرير الرقبة مطلقا حتى يتناول المؤمنة والكفارة ثم بالتقييد يخرج الكفارة .

(١٠) قوله لانه إذا كان في آخر الكلام أه يعني أن قيد الايمان هنا مغير للصدر لانه يدل على تحرير أية رقبة كانت فيتناول الكلام الكفارة وقيد الايمان يخرج الكفارة .

(١١) قوله لئلا يلزم التناقض يعني إذا ثبت الحكم ثم تغير بمغير لا بد أن يكون الثبوت أولا بطريق بنافيه والا فلا تغير فبعد ذكر المغير يلزم الجمع بين المتنافيين وهو المراد بالتناقض .

الشافعي رحمه الله تعالى عليه بنى مذهبه على ذلك وليس كذلك وإنما هو مبنى على كون الكافرة داخلا في الرقبة على تقدير عدم التقييد لا على ثبوت الإيجاب في الرقبة مطلقا ثم نفى الكافرة.

(٢) قوله والنفي في غيره قيل هذا يناقض ما تقدم من قوله وليس له دلالة على الكافرة أصلا وأجيب بأن ما تقدم مبنى على ما هو المذهب عندنا وهو أن صدر الكلام موقوف على آخره إذا كان في آخر الكلام مغير وهذا مبنى على تسليم عدم التوقف كما هو مذهب الخصم فيكون من باب مجازاة الخصم.

(٣) قوله فلا يفيد تعديته قيل إن المطلق مبهم لا يتعين أن المراد الكل على سبيل البديل أو البعض دون البعض فبالتعدي يتعين أن المراد المؤمنة.

(٤) قوله نفى في الثاني فقط قيل إن المقيد كما يدل على الأمرين المذكورين كذلك يدل على المواخذة بتركه كما في سائر الواجبات فيمكن المتعدى ذلك ليكون تعدية الكافرة في ضمن ذلك.

(٥) قوله بعينها يجوز أن يكون الباء زائدة على خلاف القياس فيكون تأكيذا معنويا أي تعدية العدم عنها أو المعنى باعتبار وصف من الأوصاف بل باعتبار الذات وهذا مماثلة في الاتحاد.

(٦) قوله أي بعين تعدية العدم ويجوز أن يعود الضمير إلى تعدية القيد. (٧) قوله وأبطال الحكم الشرعي قوله عطف على ماتحت الفاء التفرعية يقتضى كونه أيضا من فروع ما تقدم.

(٨) قوله وكيف يقاس مفعول مالم يسم فاعله الضمير راجع إلى كفارة اليمين أو قوله مع ورود النص ثم لا يصلح هذا الإيراد على الشافعي رحمه الله تعالى لما ذكر في التحقيق أن القياس إن كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا عند الشافعي رحمه الله تعالى لأن الكلام وإن كان ظاهرا يحتمل زيادة البيان فيجوز التعليل لتحصل زيادة البيان فالقياس هناك بيان لزيادة الوصف التي تحتها المطلق ضرورة فوروده لا يناقض القياس (٩) قوله فإن شرط القياس له فيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى حيث يجوز عنده القياس في مورد النص إذا كان موافقا له كذا في التحقيق. (١٠) قوله وليس حل المطلق على المقيد الاعتراض بأن حل المطلق على المقيد مثل تخصيص العام في أنه يبطل للنص في بعض ما يتناولها وأنه قياس في مورد النص فيجوز بالقياس كالتخصيص مبنى على أن جميع الموانع عن الحمل موجودة في التخصيص ولم ينتج عنه وليس الأمر كذلك فمن الموانع أن المعدى في الحمل نفى غير المقيد وهو ليس بحكماء شرعيا وهذا غير موجود في التخصيص.

(١١) قوله فوق دلالة المطلق لأن كل عام محيط لجميع الأفراد وكثير من المطلق يراد بها فرد ما فالتخصيص في العام بعد من التقييد في المطلق فإذا جاز التخصيص فالتقييد بالطريق الأولى.

(١٢) قوله ودلالة المطلق عليها ضمنية فإن الكلام في المطلق لم يكن عاما فهو إن كان نكرة يراد به فرد وإن كان معرفة فلا يراد به العهد لأنه في الحقيقة مقيد ولا الاستغراق لأنه خلاف المفروض فالمراد الجنس أو فرد غير معين بطريق المجاز ففعل التقييد ليس القصد إلى الأفراد فلو دل عليها باعتبار أن المقصود يحتملها على وجه البديل فهو إنما يدل ضمنا.

فلا يكون إيجاب الرقبة ثم نفى الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لا يجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الأعدام وشرط القياس أن يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لأعدما أصليا ولا يمكن أن يعدى

المقيد فيثبت العدم ضمنا جواب إشكال مقدر وهو أن يقال نحن نعدي المقيد وهو حكم شرعي لأنه ثابت بالنص فيثبت عدم أجزاء الكافرة ضمنا لأننا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنحجب بقولنا لأن المقيد وهو قيد الإيمان مثلا يدل على

الاثبات في المقيد أي يدل على اثبات الحكم في المقيد وهو الأجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الإيمان والنفي في غيره أي على نفي الحكم وهو نفي الأجزاء في الرقبة الكافرة فنثبت أن القيد يدل على هذين الأمرين والأول وهو أجزاء المؤمنة حاصل في المقيس وهو

كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله أو تحرير رقبة فلا يفيد تعديته فهي أي التعدية في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها أي بعين تعدية العدم وإن كانت غير هاهنا مقصودة منها أي وإن كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل

هذا الكلام أن تعدية القيد هي عين تعدية العدم وإن سلم أن مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فتكون أي تعدية القيد

لا ثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم أجزاء الكافرة فإنه عدم أصلي وأبطال الحكم الشرعي وهو أجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين أو تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فإن شرط القياس أن لا يكون في المقيس نص دال

على الحكم المعدى أو على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس جواب عن الدليل الذي ذكر في المعقول على جواز حمل المطلق على المقيد

أن إقضى القياس حمله وهو أن دلالة العام على الأفراد فوق دلالة المطلق عليها لأن دلالة العام على الأفراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب أن يقيد المطلق بالقياس عندكم أيضا

قوله لأن القيد يدل على الإثبات في المقيد والنفي في غيره فإن قلت هذا صريح في أن النفي أيضا مدلول النص كالأثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيثبتنا قضا ما تقدم من أنه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة أصلا وأنه عدم أصلي لأحكام شرعي ولا يصح أن يكون من باب مجازاة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود أنه لما ذكر القيد فهم أن عدم أجزاء الكافرة باقي على العدم الأصلي قوله ودلالة المطلق عليها أي على الأفراد ضمنية لأن القصد منه إلى نفس الحقيقة أو إلى حصة غير معينة محتملة لخصص كثيرة والمراد دلالة على الأفراد على سبيل البديل دون الشمول لظهور أن قوله تعالى فتحرير رقبة إنما يدل على وجوب اعتناق رقبة ما

فأجاب

(١٢) قوله ودلالة المطلق عليها ضمنية فإن الكلام في المطلق لم يكن عاما فهو إن كان نكرة يراد به فرد وإن كان معرفة فلا يراد به العهد لأنه في الحقيقة مقيد ولا الاستغراق لأنه خلاف المفروض فالمراد الجنس أو فرد غير معين بطريق المجاز ففعل التقييد ليس القصد إلى الأفراد فلو دل عليها باعتبار أن المقصود يحتملها على وجه البديل فهو إنما يدل ضمنا.

(١) قوله فاجاب حاصل الجواب ان حمل المطلق على المقيد ليس كتحديد العام الذي نحن قائلون به وهو تخصيص العام بخصوص البعض بدليل تقطعي فانه تصرف في الدليل التقني واما حمل المطلق على المقيد فهو تصرف في الدليل التقطعي فالتخصيص اسهل من الحمل واما يكون الحمل كتحديد العام الذي لم يخص منه البعض وهو غير جائز عندنا واما جاز عند الشافعي رحمه الله تعالى كما سبق. (٢) قوله وههنا ثبت القيد ابتداءً فيه دلالة على ان المنفى عندنا انما هو حمل المطلق على المقيد الذي ليس بعد التقييد بالقطع واما الحمل الذي بعد التقييد بالظاهر انه جائز عندنا كالتخصيص. (٣) قوله مبطل للنص اي النص التقطعي الدلالة والا فالتخصيص ايضا مبطل للنص التقني الدلالة. (٤) قوله فان التقل من اعظم الكبراء اى يستحق ان يكفر بما هو اعظم ثوابا وهو اعتناق المؤمن وقد يقال في الفرق ان القتل امانة حتى فينبغي ان يكفر بما هو كالعوض وهو اعتناق المؤمن فهو احياء تام لان الرق في حكم الموت اذ لا ارت معه وكذلك الكفر فاعتناق المؤمن يوجب العوض بخلاف الكافر. (٥) قوله فان تغليظ الكفارة آء يعنى ان اشتراط الايمان تغليظ لان العبد مطلقا ايسر من العبد المؤمن فكما يتسر المقيد يتسر المطلق من غير عكس. (٦) قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة نقض اجمالى تقريره لوصح دليلكم على بطلان حمل المطلق على المقيد وهو يدل على وجود اجراء

فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصصا بقطعي وههنا يثبت القيد ابتداءً بالقياس لانه قيد اولاً بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولاً بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولاً حتى يقيد ثانياً بالقياس بل الخلاف في تقييد ابتداءً بالقياس فلا يكون كتحديد العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلى وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اوردته علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماءنا ان المطلق يذصرف الى الكامل اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا يذصرف الى ماء الورد فلا يكون حملة على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما في السبب والمنهه عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخل على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تباعدتم بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما في حادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوى عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما يثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة .

قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اوردته في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضى تمكن المكاف من اعتناق اى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجوز به الا للمؤمنة لكن القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز .

المطلق على اطلاقه لزم ان يبطل تقييد الرقبة بالسلامة كفاى كفارة الظهار واليمين قال الله تعالى في الظهار والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة ونص اليمين قد مر من قبل فالرقبة في اتصين مطلق فينبغي ان يبطل تقيدها وانتم قائلون به هف. (٧) قوله في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة كفارة اليمين. (٨) قوله لان المطلق لا يتناول ما قيل ينبغي ان لا يتناول الصغير والطفل الذى مضى عليه يوم او بعض يوم لنقصان كونه رقبة والعنين الذى لا يقدر على الوطى ومن لا يدرك الشم فائت جنس المنفعة فينبغي ان لا يجوز به التكفير واما الاصل فى رواية الاصل يجوز وفي رواية النوادر لا كذا فى شرح البرجندى. (٩) قوله كالماء المطلق آء قيل ليس عدم الانصراف الى ماء الورد لكونه ناقصا في المائبة ولو كان كذلك يلزم عدم الانصراف الى قطرة من الماء وعدم الانصراف الى الماء الذى اشتد وزال عنه طبيعة المائبة وليس كذلك وانما لم ينصرف الى ماء الورد لعدم دخوله في الجنس الذى وضع له لفظ الماء وهو المائع الرقيق السيل الذى لم يعصر من الثمر والشجر. (١٠) قوله فلا يكون حملة على الكامل تقييدا لان التقييد ان يضم الى الشىء ما لا يدل عليه لفظ واذا لم يتناول المطلق الناقص فوصف الكمال مما يدل عليه لفظ. (١١) قوله وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تباعدتم حذف المفعول بقرينة ذكره فيما سبق في هذه الآية من قوله تعالى واشهدوا واشاهدوا من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان آء فانص المذكور مطلق عن قيد العدالة بعد التقييد بالتعدد باحد الامرين من الذكورة والاختلاط بين الذكورة والانوثة. (١٢) قوله مع انهما في حادثتين فالاولى التبايع وهو البيع في تاج المصادر البيهقى التابع بايكديكر بيع يابعت كردن والثانية احد الامرين من الامساك والمفارقة فلو اريد بيلوغ الاجل انقضاء العدة فالمراد بالامساك النكاح الآخر وبالمفارقة ترك التعرض لها وتحلية سبيلها ولو اريد به الدنو من الانقضاء فالامساك الرجوع والمفارقة تركه.

(١٣) قوله لان قيد السائمة آء يعنى ان النزاع انما هو في حمل المطلق على المقيد بمجرد الرأى من غير نص او اجماع والحمل ههنا ليس بمجرد الرأى بل بالنص فهذا النص ان كان معلوم التراخي كان ناسخا للاطلاق والا فهو مخصص له بقوله عليه السلام ليس في العوامل والعلوفة صدقة يدل على اشتراط السوم لان الدواب اذا لم تحبس للعمل والاعتلاف كان طريق محافظتها التخلية للسوم في المهذب العلوفة بفتح العين كوسفند بردارى. (١٤) قوله بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا في المهذب الفاسق نا فرمان ودروغ زن النبأ خبر في تاج المصادر البيهقى التبين بجأى آوردن ودرنگ كردن الاصابة رسيدن وصواب گرفتن وياقتن وخواستن فالمنعى والله اعلم فالبشوا وامتنعوا عن ان تمدوا قوله صوابا حتما او عن تطبوا الصواب بقوله او المعنى فتوقفوا لان تدركوا الصواب وقيل اى تفحصوا خوفا ان تصيبوا مكروها عند عدم التفحص قبل هذا لا يدل على اشتراط العدالة يجوز ان يكون الفاسق بمعنى الكذاب لا مطلق الخارج عن اطاعته تعالى ولو سلم فانما يلزم الاشتراك في قبول الشهادة لاني صحة الاشهاد وليس القبول من لوازم صحة الاشهاد فيجوز النكاح باشهاد الفاسقين ولا يقبل شهادتهما فلا يلزم من اشتراط القبول اشتراط صحة الاشهاد .



١ فصل حكم المشترك التأمل حتى يترجع احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى

٢ واحد لاحقيقة لانه لم يوضع للمجموع اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل

واحد من المعنيين بدون الآخر او لكل واحد منهما مع الآخر اى للمجموع او لكل واحد منهما

مطلقا والثاني غير واقع لأن الواضع لم يضعه للمجموع

٣ قوله فصل حكم المشترك التأمل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجع

احد معنويه او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين

من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال

المشترك في معنويه او معانيه \* وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال

واحد كل واحد من معنويه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث

هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد به الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون

اي الاسود والابيض واقراءت هند اى حاضت وطهرت فقول يجوز وقيل لا يجوز وقيل

يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل

الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعال على قصد الامر والتهديد

او الوجوب والاباحة مثلا \* ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي

رحمه الله انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليها عند التجرد عن القرائن ولا يعمل على

احدهما خاصة الا بقريئة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عندك قسبان قسم متفق الحقيقة

وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه

وهو الندى اختاره المصنف وقيل يصح ولكنه ليس من اللغة \* ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون

فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف في المفرد فان جاز والافلا وقيل يجوز فيه

وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لاحقيقة ولا مجازا اما

حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس

الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله

في احد المعنيين على الافراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم

والالم

١ فصل حكم المشترك لما فرغ من بيان حكم

الخاص والعام وما يشبههما من المقيد والمطلق

شرع في بيان حكم ما هو قسميهما في ذلك التقسيم

واخر المشترك لانه منهما كلرك من البسيط وايضا

مباحثهما كثيرة فقدمهما اعتناء لشأتهما في التوزيع

حكم المشترك التأمل في بعض الصيغة او غيرها من

الادلة والامارات وفيه نظر لان التأمل انما هو فيما

يترجح به بعض المعاني ولا ترجح نفس اللفظ المشترك

هو المتبادر من نفس الصيغة لانه وضع لكل من

المعاني على السوية الا ان يقول ان المراد بنفس

الصيغة الكلام المشتمل على ذلك المشترك فيتأمل فيه

ليدرك هل فيه ما يرجح به البعض من الاجزاء .

٢ قوله ولا يستعمل في اكثره فان قيل بالحاجة

الى بيان ذلك بعدما بين انه لا بد من ترجيح احد معانيه

فان ان ترجح احد المعاني على وجهين في جواز الارادة

حتى لا يجوز الارادة الآخرو في وجوبه فحينئذ لا

يجب ارادة الآخر ولكن يجوز سلب الوجوب لا

يستلزم سلب الجواز فلو تبين ان المراد الوجه الاول

لا حاجة الى بيان ذلك الامر ههنا مجمل ولم يتبين والمعنى

لا يجوز ان يستعمل في اكثر من الواحد فان قلت

هل يجوز ان لا يستعمل في شيء من المعاني قلنا بان

كان المراد المعنى المجازى .

٣ قوله لاحقيقة لانه لم يوضع له الظاهر ان

المدعى انه اذا استعمل اللفظ واريد به معنى من

معانيه لا يجوز ان يراد في ذلك الاستعمال غير هذا

المعنى ايضا فحينئذ لا يطاق له الدليل وهو قوله لانه

لم يوضع للمجموع اذا المعنى لم يوضع بوضع واحد

للمجموع بهيمة الاجتماع وهذا انما يوجب عدم

ارادة المجموع بهذا الطريق لعدم ارادة المعنى

الآخر ايضا بعد ما اريد اولا معنى من المعاني بان

يكون الكل مراد افرادى وانما قلنا ان المعنى

ذلك لظهور بطلان ان المشترك لم يوضع بالوضع

التعدد للمجموع على ان الكل موضوع له على

الاشراد ولو قيل ان المدعى انه يراد بالمشترك

المجموع من حيث هو المجموع بطريق الحقيقة قلنا

فحينئذ قوله فيما بعد ولا مجازا لاستلزام الجمع

بين الحقيقة والمجاز لا يصح لانه لو اريد المجموع

بهيمة الاجتماع مجازا انما يلزم الجمع اذا كان المعنى

الحقيقي ايضا مرادا وهذا غير لازم .

٤ قوله اى للمجموع اذا قيل وضع اللفظ بهذا

المعنى مع ذلك المعنى يجوز ان يراد ان الوضع بهذا

فقط ولكن بشرط مقارته بذلك بان يكون ذلك مرادا

باللفظ في الجملة فاذا وضع اللفظ المشترك اولا للمعنى

ثم وضع ثانيا بغير هذا المعنى لم يكن في الوضع الاول

مقارته وانما هي في الوضع الثاني فلدفع هذا الاحتمال

قال اى للمجموع فحينئذ معنى الوضع للواحد بدون

الآخر ان لا يكون الوضع للمجموع على ان الواحد

تمام الموضوع له كما انه جزء الموضوع له فما

يكون الوضع للمجموع فلاحتمال الثالث وهو ان

يكون الوضع لكل منهما مطلقا ان يكون كل معنى

اللفظ مطلقا عن ان يكون معنى مطابقا او متضمنا .

٥ قوله لان الواضع فيه مصادرة على المطلوب ،

والألم يصح استعماله في أحدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقاً  
وأيضاً على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالاً في أحد المعنيين وإن وجد الأول  
أو الثالث ثبت المدعى لأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب أن لا يرد  
باللفظ الألف المعنى الموضوع له ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ  
فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى  
عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لأنه لم يوضع للمجموع

في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الإرادة بل يلزم أن يكون  
كل منهما مراداً وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه أشار بقوله ومن عرف سبب  
وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله أي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في إطلاق  
واحد وذلك لأن سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين أما للابتلاء أن كان الواضع هو الله تعالى  
وأما لقصد الإبهام أو لغفلة من الوضع الأول أو لاختلاف الواضعين أن كان غيره والوضع  
تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له أي المعنى  
الذي خدس به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند إرادة المعنى الآخر وهذه  
مغالطة متشابهة اشتراك لفظ وتخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به  
كما يقال في ما زيد الأقسام أنه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفرداً من بين الأشياء  
بالحصول للمخصص به كما يقال في إياك نعبد ومعناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل أنه  
لتخصيص المسند إليه بالمسند وخصت فلاناً بالذكر أي ذكرته وحده وهذا هو المراد  
بتخصيص اللفظ بالمعنى أي تعيينه لتلك المعنى وجعله منفرداً بذلك من بين الألفاظ وهذا  
لا يوجب أن لا يرد باللفظ الألف المعنى فلنخصم أن يختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين  
مطلقاً أي من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة في هذا الموضوع له من غير استعمال  
في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ  
حقيقةً \* وأما أنه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد مجازاً فلأنه يلزم منه الجمع بين  
الحقيقة واليجاز وهو باطل لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف أنه لو أريد  
المجموع 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 \* وأورد عليه أنه إذا أريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلًا في المراد  
لأنفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعاً بين الحقيقة واليجاز كالعلم الموضوع  
للمجموع إذا أريد به المجموع ودخل تحت كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان إرادة المجموع  
في المشترك ليست الإرادة كل واحد من المعنيين إذ ليس ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد من  
المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لأنه إن كان هنا مجموع يراد باللفظ ويغير كلاماً من المعنيين فقد تم  
الاعتراض وإن لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والأوجه  
أن يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين أو أكثر على أن يكون كل منهما مراداً باللفظ  
ومفاداً للحكم لادخال تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا  
الوجه لا يتصور إلا بان تكون بين المعنيين علاقة فيراد أحدهما على أنه نفس الموضوع له  
والآخر على أنه يناسب الموضوع له بعلاقة فهنا جمع بين الحقيقة واليجاز إذ لو أريد كل واحد  
على أنه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازاً والتقدير بخلافه ولو أريد كل واحد على  
أنه مناسب للموضوع له فذلك إما أن يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يقتضيهما السكونيهما

(١) قوله والام يصح استعماله الخ وإن قيل لم  
لا يجوز أن يكون موضوعاً للمجموع أيضاً حتى يكون  
المجموع معناه الثالث فحينئذ يصح الاستعمال في  
كل منهما بطريق الحقيقة مع أن الوضع للمجموع  
قانا أن الاشتراك ليس باعتبار الوضع للمجموع والأ  
لا يصح استعماله باعتبار الاشتراك في أحدهما بطريق  
الحقيقة وهذا لا ينافي صحة الاستعمال بهذه الطريقة  
باعتبار الوضع بكل منهما وهذا غير اعتبار الاشتراك  
على هذا الغرض وهو أن يكون الاشتراك باعتبار  
الوضع للمجموع .

(٢) قوله وأيضاً على تقدير الوقوع أي وقوع  
الوضع للمجموع فجعل هذا موجبا للأمريين أن  
الاستعمال في أحدهما لم يكن بطريق الحقيقة وإن  
الاستعمال يكون في أحدهما المعنيين وهو عين المطلوب  
فقول لو أريد أن الوضع للمجموع وليس هناك  
وضع آخر فلا يكون الاستعمال في أحدهما المعنيين لأن  
المعنى حينئذ يكون واحداً مركباً من الأمريين لا  
متعددًا يكون البعض كل واحد منهما والبعض  
المجموع والاستعمال في أحدهما المعنيين الذي هو  
المطلوب أن يتعد المعنى ويستعمل في البعض دون  
البعض ولو أريد أن الوضع للمجموع أيضاً بعد الوضع  
بكل منهما فيكون الاستعمال في أحدهما بطريق  
الحقيقة فذلك لا يوجب الأمريين معاً .

(٣) قوله ثبت المدعى أه قيل في الثالث نظر لأنه  
يحمل الوجهين الأول والثاني ولا يثبت المدعى على  
الثاني والجواب أن المراد بالثبوت إمكان الثبوت  
وعدم الامتناع .

(٤) قوله فكل وضع يوجب أه قيل لو أريد أن  
كل وضع يوجب أن لا يراد باللفظ معنى آخر أصلاً  
باعتبار هذا الوضع ولا باعتبار وضع آخر فذلك  
يوجب بطلان الاشتراك لاستلزامه صحة إرادة المعنيين  
باعتبار الوضعين ولو أريد أن كل وضع يوجب أن  
لا يراد معنى آخر باعتبار هذا الوضع وأن جاز إرادة  
المعنى الآخر باعتبار الوضع الآخر فلا يثبت المطلوب  
هو أن لا يجوز إرادة أكثر من معنى أصلاً باعتبار  
الوضع له ولا باعتبار وضع آخر ولا يستقيم قوله  
فاعتبار كل من الوضعين أه

(٥) قوله ويوجب أه قيل لو أريد أن الوضع بمعنى  
سواء كان له بدون معنى آخر وكان له مطلقاً عن أن  
يكون بدون الآخر أو معه يوجب ذلك لأن ذلك  
في الوجه الثاني فإن الوضع بمعنى مطلقاً كما يجوز  
بأن يكون المعنى تضمنياً ولو أريد أن الوضع بمعنى بدون  
معنى آخر يوجب ذلك فلا يجرى الدليل في الاحتمال  
الثالث وهو أن يكون الوضع بمعنى مطلقاً فلا يثبت المدعى  
بهذا الدليل على الوجه الأول والثالث كليهما .

(٦) قوله ومن عرف أه سبب وقوع اشتراك  
اللفظ بين المعنيين أنه موضوع لكل منهما بوضع  
آخر فإذا كان الوضع لمعنى مقتضياً لاختصاص  
اللفظ به فلا يجوز إرادة المعنى الآخر فيمتنع  
الاستعمال في الأكثر من معنى واحد .

(١) قوله اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك آه لا يفي ان هذا لم يذكر في هذا الفصل الى الان وليس يستقيم لان اللفظ اذا كان موضوعا لمجموع الامرين فالمنى واحد مركب ولا يكون هناك معنيان ليصح الاستعمال في المعنيين.

(٢) قوله ولا مجازا لاستلزامه الجمع آه الظاهر ان المراد بالمجاز ما لا يعنى الكتابة في اصطلاح اهل البيان وهي لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه كذا قال صاحب التلخيص وهو غير المجاز اذ لا بد فيه من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي ولذلك يستحيل الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما قلنا بذلك لقوله لاستلزام الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا امتناع في الجمع بين الحقيقة والكتابة كما يقال زيد طويل النجاد ويصح ان يراد آه طويل نجاهه وانه طويل قامته فحينئذ لا تبين حال الكتابة هل يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد بطريق الحقيقة والكتابة اولا والظاهر جواز الجمع بعدم المنع.

واحد بطريق الحقيقة والكتابة اولا والظاهر جواز الجمع بعدم المنع.

(٣) قوله يلزم ان يكون اللفظ آه يعنى اذا استعمل في احد المعنيين بطريق الحقيقة ثم استعمل في هذا الموضوع في الآخر بطريق المجاز يلزم ذلك واما اذا استعمل في كل منهما بطريق المجاز فاما يلزم الجمع بين المجازين وهذا ايضا باطل اذ لا بد من القرينة المعنية لخصوص معنى ومع ذلك لا يجوز ارادة غيره حقيقة او مجازا .

(٤) قوله فان قيل يصلون على النبي عليه السلام الآية آه اى ان قيل فكيف هذه الآية والصلوة من الله تعالى آه والمعنى ان قيل ان الصلوة في الآية مسندة الى ضمير الله تعالى والملائكة والصلوة من الله تعالى آه يعنى ان القاعدة المذكورة وهي ان المشترك لا يستعمل في اكثر من معنى واحد منقوضة بهذه الآية لانه قوله يصلون في معنى يرحم الله ويستغفر الملائكة بارادة معنى الصلوة والجواب ان الصلوة هناك بمعنى الرحمة ويصح اسنادها الى الملائكة لكتابتهم بالاستغفار كما انها من الله تعالى بطريق المغفرة واصابة الخيرات واثابة الحسنات اى بمعنى الاستغفار وهو من الله تعالى ارادة المغفرة والرحمة .

(٥) قوله لا اشتراك اى ليس لفظ الصلوة مشتركا بين المعنيين المتغايرين اللذين يكون احدهما من الله تعالى والآخر من الملائكة بل المعنى واحد بالتوجه يختلف اشخاصه بحسب المحال كالرحمة تكون من الله تعالى بالاكرام والانعام ومن الملك بالاستغفار ومن الاخير بالدعاء والشفاقة.

(٦) قوله فلا بد من اتحاد آه قديقال ان اتحاد الاقتداء انما يقتضى الاتحاد بين صلوة المقتدى وصلوة المقتدى به لان بين صلوة المقتدى بهما فلا يلزم ارادة المعنى الواحد في قوله تعالى يصلون ولو قيل ان المراد من قوله صلوا عليه معنى واحد يصدر من المؤمنين فهو اذا كان متحدا مع كل من صلوة الله تعالى والملائكة يلزم الاتحاد بين الصلوة من الجميع قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد المعنيين فيتحد احدهما مع صلوة الله تعالى والآخر مع صلوة الملائكة وعدم الاستعمال في الاكثر من الواحد اول الكلام.

(٧) قوله كسائر الصفات فانها يتحد نوعها ويختلف الاشخاص بحسب اختلاف المحال والا يلزم قيام العرض الواحد محلين مختلفين هف .

(٨) قوله لا بحسب الوضع الاختلاف بحسب الوضع ان يكون المعنيان المدلول عليهما باسم واحد بحيث وضع الاسم واحد بحسب وضع المحل منهما بوضع آخر ومن لوازم ذلك الاختلاف بحسب النوع فقل المراد ذلك .

(٩) قوله ليس من المتنازع فيه وهو اللفظ الواحد المشترك بين المعنيين الذى لا يستعمل في اكثر من الواحد عندنا ويستعمل عند البعض .

(١٠) قوله لانه لو قيل الخ قيل هذا انما يدل على انه لا يجوز ان يراد بالصلوة اولا الرحمة والاستغفار وثانيا الدعاء لاعلى انه لا يجوز ارادة الاولين اولا وثانيا فلوقيل ان الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون به يا ايها الذين آمنوا ارحموا واستغفروا له فلاركانة في الكلام في تاج المصادر اليهقى الركافة سست شدن .

اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع

ووضعه للمجموع منتفى اما على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا

مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق

المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازى معا وهذا لا يجوز

فان قيل يصلون على النبي الآية والصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك

لان سياق الكلام لا يجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف

باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى

ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد

او ردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل

متعدد لتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ صلى واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب

اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسدا لا لان يجوز في مثل هذه الصورة اى في

صورة تعدد الضمائر ايضا فتكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان في الآية لم يوجد

استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الآية لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى

وملائكته في الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل

ان الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له بآيها الذى امنوا ادعوا له .

من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازى

بالاستقلال وسيجى ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق \* فان قيل لم لا يجوز

ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض

على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة \* قلنا

سيجى ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض

فانه لا قائل بصحته على انه حينئذ يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف .

لكن

(٨) قوله لا بحسب الوضع الاختلاف بحسب الوضع ان يكون المعنيان المدلول عليهما باسم واحد بحيث وضع الاسم واحد بحسب وضع المحل منهما بوضع آخر ومن لوازم ذلك الاختلاف بحسب النوع فقل المراد ذلك .

(٩) قوله ليس من المتنازع فيه وهو اللفظ الواحد المشترك بين المعنيين الذى لا يستعمل في اكثر من الواحد عندنا ويستعمل عند البعض .

(١٠) قوله لانه لو قيل الخ قيل هذا انما يدل على انه لا يجوز ان يراد بالصلوة اولا الرحمة والاستغفار وثانيا الدعاء لاعلى انه لا يجوز ارادة الاولين اولا وثانيا فلوقيل ان الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون به يا ايها الذين آمنوا ارحموا واستغفروا له فلاركانة في الكلام في تاج المصادر اليهقى الركافة سست شدن .

لكن هذا الكلام في غاية الركاة فاعلم انه لا بد من اتعاده معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاتها بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله تعالى رحمة فقد اراد هذا المعنى لان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشترك من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام \* ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لان معناه مختلف وضعاً وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجرة والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل بجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم

(١) قوله اما الحقيقي فهو الدعاء ويجوز ان يقول ان الحقيقي هو المغفرة في الملائكة والمؤمنين واما في جانب الله تعالى فهو يطلب عن ذاته المغفرة بافاضة الرحمة وهو الرحمة في جانب الله تعالى ظاهر واما في الملائكة والمؤمنين فبطريق الاستغفار والدعاء (٢) قوله فقد اراد هذا المعنى اي اراد ان الرحمة لازم مع الصلوة والمراد في الآية اللازم فحينئذ يناسب قوله فيما بعد بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها (٣) قوله ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب اصل المحبة بلان الطبع وملازمة النفس ورقة القلب وهذا يتمتع في حق الله تعالى بعدم الطبع والنفس والقلب فيراد لازمها واما في جانب العبد فيمكن اعتبار الاصل فلا ضرورة في اعتبار اللازم . (٤) قوله ونحوها كالمغفرة وادخال الجنة والتنعم وايصال الثواب . (٥) قوله فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع بل من باب الاشتراك بحسب المفهوم . (٦) قوله حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم قال الله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجال والشجر والدواب وكثير من الناس الآية في تاج المصادر السجود سر برزمن نهادن وفروتنى كردن الانقياد تن دادن فالسجود ليس مشتركاً بين وضع الجبهة والانقياد فليس الاستعمال فيهما من استعمال المشترك في اكثر من الواحد من معانيه بل من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز فلا يصح تمسك القائلين بجواز ارادة الاكثر من الواحد من معاني المشترك منه بهذه الآية حيث اراد بالسجود الوضع والانقياد . (٧) قوله يراد به الانقياد لعل المراد الانقياد الجليل لا الاختيارى لانعدامه في الشجر والجال والنجوم . (٨) قوله لا وضع الجبهة على الارض هذا في غير الدواب واما فيها فيمكن ارادة وضع الجبهة (٩) قوله فان قوله تعالى وكثير من الناس آه وايضا قوله تعالى وكثير حق عليه العذاب يدل على ذلك فمعناه على ما هو المناسب للسوق وكثير حق عليه العذاب بترك السجود .

قوله لكن هذا الكلام في غاية الركاة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالمحمل والتحرير على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلى فاقروا القرآن \* وفيه نظر لان ركاة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انه يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا فكذلك المراد ههنا ان الله تعالى يرحم النبي ويوصل اليه من الخير مما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأتوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه فكان كلاما حسنا قوله ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة يلزم الاشتراك قوله وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتعاده معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجوز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي والمجازي

(١) قوله ان الانقياد شامل اه قيل ليس المراد بالانقياد الجبلي الذي يوجد في الجمادات وجميع الناس بل المراد عدم اظهار المخالفة وعدم الاتيان بالمعاصي وهذا لم يوجد في بعض الناس وان كان يعم النجوم والجبال والاشجار والدواب . (٢) قوله لم يسمهم الانقياد اصلا اى لا اعتقاداً ولا عملاً واما المؤمنون فهم متقادون بحسب الاعتقاد وهذا مبنى على ان المراد بالانقياد ما ذكرنا . (٣) قوله وضع الرأس على الارض لا يبعد ان يكون المراد بالرأس اعلى الشئ من الاجزاء فحينئذ يكون السجود في المعنى المجازى الوجود في جميع ما ذكر في الآية فاعلى الاجزاء موجود في الكل وان انعدم في البعض العضو المخصوصة المسمى

بالرأس ولكن يعدم في بعض الناس ولو اريد العضو المخصوص على اعتبار الحقيقة فسجود السهو في غير ما له ذلك العضو مبنى على انه يتناق في ذلك كما يتناق اللسان في الجمادات للتسييح وفي الجوارح والاعضاء للشهادة .

(٤) قوله الا ان من يحكم باستحالة التسييح قيل بينهما فرق اذ التسييح صوت مقارن للحروف والكلمات فذلك لا يستدعي العضو المخصوص من النعم واللسان وسائر مخارج الحروف بوجوده في بعض الجمادات بحكم المشاهدة كصداء الجبل والبناء الرفيع بعد صوتك فيها واما وضع الرأس فلا يتصور بدون الرأس وهو العضو المخصوص ..... يحتم على افواههم وتسمية الآية عكس مع آثار الاعمال مبنى على ذلك .

(٥) قوله ولكن لا تفقهون اه قال الله تعالى فضلنا الآيات لتقوم بفقهون فهذا ايضا مما يتسمك به الخصم ..... ومن فيهن وان من شئ الا فباختار العقل او حقيقة التسييح على وحدانيته تعالى والجواب ان المراد في ..... المراد في الكل حقيقة التسييح وهي من في الجماد

ان المراد اه للخصم ان يقول فليكن الحقيقة مراد الاضافة الى ضمير يعم فلا يلزم ثبوت حقيقة التسييح في الجماد ..... عليه ثبوت حقيقة السجود فيها ثم قيل كيف يختص ذلك والتسييح يدرك الحس لا من غير استعمال الظاهر والفقه للادراك الحاصل بالنظر كما يدل عليه كلام يضاوى في قوله تعالى قد فضلنا الآيات لتقوم بفقهون ..... لا يلىق بهذا لان دلالة السموات والارض على الصانع ووحدانيته امر معلوم للعقل فلامعنى لنفى العلم بها عنهم وانما يصح نفي العلم بحقيقة التسييح ونلفظ الخطاب في لفظ لا يفقهون دليل على ان ليس المراد خصوص الكفار فلانهم وان المقصد نفي عن الكفار وهم جهال لا يعرفون الدلالة في لفظ قوله لا يفقهون فعلم ان وضع الرأس اى من جهة جانب الجبهة فانه هو حقيقة السجود وقوله خضوعا متعلق بقوله الله او بالرأس

اسم لمجموع مباحث يذكر الى التقسم الثالث اقسام النظم الجامعة باعتبار المعنى يدل على اعتبار العدم ..... ذلك الاستعمال وبعد تسليم الحال المذكورة في التعاريف فنسبة ..... دلالة ظاهرة على تقدم هذا المقيد على المقيد المذكور ما لم تحل على ما سياتى خارج استعماله في غير ما وضع له وان كان

اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكرنا ان الانقياد شامل بجميع الناس باطل لان الكفار لاسيما المتكبرين منهم لم يسمهم الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالة من الجمادات الا ان من يحكم باستحالة التسييح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسييح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسييحهم يحق ان المراد هو حقيقة التسييح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يلىق بهذا فعلم ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا يفكره الا منكر خوارق العادات .

قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امثال او امر التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذلك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة وامثال التكليف فالظاهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اى ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله لجميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لاوضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولوسلم فائبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرها مشكل ولو سلم ففى مثل هذا الامر الحفى لا يناسب ان يقال المتر قوله ولا يحكم باستحالة فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالة من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشى بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسييح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روى عن الحصى والجنج وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسييح فان اكثر المفسرين على انه مأول بالدلالة على الالهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسييح فممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب لحقيقة التسييح لا يسمعون .

التقسيم

وضعا في الوضع فتقدم الشئ على نفسه محال قيل لو اريد الموضوع له خاصا او لكل امر كذا وكذا فيما كان عاما . تعريف الحقيقة التكررة في سياق النفي بالنسبة الى معنى العموم فالوضع فيها معنى العموم وضع نوعي كما ذكر في التلويح في صدر التقسيم الاول ولو اريد الاعم من الوضع النوعي وهو ما يكون في ضمن الاصل الكلبي كما يقال كل لفظ على وزن افعل وليس فيه لوان ولا عيب فهو موضوع للموصوف بالزيادة في الفعل فيدخل كل مجاز في تعريف الحقيقة فالمجاز موضوع بالوضع النوعي كما يقال كل لفظ هجر عن اصل معناه بسبب صارف فهو موضوع كما يلابسه .

(١) قوله يشمل الوضع اللغوي هذا الشمول بطريق  
البدل اى فوضع له بالوضع اللغوي والشرعى آه  
ولو ارد الشمول على الاجتماع كان المعنى فيما وضع له  
بالاوضاع الاربعة فلا يصدق التعريف الاعلى الحقيقة  
المطابقة التي هي حقيقة بحسب اللغة والشرع والعرف  
والاصطلاح لالحقيقة المقيدة كاللغوية والشرعية .  
(٢) قوله فاللفظ حقيقة اما من حق بحق بضم  
العين في المضارع في تاج المصادر البيهقي في هذا الباب  
الحق زيدك كسى شذن وغلبه كرددن فاللفظ الاستعمل  
فيما وضع له غالب على المستعمل في غيره واقرب  
الى الطبع ومعناه اقرب الى الفهم واما من حق بحق  
بكسر هاء فيه في تاج المصادر في الباب الثاني الحق واجب  
شذن وسزاوار شذن فهذا اللفظ واجب على المتكلم  
حقيق بان يكون الافادة به .

(٣) قوله اى بالحقيقة التي يكون اه حثية اللفظ التي  
يكون الوضع بها كونه لغويا او شرعيا فكانه قيل  
ان اللفظ حقيقة باعتبار الكون لغويا مثلا والظاهر ان  
يقول اى بحسب ما يكون الوضع فيه اى بحسب اللغة  
او نحو ذلك .

(٤) قوله اما مجاز اذا الفرق بين المجاز والخطأ  
ان المجاز يكون عن قصد اعلانية بخلاف الخطأ  
والمراد بالعوام من لم يعرفوا بالاصطلاح .

(٥) قوله علاقة في المهدب العلاقة بفتح العين  
دوستى وبكسرهما دوال ودال دستة شمشير  
فيجوز ههنا الفتح او العكس والمراد المناسبة  
والاتصال .

التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيه اوضع له يشمل الوضع اللغوي  
والشرعى والعرفى والاصطلاحى فاللفظ حقيقة اى بالحقيقة التي يكون الوضع بتلك الحقيقة  
فالمقول الشرعى يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من  
حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى  
اما مجازا واما على انه من خطاء العوام وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز اى وان  
استعمل في غير ما وضع له بحيثية ماسوا<sup>٢</sup> كان من حيث اللغة وانجرها فمجاز بالحيثية التي  
يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعى مجاز

قوله التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى  
فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القابون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما اوضع  
له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والافمر تجل  
وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلاعلاقة وضع جديد فيكون اللفظ  
مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا  
الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر  
في المجاز والمر تجل بل قد يكون منقولنا نعم لانه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود  
العلاقة وكان ذلك يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال للعلاقة  
لا يوجب عدم العلاقة فالمر تجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول  
قلنا لماتعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو  
وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولنا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي  
المنقول وجودها لكن لاصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى \*  
ثم قيد الاستعمال لابد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال  
بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا  
عن الخطأ مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد\* والمراد بوضع  
اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اى يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك  
فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعى  
والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصلوات من العلماء وغيرهم فوضع عرفى خاص ويسمى  
اصطلاحيا والافوضع عرفى عام وقد غلب العرفى عند الاطلاق على العرفى العام فالمعتبر  
في الحقيقة هو الوضع بشى<sup>٤</sup> من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط  
في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا  
لمعناه في شى<sup>٥</sup> من الاوضاع فان اتى في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع  
الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والافهى حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان  
كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا  
بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي  
بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المتخصصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ لراحد  
بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما

في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين اولاً للعلاقة <sup>٣</sup> فمرتجل وهو حقيقة ايضا لوضع الجديك فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له للعلاقة يكون <sup>٣</sup> وضعاً جديداً فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني .

ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة ماسيحي\* ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى اوعلى اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون مجازاً لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الحواص فان قيل لابد في التعريفين تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازاً عن انتقاضهما جميعاً ومنعاً فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوعه في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوعه في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوعه في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملاً فيما هو من افراد الموضوعه ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغته مع كونه مستعملاً في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية مأخوذة في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيراً ما يحنق من اللفظ لوضوحه خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوعه والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوعه وحيثك لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعاً لا يكون من حيث انه موضوعه ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوعه وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازاً الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوعه ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوعه لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوعه احترازاً عنها قلنا سيحيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوعه لكن لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوعه ينافي ارادة الموضوعه واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوعه حقيقة والافمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لالمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب اوصفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لالمعنى فيكون مستعملاً في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لاننا نقول لانسلم انه مستعمل لالمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر واضح على ان الاستعمال للمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوعه بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوعه او غيره طلب دلالة عليه و ارادته منه ف مجرد الذكر لا يكون استعمالاً ولو سلم فلا يصح ههنا لا اشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوعه فكيف في عبارة من جمع بين الامرين .

(١) قوله في المعنى الاول وهذا يجوز ان يكون معنى لغوياً او عرفياً او اصطلاحياً ولا دليل على بطلان ان يكون نقل الشرع عين الاصطلاح الخاص فحينئذ قوله وفي المعنى الثاني من حيث اللغة اي من حيث اللغة مثلاً .  
(٢) قوله فاللفظ الواحد كالصلوة حقيقة في الدعاء من وجه انه مستعمل في اللغة مجاز فيه من حيث انه مستعمل في الشرع ومجاز في الاركان المخصوصة من جهة اللغة وحقيقة فيها من جهة الشرع . (٣) قوله فمرتجل في تاج المصادر الارتجال اي انديشه يسير خطبه وشعر وآتجه بدان ماندگفتن فاللفظ المستعمل في معنى بدون وضع له وبدون مناسبة للموضوع له يكون مستعملاً فيه لاعتنا تأمل وتفكر ويجوز ان يكون الارتجال بمعنى الانتقال راجلاً فاللفظ اذا انتقل من معنى الى معنى عن مناسبة يكون راجلاً عليها واذا لم يكن عن مناسبة يكون راجلاً فهو في مثل الارتجال ثم تعريف حقيقة المرتجل يصدق على صورتين ما اذا استعمل اللفظ الموضوع لمعنى في غيره لالمناسبة بينهما وما اذا استعمل اللفظ المهمل الغير الموضوع لمعنى اصلاً في معنى فانه مستعمل في غير ما وضع له للعلاقة .

(٤) قوله فاستعمال اللفظ فان قيل ما الفرق بين المجاز والمرتجل يكون الاستعمال في احدهما وضماً ثانياً دون الآخر قلنا جهة الاستعمال امران الوضع والمناسبة فاذا انعدم المناسبة يضطر الى اعتبار الوضع بخلاف ما اذا وجدت .  
(٥) قوله فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني والاولى ان يقال في المعنى المستعمل فيه يتناول الصورتين المذكورتين من قبل .

وأما المنقول فمئة ماغلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اى حقيقة في الثاني مجاز في الاول من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومئة ماغلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالعادة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لسكن اذا خصت به اى خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اى المعنى الاول وهو ما يذب على الارض صارت مجازا اذا اريد بها غير ما وضعت له وهو ما يذب على الارض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كأنها موضوعة ابتداء لأنها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت اسماله فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يذب على الارض ليس لصحة اطلاقه اى المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التى يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى الاول ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا لصحة اطلاقه اى المنقول على المعنى الثاني وهو ما يذب مع خصوصية الفرس كما في المجاز فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ

قول له واما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والافنى الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبنى على تمييز الاقسام بالحقيقة والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ماغلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهة فيقول منقول شرعى وعرفى واصطلاحى فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعه الى لغوى وشرعى وعرفى واصطلاحى ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوى من معنى عرفى او اصطلاحى مثلا او غير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوى وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لنى الاربعة خاصة وهى في الاصل لما يذب على الارض فاطلاق اللفظ على ماهو من اراد المعنى الثاني اعنى المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعنى المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يذب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربعة فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة

(١) قوله واما المنقول المنقول من معنى الى آخر يجوز ان يكون نقله لمناسبة بينهما ولا يكون لمناسبة فهو حقيقة في المعنى الاول مجاز في الثاني على تقدير الاول ومرتجل على تقدير الثاني فلا مبانة بينه وبينها. (٢) قوله فمئة ماغلب آه كل منقول لابد ان يكون استعماله في المعنى الاول متروكا كذا في الشمسية ففي الكل لابد من غلبة الاستعمال في المعنى الثاني حتى يهجر الاول فالفرق بين القسمين ان المعنى الثاني ليس من افراد الاول في الاول ومنها في الثاني. (٣) قوله للموضوع له الاول امامتعلق بالقلبة اى غلبة الاستعمال في المعنى المجازي لمناسبة للمعنى الاول او بالمقدر اى في معنى مجازي مناسب للموضوع له الاول والا فلا معنى لاضافة المعنى الى المعنى وانما يضاف الى اللفظ ويجوز ان يكون المعنى معنى مجازي كان مجازيته للموضوع له الاول اى بوضع اللفظ الاول (٤) قوله حتى هجر الاول اى قطع الاول عن اللفظ وفصل عنه. (٥) قوله حتى هجر الباقي والاحوط هجر الاول لان الاستعمال في الاول على ثلثة وجوه ان يراد نفس الجنس وان يراد الاستعمل فيه بالنقل لا لخصوصه بل لانه فرد من المسمى وان يراد الباقي لا لخصوصه والنقل لابد فيه من هجران الجميع وما ذكرنا يدل على هجران الكل بخلاف ما قال. (٦) قوله اذا خصت به تذكير الضمير الراجع الى الفرس لانه يستوى فيه التذكير والتأنيث في المذهب الفرس اسب نروماده يكسان وبودو المعنى اذا اطلق الدابة على الفرس بخصوصية فيه مع رعاية المناسبة لالانه من افراد المعنى الاول كان الدابة مجازا (٧) قوله وهو ما يذب على الارض في تاج المصادر فيما كان الماضى على فعل بفتح العين والمضارع بفعل بكسر العين الديق نرمفت وهذا غير معتبر في الدابة بحسب اصل اللغة حيث يطلق على كل ما يتحرك وان لم يتقل من مكان الى مكان آخر صح او كان الانتقال غير ايزن فاولى ان يقال وهو ما يتحرك. (٨) قوله صارت كأنها لفظ كان وهى تدل على عدم القطع ليست في موضعها لان الدابة في المعنى العرفى حقيقة قطعاً فيكون موضوعاً له ابتداء كسائر الحقايق. (٩) قوله لم يراع المعنى الاول اى ليس الاطلاق على الفرس بناء على انه فرد من المعنى الاول ولا بناء على انه من ملاسات المعنى الاول. (١٠) قوله اعتبار المعنى الاول فيه اى في لفظ الدابة اوى في النقل اوى في الفرس. (١١) قوله انما يعتبر المعنى اقل هذا الكلام يدل على الحصر ولا حصر فان المعنى قد يعتبر في الحقيقة ليصح الاطلاق على نفس ذلك المعنى كالعالم واسم الجنس يراد به نفس الماهية دون الافراد.



(١) قوله على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى جعل المصنف المجاز على القسمين احدهما ما يحصل المعنى الحقيقي للمستعمل فيه بالقوة او بالفعل في غير موضع له اللفظ للحصول فيه والثاني ما لا يحصل اصلا فهذا لابد ان يراد به لازم المعنى الوضعي في الدهن ففي القسم الاول اعتبار معنى الاول ليس ليصح الاطلاق على ما يوجد فيه اللازم وهو فرد المعنى المجازي الذي هو لازم للمعنى الوضعي فالظاهر ان يقال على كل ما يلازم ذلك المعنى .

(٢) قوله بل لترجيح هذا الاسم آه وفي جواز ان يكون النقل لاعن المناسبة يجوز ان يقال على رآيه بل لترجيح المعنى المراد على غيره في تخصيصه بالاسم المنقول فهذا يدل على اولوية المعنى المناسب بالاسم المبني عن جواز النقل الى المعنى الغير المناسب .

(٣) قوله فعلم بهذا آه اذا جعل المناسبة للمعنى المخصوص سببا لاولوية اسم في تخصيصه بالمعنى الثاني فهذا انما يدل على جواز التغيير باسم آخر بدون المناسبة بذلك المعنى فذلك اما باعتبار المناسبة لمعنى آخر بدون المناسبة بذلك المعنى فذلك اما باعتبار المناسبة لمعنى آخر مدلول عليه بهذا الاسم الآخر واما بلا اعتبار مناسبة فلا يعلم اما باعتبار المناسبة بمعنى آخر مدلول عليه بهذا الاسم فلا يعلم من هذا مقال وانما يعلم ذلك من ان يجعل سبب الاولوية المناسبة بمعنى ما .

(٤) قوله كالجدار قبل يجوز اشتقاقه من الجدارة في تاج المصادر الجدارة من سوار شدن فوضع الحائط حوال الزرع لمحافظة عن الدواب جدير اولي بحال الانسان فسمى الحائط جدارا او الحائط والحجر يجوز اشتقاقه من الحجر بسكون الجيم وهو المنع فان المسمى يمنع عن ان يفاد فيه الشيء وبمنعه عن ذلك .

(٥) قوله كالتارورة اسم لازجاج لما يقرر الماء في تاج المصادر البيهقي الخمر خير ما يندر آرد كردن وشرم داشتن وبوشیدن وكواهر الخمر يتهان شدن فالخمر اسم للشراب المخصوص بجوز اشتقاقه من ذلك فالعق يختص بسببه ويوجب الشرب ان يعمل مايسو الناس فيعد ذلك تسخر ان يجالسهم ويكالمهم .

(٦) قوله والايلمز ان يسمى الدن آه قيل لو فرضنا ان اعتبار المعنى الاول لصحة الاطلاق انما يلزم صحة اطلاق فارورة على الدن اذا وقع التسمية لا وقوع الاطلاق وانما يلزم وقوع الاطلاق اذا فرضنا ان الاعتبار لاصل الاطلاق ولا شك في ان اطلاق الفارورة على الدن ان وقع كان صحيحا فليس اللازم باطلا .

(٧) قوله لا يجزى القياس في اللغة القياس في اللغة على وجهين احدهما ان يقال ان هذا اللفظ معناه ذلك لانه مثل ذلك اللفظ وكان معنى ذلك اياه فكذا معنى هذا فيقال ضرب ونحوه لماضي لانه مثل نصر ويقال كاتب لمن يصدر عنه مبدأ الاشتقاق لانه مثل ضارب لمن يصدر عنه الضرب ولا شك ان هذا القياس صحيح جار في اللغة والثاني ان يقال هذا المعنى معنى ذلك اللفظ لانه مثل معنى كذا في المناسبة لمعنى مبدأ اشتقاق ذلك اللفظ فكذا معناه فكذا هذا وهذا هو المراد فيما يحكم بعدم جريان القياس في اللغة .

على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم على غيره اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الواضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالتارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لالصحة الاطلاق والايلمز ان يسمى الدن فارورة فلهذا السر لا يجزى القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر بمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليست مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية لوضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسباً له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تنزل اقدام من سوغ القياس في اللغة الا لفتلة عنه

في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف وما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعنى المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعنى المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعنى الحقيقي لتعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعنى المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم للمعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له اولما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كافي في ذلك وايضا يلزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني ليلزم ما ذكرتم بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى فان وضع لفظ الدابة لنوات الاربع اولي وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعى في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز .

فيطلق

(٨) قوله سائر الاشربة خمر والظاهر ان يقال سائر المسكرات . (٩) قوله بمعنى مخامرة العقل في تاج المصادر المخامرة سجين وبنهان شدن وما لازم شدن بجأى فالعقل بسبب السكر يختلط مع الوهم يمتطي تحت الشهوة والغفلة يسكن عن الحركة لادراك المهمات . (١٠) قوله من اقدام سوغ من باب فقد صفت قلوبكمما او على ارادة الجمع اي اقدام جماعة سوغوا القياس .

(١) قوله فيطلق الاسماء تفرغ على قوله كذا في المجاز حيث يدل على ان اعتبار المعنى الاول في المجاز بصحة الاطلاق على المعنى المجازي فنكل ما يوجد فيه المناسبة يصح الاطلاق عليه مجازا واما قوله بخلاف الدابة فتفرغ على قوله ولا بصحة الاطلاق على المعنى الثاني فاذا لم يكن اعتبار المعنى الاول في المنقول بصحة الاطلاق على المعنى الثاني بطريق النقل يلزم ان لا يصح اطلاق الدابة بطريق النقل على الابل والبغل واما بطريق المجاز فيصح الاطلاق على الكل قطعا ثم قيل ان الفرق بين الاسد والدابة غير سديد لان الاسد لو اريد انه يصح اطلاقه على كل رجل شجاع بعد اعتبار التجوز في زيد الشجاع مثلا بذلك الاعتبار فليس الامر كذلك ولو اريد انه يصح الاطلاق مجازا من غير التجوز المذكور فكذلك يصح اطلاق الدابة على البغل والحمار بطريق النقل عن غير اعتبار النقل الى الفرس .

(٢) قوله على كل ما يوجد فيه لازم اذ قد مر ان لازم المعنى الاول هو المعنى الثاني فما يوجد فيه اللازم هو افراد المعنى الثاني والمراد باللازم المناسب سواء كان من اوصاف الاول نحو كل فرعون موسى او لا وسواء كان لازما للاول كما في اطلاق الكل على الجزء كما في ذكر الجمع واردة الواحدة نحو قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس الآتية وقوله تعالى انا اعطينا كالكور او منفكا عنه في الجملة كاطلاق الاسد على زيد واطلاق الوادي على ماء فيه نحو سؤال الوادي (٣) قوله على كل دعا والاضطر ان يقال على كل ما يشتمل على الدعاء .

(٤) قوله ويشب ايضا عطف على قوله فظهر ان اعتبار آه يعني كما ثبت مما ذكر في المنقول ان اعتبار المعنى الاول كذلك ثبت ان الحقيقة له فقد ذكر ان المنقول وهو بعد النقل قليل الاستعمال في المعنى الحقيقية بحسب اللغة مجاز في الاول وحقيقة في الثاني وهو مجاز لغة كثيرا الاستعمال فيه فيفهم من ان الحقيقة لغة الاستعمال يكون مجازا او المجاز لكثرة الاستعمال يكون حقيقة .

(٥) قوله ثم كل واحد من الحقيقة او بالنسبة بين كل من الحقيقة والمجاز وبين كل من الصريح والكناية عموم من وجه لكن يرد ان تعريف الكناية لا يصدق على شيء من افراد الحقيقة لان كل حقيقة في نفسه لا تستمر منه المراد واما الاستمرار القريبة الصادقة عن المعنى الحقيقي وعند عدمها لا يتبادر الذهن الى اللغة على ما يقتضيه الوضع وايضا تعريف الصريح لا يطابق فردا من المجاز فنكل مجاز في نفسه يستمر المراد منه واما ما يصح بالقرينة العينية بعد القرينة الصارفة عن الحقيقة والجواب ان الضمير في نفسه يرجع الى الكلام المذكور فيه الحقيقة او المجاز وهو مفهوم التزاما والحقيقة وان كان في نفسه ظاهر المراد لكن الكلام المشتمل عليهما قد يتضمن القرينة الصارفة ثم يشين المراد بالامر الخارج عن ذلك الكلام فيكون باعتبار نفس الكلام مستمر المراد .

فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة اي لما علم 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 فيصح اطلاق الاسد على ككل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء ويثبت ايضا ان

الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستمر المراد فصريح والافكانية

فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي ككناية والمجاز

الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب ككناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين

هما قسما للحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما للمجاز صريح وكناية

### في المعنى المجازي

قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استمر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجهول في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متميزة بالحديث والاعتبارات دون الحقيقة والذات \* وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللفظ او الانكشاف وان كان خفيا في اللفظ احترارا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكاثر \* واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزومه اي لفظ استعمال في عناء الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصديق والكذب بل ينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ويرجع الصديق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحتم المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على

١ وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له أي بمعناه الموضوع له

٢ وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل

النجد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجد طويل القامة

٣ فطول القامة ملزوم لطول النجد بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فيتنافي

ارادة الموضوع له .

العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايةات عند المحققين من غير لزوم كناية لان

استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالة عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه \* وحيث

لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى

الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقريته

مازاة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى

الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الالهانة والسخط وان

الغطر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه

الغطر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجمل كونه الكناية من قبيل الحقيقة

صريح في المفتاح وغيره \* فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد

معناها ومعه او غير معناها وحك او منهاها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني

المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا

لهما \* قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقريته جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه

عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان بالتصريح وعدمه

لا يقال فاذا اريد بالكناية معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذا لمعنى

له الارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لاننا نقرول الممتنع انما هو ارادتهما بالنات وفي

الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز

فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد به قصدا وبالنيات ادلا معنى لاستعمال اللفظ

في غير معناه لينتقل منه الى معناه فيتنافي ارادة الموضوع له لان ارادته لا يكون للانتقال الى

المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالنات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالنات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك .

(١) قوله وعند علماء البيان ان هذا يوافق ما نقل عن السكاكي ان الكناية ما يكون الانتقال فيه من اللازم الى الملزوم وقال صاحب التلخيص انها لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه فعلى ما قال المصنف لا يبد في الكناية من الانتقال الى اصل المعنى ثم الى ملزومه ولا يلزم ان يكون المراد لازما لاصل المعنى على ما قال صاحب التلخيص ولا بدان يكون المراد لازما للمعنى ولا يلزم ان يكون ملزوما له .

(٢) قوله اي للمعنى الموضوع له والاولى ان يقال بمعناه المتبادر فيتناول ما اذا قصد بمعنى اللفظ المجازي المشهور معنى ثان ملزوم له فانه ايضا من الكناية .

(٣) قوله وهي لا تنافي آه اي الكناية من حيث انها اريد بها ملزوم الموضوع له لا تنافي ارادة الموضوع له ايضا والضمير ارجع الى قصد المعنى الثاني بتأويل ارادته .

(٤) قوله فانها استعملت فيه ام فيه نظر لان الكناية عند اهل البيان قد لا يستعمل في اصل المعنى قال العلامة في شرح التلخيص الكناية كثيرا ينلو عن ارادة المعنى الحقيقي للقطع لصحة قولنا فلان طويل النجد وجبال الكلب كنايةتان عن الجود ومهزول الفصيل وان لم يكن له به نجد ولا كلب ولا فصيل .

(٥) قوله فطول القامة ملزوم لطويل النجد واعترض بان لازم الشيء ما يمتنع انفكاكه عنه وطويل القامة قد لا يكون له نجد ولو كان لا يلزم ان يكون طويلا فلا لزوم واجب بان المراد بالاراد الاجتماع والاتصال وباللازم ما يكون وجوده على سبيل التبعية ولا شك ان طول القامة موجود ولا يوجد بتبعية طول النجد .

(٦) قوله فيتنافي ارادة الموضوع له وان قيل ان الاستعمال في غير ما وضع له لا يوجب عدم ارادة الموضوع له فلم لا يجوز ارادة المعنيين معا قلنا ان المشترك مع انه موضوع للمعنيين لا يجوز الجمع بينهما فاللفظ الذي يكون موضوعا لاحد المعنيين وغير موضوع الاخر اولى بان لا يجمع بينهما وان قلت ان اللفظ قد يستعمل بطريق عموم المجاز في غير موضوع له ويراد الموضوع له في ضمن ذلك فلا منافاة كما يقال لكل فرعون موسى قنا هذا مما لا كلام فيه وانما الكلام في ان يراد الموضوع له قصدا لا يجمع استعمال اللفظ في غيره .

ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفها واما في الجملة فان نسب المتكلم  
 الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية فيه وان نسب الى غيره لملازمة بين الفعل  
 والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم  
 ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل  
 عنده حتى لو قال الموحّد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو  
 الله تعالى وان قال الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده  
 فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس بفاعل في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال  
 رجل جاءني زيد نفسه مريداً معناه الحقيقي والحال انه لم يجيء فكلامه حقيقة مع انه كاذب  
 فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب.

قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك  
 وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المصنف الى  
 انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الأكثر دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية  
 والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلهذا  
 اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو  
 فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل  
 الى غيره ما هو فاعل عند المتكلم لملازمة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما  
 بين الانبات والربيع من الملازمة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه  
 من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى  
 ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كما تسمى وسواء صدر عنه  
 باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة  
 ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط فلو قال  
 الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل  
 اللهم الا ان يقال المراد عند المتكلم او السامع وقد احتزبه عن الفاعل في اللفظ فان  
 المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون  
 الفعل حاصله في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق ليخرج الاقوال الكاذبة التي لا يطابق  
 الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجيء لانه لم يوصف بالمجئ  
 لا في الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار  
 الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصله عند المتكلم في الظاهر فيشمل  
 نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبة صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير  
 في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل  
 افعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية  
 لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل  
 فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأويل  
 ويكون لملازمة احترازا عن مثل انبت الحريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز  
 لان الغير لابد ان يكون من ملازمات الفعل .

(١) قوله ثم كل من الحقيقة او هذا القسم لكل  
 من الحقيقة والمجاز الى ما هو لغوي وعقلي فالحقيقة  
 والمجاز ان كانا لفظين فهما لغويان وان كانا نسبة  
 بين امرين فهما عقليان فقوله اما في المفرد فلا يخلو  
 عن تسماع فالمراد بالمفرد اللفظ اي اما في ذلك  
 النوع ومن جملة ما امر به يكون في الجملة وهو  
 الاسناد ثم الحقيقة والمجاز اللغويان اما مفردان نحو  
 جاءني زيد وجاءني اسد يرمى واما مركبان نحو  
 زيد قائم وقولك للمتروك في امراني اراك تقدم رجلا  
 وتؤخر اخرى ونحو قول الشاعر هو اي مع الركب  
 اليمانين مصعد فاللفظ موضوع للاخبار اريد  
 به انشاء التحسر والتحنن .

(٢) قوله الى ما هو فاعل والاشمل ان يقال الى  
 ما هو منسوب اليه فانه يتناول سائر متعلقات الفعل  
 اذا الحقيقة والمجاز يجري في جميع النسب سواء  
 كانت النسبة الى الفاعل او المفعول به او الظرف  
 فكل من النسب ان كانت نسبة الى المنسوب اليه  
 يكون حقيقة وان كانت الى غيره يكون مجازا .  
 (٣) قوله عنده قيل هذا القيد يوجب انتقاض  
 التعريف بمثل قولنا انبت الربيع البقل اذا صدر عن  
 الدهري فانه حقيقة وليس اسناده الى ما هو فاعل  
 عند المتكلم والجواب ان هذا تعريف لما هو حقيقة  
 عند المتكلم والمذكور ليس كذلك .

(٤) قوله انبت الربيع البقل في المذهب البقل  
 ترمه الربيع بهارگاه وباران بهاري والمناسب  
 للدهري هو المعنى الاول .

(٥) قوله اعلم ان بعض العلماء يقول اكثر العلماء  
 ان الحقيقة العقلية هو اسناد الفعل الى ما هو في الواقع  
 والمجاز العقلي هو اسناده الى غير ما هو له من ملازمات  
 الفعل في الواقع ويمكن ان يقال ان الحقيقة عند كل  
 احد اسناد الفعل الى ما هو له عنده والمجاز عنده هو  
 الاسناد الى غير ما هو له عنده فكثيرا ما يكون  
 الحقيقة عند رجل مجاز عند الآخر .

(٦) قوله في العقل اشارة الى ان الدهرية ليسوا  
 بعقلاء اذ حكمهم يكون الدهر صانعا محض وهم باطل .

(٧) قوله جاءني زيد نفسه التأكيّد لدفع توهم  
 التجوز بان المراد بزيد بعض خدامه فيكون  
 الكلام كاذبا لعدم مجيء زيد وان جاء بعض خدامه .

(٨) قوله مريداً معناه الضمير الى المجيء او الى  
 قوله جاءني زيد فمعناه الحقيقي اسناد المجيء الحقيقي  
 الى نفس زيد من غير اعتبار تأويل .

(٩) قوله مع انه كاذب الضمير راجع انما الى الكلام  
 او المتكلم .

فصل هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في السكتب غير مضبوطة  
 لكنى اوردتها على سبيل المحصر والتقسيم العقلي اذا اطلقت لفظا على مسمى هذا يشمل<sup>٣</sup>  
 اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي  
 ان يقول فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده  
 وهو انواع المجازات فقال واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له اى لذلك<sup>٤</sup>  
المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او اعتبار ما يؤول المراد ببعض<sup>٥</sup>  
الازمان الزمان

قوله فصل قد سبق لا بد في المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى  
 الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقى ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن  
 الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة و اراد بالمجاورة  
 ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود  
 او العقل او الخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة  
 والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصل  
 بالفعل للمعنى المجازى في بعض الازمان خاصة او لان المعنى الاول ان تقدم ذلك الزمان  
 على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو  
 كان حاصل في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثانى ان كان  
 حاصله بالقوة فهو الاستعداد والافان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا  
 علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد النهن وهو المقابلة او منضمها الى الخارج وحينئذ  
 ان كان احدهما جزء الآخر فهو الجزئية والكلية والافان كان اللزوم صفة للملزم وهو الوصفية  
 اعنى المشابهة والافاللزوم اما ان يكون احدهما حاصل في الآخر فهو الحالية والمعلية  
 او سببها وهو السببية والمسببية او شرطها وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم  
 عرفي لاحصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين الفنى والاثبات بانه اذا لم يكن اللزوم  
 صفة للملزم فان كان احدهما حاصل في الآخر فهو الحلول والافان كان سببها فهو السببية  
 والافهو الشرطية ورد المنع على الآخر وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث  
 قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى  
 ومن حيث يعصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس  
 المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال  
 انه معناه فلما قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التفكير لئلا يتوهم ان  
 المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر قوله في بعض الازمان  
 اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازى  
 في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اى زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول  
 اليه حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والالكان  
 المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا  
 امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اى زمان ايقاع  
 النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلنا وعصرت خمرا مجاز وان صار  
 المسمى في زمان الاخبار قتيلنا وخمرا حقيقة وكذا في مثل واتوا اليقانى اموالهم وقت البلوغ

(١) قوله غير مضبوط لعل المراد بالضبط  
 المذكور في ضمن التقسيم الدائر بين النفي والاثبات  
 فلا يتأخر المحصر في عدد اذا لم يكن بطريق التقسيم  
 المذكور.

(٢) قوله لكنى اوردتها حصرها المصنف  
 في ثمانية حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان غير  
 ما يقتضيه وضع اللفظ واستعداد ذلك الحصول  
 واللزوم الذهني المحض والجزئية والكلية والحالية  
 والمعلية والسببية والمسببية والشرطية والمشروطية  
 وكون المسمى صفة لاصل المعنى ولكن كون ذلك  
 المحصر عقليا محل نظر لانا اذا فرضنا عدم سماع  
 من تلك الاقسام لا يلزم وجود الثاني والمحصر العقلي  
 لا بد ان يكون كذلك.

(٣) قوله على مسمى اى ما يراد باللفظ كالمسمى  
 من الاسم فيتناول المعنى المجازى في الافعال وان لم  
 يطبق لفظ المسمى الاعلى مدلول الاسم.

(٤) قوله واردت غير الموضوع له هذا تفسير  
 للاطلاق وليس امرا زائدا عليه فكانه قيل اذا  
 اريد بلفظ غير ما وضع له فالمعنى الحقيقي اه.

(٥) قوله فالمعنى الحقيقي ان حصل له فيه تسامح  
 اى حصل له وصف معتبر في المعنى الحقيقي كبدء  
 الاشتقاق في قولك جاءني راكب واردت راجلا  
 كان راكبا قبل ذلك الزمان او المعنى ان صدق  
 عليه المعنى الحقيقي يحتمل بالمواطاة.

(٦) قوله باعتبار ما كان اما ناقصة او تامة اى ما كان  
 هو عليه او ما وجد من الاتصاف بالمعنى الحقيقي  
 في الزمان الماضي.

(٧) قوله او باعتبار ما يؤول كقوله عليه السلام  
 من قتل قتيلنا فله سابع.

المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيده في المتن ببعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فهجاز بالقوة كالمسكر المحمر اريقت وان لم يجعل له اصلا اى لا بالفعل ولا بالقوة .

(١) قوله المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه ان الركب في المثال الاول والقتيل في موضوعان لزمان الحال وفيه نظر فان اسم الفاعل والصفة المشبهة يستوي فيهما جميع الازمنة ولذلك يجوز التقيد لكل منهما ولو كان موضوعا للحال لا يجوز التقيد بغيره .  
 (٢) قوله فان كان زمان الحصول اقل لانهم الملازمة لجواز ان يتنى في المسمى بعض ما اعتبر في الموضوع له مع حصول المعنى الحقيقي واعتبار الزمان المعبر الزمان المعبر في الموضوع له المسمى كما بهام الذات بان يعبر في المسمى تعين الذات فراكبا في الاصل ذات ما يتصف به الركوب في زمان التكلم والراد الذات المعين الذي هو زيد مثلا يتصف به في ذلك الزمان .  
 (٣) قوله لخمرا رقت قيل ان الخمر بعد الازالة ينعدم والممدوم لا يوصف بقوة الاسكار واستعداده .

هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لسكونه خمرا عند العصير ويتيما عند التخليف فلنا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعنى البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه ان كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان \* وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤل اليه ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالاتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصل للمسمى في حال تعلق الحكم به ففى مثل اتوا ليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان تكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة المحمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان اولادق ليكون مجازا باعتبار ما يؤل وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فمعنى حصول معنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعنى الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤل فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصله في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصله في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في صورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه \* ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزء اعنى الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازى وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق ولاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازى هو الحدث المقارن بزمان سابق ولاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيهه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيهه الماضي بالمضارع في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر \* ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤل بل يكفى توهم الحصول كما في عصرت خمرا فارقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤل مع عدم حصول حقيقة المحمر للمسمى بالفعل اصلا .

(١) قوله لازماً لمعناه أى مناسباً له به بحيث ينتقل الذهن بهذه المناسبة إلى المعنى المجازى والمراد بالعلاقة في المجاز هو هذه المناسبة فكانه قيل ان لم تكن العلاقة بالانصاف بالمعنى الاصلى بالفعل اوبالقوة فلا بد من وجود اصل العلاقة. (٢) قوله كالبصير آه وأما في العكس وهو ان يطلق الاعشى على البصير فيلزم من تصور المعنى الحقيقي تصور المجاز وهذا مبني على تعريف البصير بالمتصف بالبصر وتعرف الاعشى بما لا يكون بصيراً عما من شأنه ان يكون بصيراً كما هو المشهور ولوعرف البصير بما لا يكون اعشى والاعشى بما لا يكون له احساس بالعين فالامر على العكس.

فلا بد وان تريد معنى لازماً لمعناه الوضعي ذهناً أى ينتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد بالانتقال في الجملة ولا يشترط ان يارزم من تصوره تصور كالبصير إذا اطلق على الاعشى وكالغائط وهو أى اللزوم الذهني أما ذهني محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعشى ارمضم الى العرفي ان كان بينهما لزوم في الخارج أيضاً لكن بحسب عادات الناس كالغائط فإنه كما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبنا على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى المحل فيكون ذهنيًا منضمًا الى العرفي او الخارجى أى يكون الذهني منضمًا الى الخارجى ان كان بينهما لزوم في الخارج لبحسب عادات الناس بل بحسب الخلقه فصار اللزوم الخارجى قسامين عرفياً وخلقياً فسمى الاول عرفياً والثاني خارجياً وحينئذ أى اذا كان اللزوم الذهني منضمًا الى العرفي او الخارجى اما ان يكون احدهما جزءاً للآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبء وهو نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجاً عنه عطف على قوله جزءاً للآخر وحينئذ اما ان لا يكون اللزوم صفة للملزوم وهو أى اللزوم اما يحصل احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على المحل او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعبنا الغيث أى النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقاً وهذا يحتمل العكس أيضاً أى قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقاً يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب قوله فلا بد وان تريد معنى لازماً لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللزوم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازى في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعشى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعشى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعشى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجى والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتفصيل التقابل مفردة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تغاؤل كما في اطلاق البصير على الاعشى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزء السيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجاً عنه معناه او يكون كل واحد منهما خارجاً عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجاً عن الآخر لم ينافى كون احدهما جزءاً للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزءاً للآخر كان احدهما وهو الكل خارجاً عن الآخر وهو الجزء

(٣) قوله كتسمية الشيء باسم مقابله تمثيل بامر يقتضى ان يكون هذا الامر من افراده فلا بد ان يكون له فرد آخر فاللزوم الذهني المحض غير منحصر في المقابلة كما يفهم من كلام العلامة في التلويح حيث قال ان اقسام العلاقة عند المصنف سبب الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية كما تحتمل رابع الاقسام المقابلة لا اللزوم الذهني المحض المتناول بغيرها ايضاً كما اذا اتفق الاتصال بين الشيئين من غير ان يقتضيه عرف او خلقه فهذا اللزوم ذهني محض غير منضم الى العرفي او الخارجى بمعنى الخلقى وليس بينهما مقابلة وهى كون الوضعين بحيث يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة او كون الشيئين متصفين بوصفين كذلك.

(٤) قوله كالغائط يريد انه مجازى القدرة للزوم العرفي بين المعنى الحقيقي وبينها في الصراح يقال ائى فلان الغائط يعنى بزمن بست ومغاكى ويكنى به عن القدرة فهذا يدل على انه كناية فلا يكون مجازاً للتباين بينهما الا ان يقال ان المراد بالكناية ما هو مصطلح الاصوليين وهو ما يستمراد عنه فلا تباين حينئذ.

(٥) قوله حصل بينهما أى بين معنى الغائط المعنى الحقيقي والمجازى كما يفهم من السوق فان قوله كالغائط معناه انه له معنى حقيقياً ومعنى مجازياً وبينهما لزوم ذهني منضم الى العرفى.

(٦) قوله أى اذا كان اللزوم آه هذا التفسير يدل على ان كلامن اللزوم العرفى والحقيقى ينقسم الى الامور الخمسة.

(٧) قوله كاطلاق اسم الكل على الجزء كما يقال قطع اللص أى يده واشترت العبد أى نصفه.

(٨) قوله كالجمع للواحد نحو قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس الآتية ونحو قولك ماذا يقول المخاديم وانت تريد الواحد.

(٩) قوله او خارجاً عنه حسن المقابلة ان يقال اولا يصكون احدهما جزءاً الآخر اوقال اويكون كل منهما خارجاً عن الآخر وعلى ما ذكر لا مقابلة فكل ما كان احدهما جزءاً من الآخر كان احدهما خارجاً عن الآخر فالكل خارج عن الجزء فما لا يكون احدهما جزءاً من الآخر كالبيتين المتشاركين في جدار واحد وضع عليه جزوع كل منهما فهذا لا يكون شيئاً من الاقسام الاربعة فلا يستقيم الحصر.

(١٠) قوله اما بحصول احدهما والاصل ان يقال اما بالحلول مطلقاً ليتناول ما اذا حل احدهما في الآخر وماذا حلا في محل الواحد فهذا من اللزوم الخارجى وليس شيئاً من الاقسام الخمسة.

اشترت القرآن أى المصحف وقوله تعالى انى ارانى اعصر خمراً أى عنياً فالخمر والعصر حال العنب.

(١٢) قوله وهذا يحتمل العكس يجوز ان يكون المعنى ان كلامن التالين يحتمل عكس المثل له او ان التمثيل بان يجعل المثال الثانى للاول والاول للثانى.

لان

(١١) قوله كاطلاق اسم المحل على المحل نحو جرى النهر أى ماءه وشربت الكوزاى ما فيه اوبالعكس نحو

لان الرزق سبب غائي للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايماكم اى صلواتكم هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم هذا نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط او يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بيانا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والاصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزم مع الكل فان الجزء تبع للكل

قوله او يكون صفته اى اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزءا للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفه الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم \* وانت خير بربانه لامتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلط وان يكون مجازا مرسلًا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يعنى قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر ككون احدهما جزءا للآخر او وصفه الى غير ذلك \* فان قلت فالاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للمزوم اعنى المعنى الحقيقي وهذا لا يتنى كون الجامع جزءا من الطرفين او شكلا لهما \* فان قيل فاللازم اعنى المعنى المجازى الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الحمام اسدا هوزيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وهنابحت وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعني من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازى اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقق هذه المبادىء يطلب من شرحنا للتخصيص قوله واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشئيين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى الملزوم ههنا الانتقال في الجملة لامتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشئيين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا والاجاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائها عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في النسخ علة لفاعليته متقدمة عليها وههنا قالوا الاحكام علل مالية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الفاس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب

(١) قوله لان الرزق آه وكذلك النبات وهو رزق الحيوانات وسبب فاعني للنبات وهو المطر وفيه نظر لان الرزق انما هو علة غائية للفعل المتعلق بالمطر وهو الانزال لانفسه .

(٢) قوله كالعلم على المعلوم ذات المعلوم شرط لتحقيق وصف العلم وكذلك كل فعل مشروط بذات المفعول فهذا كما يقال ان علمي ان الامر كذا وكذا الا علم فوق ذلك ثم المقسم لا ينحصر في ما ذكر فيجوز ان يكون احدهما علامة للآخر وان يكونا متشاكبين في العلة والشرط الى غير ذلك .

(٣) قوله او يكون صفة يمكن ان يقال ان المراد بالصفة ما يدل على ذات مبهمة مأخوذة مع بعض صفاته الذي دل عليه مبدء اشتقاقه .

(٤) قوله وهو الاستعارة المشهور ان الاستعارة لفظ كان مستعملا في غير ما وضع له علاقة المشابهة بان شبه المستعمل فيه بالموضوع له كاستعمال الاسد في زيد الشجاع وهذا يدل على انها استعمال اللفظ في وصف المعنى الحقيقي كاستعمال الاسد في الشجاع مطلقا وبين الاصطلاحين فرق ظاهر .

(٥) قوله وشرطها ان يكون الوصف بيانا والظاهر ان هذا الاشتراط تحصيل الانتقال الى المعنى المجازى ولا حاجة اليها اذا المجاز لا بد ان يكون فيه قرينة معينة للمراد فيها يحصل الانتقال وان كان الوصف غير بين في حد ذاته .

(٦) قوله باعتبار انه شجاع اى من غير ملاحظة الخصوصية الزائدة على ذلك المعنى فاذا لوحظت تلك الزيادة لا يكون استعارة وان كان مجازا فكما ان الحقيقة حقيقة عند الاستعمال في نفس الموضوع له وفرد منه بلا اعتبار الخصوصية الزائدة كذلك الاستعارة في هذا الاصطلاح في ارادة الوصف اللازم وفي ارادة فرد منه بدون ملاحظة الخصوصية الزائدة كما ان اللفظ مجاز عند ملاحظة الزيادة المذكورة في الحقيقة كذلك اللفظ مجاز غير الاستعارة عند ملاحظة الزيادة على الوصف اللازم في الاستعارة .

(٧) قوله فاذا كانت الاصلية آه الاصلية والفرعية بين الملزوم واللازم انما بحسب دلالة اللفظ والانتقال اليهما فهذا انما يقتضى جريان المجاز من الطرفين اذا كانت الاصلية والفرعية بينهما ذلك الاعتبار لا باعتبار الجهة الاخرى كالعلة والجزئية والتضوية فلواريد بقوله فاذا كانت الاصلية والفرعية لا يتبعها اعتبار آه ما هو بحسب الدلالة والانتقال فلا يصح التمثيل بقوله كالعلة آه ولو اريد ما هو باعتبار الجهة الاخرى فلانم اللازمة .



أى بالنسبة إلى اللفظ الموضوع للكل فإن الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة اما اطلاق اليد واردة الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر.

لا يطلق عليه مجازا كما سيجي<sup>٤</sup> والكل اصل يبتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواجبة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم مأمونه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه . فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على الامر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يعمل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الروام والرجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والجمهور الذي يكون اليد او الرجل منه جزءا منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فمعنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونها بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعته يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونته واما اطلاق العين على الرقيب فانها هومن جهة ان الانسان بصف كونه رقبا لا يوجد بدونته كاطلاق اللسان على الترجمان . فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضى كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف على اننا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه بالحكمة يجعلون خواص الماهية لوازمها لاملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلما البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى السكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل يفترق اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية وممتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا ملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصل والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لاننا نقول انما يلزم ذلك لو اراد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس المراد قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعثا والثاني منعوئا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف الى ان اللفظ بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة

(١) قوله اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل اه لو اعتبر مثل هذه القضية فكل امرين بينهما ملازمة يوجد بينهما اصلية وفرعية من الطرفين فكل منهما تابع للآخر بالنسبة الى اللفظ الموضوع للآخر فاللازم انما يفهم بتبعية الملزوم فكل منهما متبوع وايضا فكل اصل باعتبار فرع .

(٢) قوله فان الجزء يفهم آما انتفهام الجزء من اللفظ الموضوع للكل تبعا انما هو عند تصور الكل بكنه الحقيقة وكثيرا لا يفهم كما اذا قيل زيد وفهم ذات المسمى بطريق لا ينظر بالبالرأسه وسائر اعضاءه فلا ينظر اجزاء حقيقة كالجوانية والنطق اي بعض اعضاءه وقد يراد الجزء الذهني ويراد به الجزء الموضوع له وقد يراد الجزء الخارجي كقولك فلان اكله الذئب في اطلاق المشفر على الشفة وغير ذلك من اطلاق المقيد على المطاق .

(٣) قوله مطرد اي يجوز ذلك في اي جزء وكل واحد - واه كان واقعا او لا فلا يريد انه كثيرا ما لم يطلق الكل على الجزء .

(٤) قوله واما اطلاق اليد قبل لافرق بين اليد والرأس فكل منهما يستلزم الكل على ما هو العادة اذ لا يوجد الانسان بدونهما في العادة وسمى<sup>٥</sup> منهما لا يستلزمه بدون اعتبار العادة كما في سطح الكاهن ولوقيل ان الانسان لا يبقى حيا بدون الرأس في العادة ويبقى حيا بعد قطع اليد فنقول انما يثبت الفرق بينهما اذا نسبتا الى وصف الانسان وهو الحيوة والانسان غير وصف الحيوة فهو انسان وهو موجود بعد اقطع الحيوة في الجملة والكلام فيهما بالنسبة الى الانسان ثم الاعراض المذكور مبني على تسليم ان قوله فان الانسان لا يوجد بدون الرأس ثبت كون الرأس مستلزما للانسان وانكسبه في حيز المنع وهو ظاهر فانه انما ثبت كون الرأس لازما للزوم غير الاستلزام فحق الدليل ان يقول فانه لا يوجد بدون الانسان وهذا ايضا يجري في اليد كما لا يخفى .

(٥) قوله والمحل ملايم السوق ان يقال والمحل مع الحال اذا كان مقصودا .

(٦) قوله لاحتياج الحال اه فديكون المحل محتاجا الى الحال وبالعكس كالمادة والصورة قد لا يحتاج شيء منهما الى الآخر في الوجود وانما الحاجة الى وصف الحالية والمحلية كالكوز والماء وتحتاج الى الحال في الوجود والمحل في المحلية فقط كالجوهر والعرض .

(٧) قوله وايضا على العكس اي وايضا الامر على العكس بان يكون الاصل هو الحال والفرع هو المحل .

(٨) قوله اذا كان المقصود هو الحال الفصل بالضمير لاقادة القصر اي اذا كان المقصود هو الحال فقد دون المحل فان كان كل منهما مقصودا لا يثبت اصالة الحال وتبعية المحل .

(٩) قوله وهو اعماه فيتناول حلول الجسم في المكان والحلول بطريق السريان كالماء في الورد ايضا

(١) قوله كالاتصال اه اي كالاتراك في كيفية مشروعية في التصرفات فتقوله كيف شرع بيان بقوله معنى المشروع. (٢) قوله فاذا حصل اشتراك آه قبل فعلى هذا ينبغي ان يصح النكاح بلفظ الاجارة لانه تملك المنفعة وهي البضع بالمال وهو المهر فقد حصل اشتراك بين الاجارة والاشراك في معنى الاجارة ولكن لا يصح به في شرح البرجندى ولا ينعقد النكاح بلفظ الاجارة على الصحيح ثم قوله يصح استعارة احدهما الآخر يدل على ان لفظ احد المتشاركين يستعمل في الآخر املامة المشاركة وهذا خروج من الاصطلاح الذي تقرر عنده وهو ان الاستعارة استعمال اللفظ في الوصف اللازم للموضوع له كالاسد في مفهوم الشجاع الى اصطلاح آخر وهو ان الاستعارة استعمال المشبه به في المشبه والجواب ان المراد استعمال احدهما في الآخر باعتبار كون الآخر فردا من الوصف اللازم الاول الذي هو المستعار له.

(٣) قوله كالوصية والارث اي كاتصال بينهما يصلح علاقة لاستعارة احدهما في الآخر فالوصية في اللغة دلالة على الخبر بالكلام في المهدب الوصية يتد ونصحت وفي الشرع ايجاب بعد الموت والارث خلافة في المال بعد الموت فكل منهما

يوجب المالك بعد الموت وقوله فان كلامهما استخلاف بعد الموت مبنى على ان الارث بمعنى الميراث. (٤) قوله اذا حصل الفراغ من حوايج الميت قبل هذا لا يصدق على ما اذا اوصى الى زيد بالتكفين والتجهيز وفعل زيد ذلك بعد الموت فهذا من الوصية وليس باستخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوايج الميت.

(٥) قوله فالماصل انه كما يشترط اه اي حاصل ما قالوا في هذا المقام من الكلام انه يشترط في جميع الاستعارات سواء كانت في الشرعيات او غيرها ان يكون المستعمل فيه وصفا لازما للموضوع له يتنا يتحقق الانتقال اليه على اصطلاح ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى عليه وان يكون وجه الشبه الذي يمتدني عليه الاستعارة وصفا كذلك فليس المراد باللازم

الدين ما هو مصطلح المنطوق وهو ان يكون تصور مع تصور الملزوم كافيا في جزم الذهن باللازم وفي البين بالمعنى الاعم وما يلزم من تصور الملزوم تصور في البين بالمعنى الاخص (٦) قوله ككناحه عليه السلام فيه نظر لان الكلام فيما يكون احد المعنيين سببا للآخر وليس النكاح سببا للهبة وهو ظاهر وكذلك معنى الهبة ليس سببا للنكاح وانما هو سبب املك المتعة وليس هذا معنى النكاح والايانم ان ثبت به لوازم النكاح من ثبوت النسب ووجوب المهر ووقوع الطلاق وليس الامر كذلك اذا ثبت ملكة المتعة بالبيع والهبة.

(٧) قوله فان الهبة وضعت الخ يعني انها وضعت في الشرع ليحصل به املك الرقبة لان معناها الموضوع له ذلك فان معناها بحسب اللغة ايصال الشيء الى الغير بما ينفعه من غير عوض سواء كان مالا او لا ومنه قوله تعالى فبلى من لبتك وليا يرتضى وبحسب الشرع تملك عين بلا عوض كذا في شرح البرجندى واما النكاح ففي تاج المصادر زن كردن وشوهر كردن ومجامعت كردن وفي شرح البرجندى وهو في اللغة الضم والجمع وفي الشرع اذا طلق براد به الوطى وقد يراد به العقد قال الله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن فلك المتعة ليس معناه الموضوع له بل الغرض منه عقد النكاح.

(٨) قوله وكنا نكاح غيره لان فعل النبي صلى الله عليه وسلم دليل المشروعية في حق الامة في شرح البرجندى وانما ينعقد بلفظ الهبة اذا طلب الرجل منهما النكاح حتى لو طلب منهما التمكن في الوطى فقالت وهبت نفسي منك وقيل الزوج لا يكون نكاحا كذا في فتاوى قاضيخان وفي كشف اليزدوى انه يشترط النية في لفظ الهبة.

(٩) قوله تعالى خالصة لك قال الله تعالى يا ايها النبي انا حللتنا لك زواجك الا التي اتيت اجورهن وما ملكت يمينك بما افا الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك الا التي هاجرن منك وامرأة مؤمنة وهبت نفسها ان اراد النبي ان يتكها خالصة لك والجواب ان الخلوصة ليس باعتبار لفظ الهبة بل باعتبار معناها وهو التبرع وعدم ايجاب البذل او يقول باعتبار العدد وهو ثلث عشرة فالبنت اقل الجمع ثلث وتذكر لفظ البنت اربع مرات فبصير اثني عشر مرة مع الواحد وهي امرأة مؤمنة بصير ثلث عشرة روى عن عائشة رضي الله عنها انه حلت له عليه السلام من النساء ماشاء من غير حصر في التسع وقيل العدد هناك تسع لان العم والخال بلفظ الواحد ولا يحل من بنات الشخص الواحد الا الواحدة فكانه قيل وواحدة من بنات عمك وواحدة من بنات خالك.

واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في المعنى المشروع كيف يصلح علاقة للاستعارة) اي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى تصح استعارة احدهما للآخر (كالوصية والارث) فان كلامهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوايج الميت كالتجهيز والدين فالماصل انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصور هاتين صورته (وكالسببية) عطف على قوله كالاتصال في المعنى المشروع (ككناحه عليه السلام) ان عقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك) اي ملك الرقبة سبب لهذا اي لملك المتعة فالطاق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريب به ملك المتعة وكنا نكاح غيره عندنا اي نكاح غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لم يصلح لانحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الامعان والائتلاف بينهما واستناد كل منهما في المعيشة بالآخر

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

توضيح ١٩

(٩) قوله تعالى خالصة لك قال الله تعالى يا ايها النبي انا حللتنا لك زواجك الا التي اتيت اجورهن وما ملكت يمينك بما افا الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك الا التي هاجرن منك وامرأة مؤمنة وهبت نفسها ان اراد النبي ان يتكها خالصة لك والجواب ان الخلوصة ليس باعتبار لفظ الهبة بل باعتبار معناها وهو التبرع وعدم ايجاب البذل او يقول باعتبار العدد وهو ثلث عشرة فالبنت اقل الجمع ثلث وتذكر لفظ البنت اربع مرات فبصير اثني عشر مرة مع الواحد وهي امرأة مؤمنة بصير ثلث عشرة روى عن عائشة رضي الله عنها انه حلت له عليه السلام من النساء ماشاء من غير حصر في التسع وقيل العدد هناك تسع لان العم والخال بلفظ الواحد ولا يحل من بنات الشخص الواحد الا الواحدة فكانه قيل وواحدة من بنات عمك وواحدة من بنات خالك.

(١) قوله الى غير ذلك كشيء النفقة والمهر وكالاتها والخلع عن بعض الامراض العارضة بسبب عدم الجماع واصلاح الدماغ وفراغ البال عن الآخرة الطارئة بسبب العشق الشهواني.  
 (٢) قوله وغير هذين اللفظين اه يعنى انهما يدلان على جميع ما ذكر من المصالح وغيرهما قاصر عن ذلك وفيه نظر لان في شيء منهما لم يوجد الدلالة على عدم السفاح ولوسلم فانظ البع والهبة حيث يدل على ملك المتعة التابع لملك الرقبة مثل النكاح.  
 (٣) قوله وهو عدم وجوب المهر انما قال هذا ولم يقل عدم وجوب شيء اصلا ليكون اشارة الى وجوب المتعة لقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تسيوهن او تنقضن اهن فريضة ومتعهن.  
 (٤) قوله مخصوصة لك يعنى ان المهر فيما اذا كان النكاح بلفظ الهبة يجب على الزوج من غير

الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين اى غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اى على المصالح المذكورة قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك اما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وايضا يعتمد ان يكون المراد والله اعلم انا احملنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اى لانحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لافى اللفظ فان السجاز لا يختص بعشرة الرسالة وايضا تلك الامور اى المصالح المنكورة ثمرات وفروع وبني النكاح للملك له عليها اى للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عرضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهى مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها رادا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فارولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما اى بلفظ النكاح والتزويج لانهما صاروا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغى ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صاروا علمين لهذا العقد اى بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوى .

قوله الى غير ذلك اى منضمنا الى مصالح آخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه مذهباً عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجى الحنف ومصراعى الباب قوله ولا يجب اى لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوى حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة. ولقائل ان يقول خلو معنهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوى لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافى اعتبار معنى الملك في الوضع الثانى ويهك الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مالم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعاً وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوى بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمى بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة مصوص لا يوجد في المعنى اللغوى .

النبي عليه السلام كما هو بينها لكن بعد ما دخل بها اومات عنها وقال الشافعى رحمه الله تعالى عليه لا يجب شيء في الموت فيما لم يسم لها مهرا.  
 (٥) قوله بمحض الرسالة في الصراح حضرت زديكى ودرگاه يقال كالمته بمحضرت فلان وبعحضرت فلان اى بشهد منه وفي المذهب رسالة بيقام فان النبي عليه السلام محض الرسالة ومطابرها ويجوز ان يكون الرسالة مصدرا بمعنى الرسول اى بمحضرت الرسول كما يقال حضرت الملك وحضرت القاضى فالحضرت بمعنى الحاضر اى الرسول الحاضر في القلوب بالحببة اى بشهادة انه رسول الله تعالى.  
 (٦) قوله وايضا تلك الامور اعنى لو اراد الشافعية بقوله ان النكاح عقد شرع لمصالح اه ان هذه المصالح مقصودة في العقد فليس الامر كذلك وانما المقصود وهو ملك المتعة والابق من التزويج والثمرات ولو اراد انهما ان التزويج فاللفظ لا يلزم ان يدل على غير المقصود وانما الهبة ادل على الملك من النكاح والتزويج.  
 (٧) قوله حتى يلزم المهر اى لو كان المقصود غير الملك كالتسبب او الاحصان ينبغى ان يكون المهر عوضا عن ذلك وليس كذلك بدليل وجوب المهر بيبوت الملك وان لم يولد ولد ولم يحصل احصان.  
 (٨) قوله وهى مشتركة بينهما قيل من المصالح ان يختص المرأة بزوجها وان يجب لها المهر والنفقة وليس شيء من ذلك بمشترك .  
 (٩) قوله لما كان المهر واجبا ام بل هذا انما يصح اذا كان وجوب المهر خارجا يتم المقصود مقابل له واما اذا كان جزء منه بان يكون المقصود اعتماد كل منهما في الحوايج بالآخر لوجوب المهر والنفقة عليه ووجوب تسليم البضع عليها فانهم الملازمة ولكن المقصود هو الاستعداد.  
 (١٠) قوله وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فيه نظر لان الطلاق انما هو ازالة ملك المتعة لا ازالة وجوب المهر فهو انما يكون بيد من له ملك المتعة وان كان المتزوج ان المقصود من النكاح الاستعداد على الوجه المذكور.  
 (١١) قوله لا يدلان على الملك قد مر انه ذكر في تاج المصادر ان النكاح زن كردن وشوهر كردن فهو بحسب اللغة يدل على الملك المتعة وايضا في التاج ان التزويج مرد را زن دادن و زن را شوهر دادن فهو مثل النكاح.  
 (١٢) قوله صار علمين اذا فرض انهما في اللغة لا يدلان على الملك فالاستعمال في ملك المتعة اما للنسبة او لمناسبة ان الانضمام والاجتماع من لوازم ملك المتعة فعلى الاول يكون مر مجلا وعلى الثانى مجازا مرسلا .  
 (١٣) قوله اى بمنزلة العلم دفع للاشكال بان الكلام فيما يعتقد به عقد النكاح شرعا وهو لفظ ماض او امر والعلم لا بد ان يكون اسما لا فعلا او حرفا .  
 (١٤) قوله ولا يجب في الاعلام اى لان اول المعنى اللغوى غير مرعى ههنا ولوسلم فذلك غير واجب .

وهنا

(١) قوله من طريق المجاز طريق وجه المناسبة بين اصل المعنى و المعنى المجازى فطريق الشيء ما يكون اتبانه منه واتيان المجاز من وجه المناسبة. (٢) قوله والجملة عطف على قوله أم يجوز العطف على قوله انعقد بانظر الهبة. (٣) قوله فان قيل آه وقد اعترض بوجه آخر وهو انه ينبغي ان انعقد النكاح بلفظ الاجارة والاعارة لانهما وضعتا لذلك التمتع وملك التمتع بعض افراد تلك المنفعة فيكون من اطلاق اسم الكل على بعض جزئياته. (٤) قوله بطريق اطلاق اسم السبب آه هذا يدل على ان لفظ النكاح يكون معناه الحقيقي الموضوع له ملك التمتع وليس الامر كذلك بل المعنى الحقيقي عقد وضع في الشرع بمحصل ملك التمتع. (٥) قوله انما كان كذلك اي انما كان الواقع كذلك او انما كان العكس كذلك اي ثابتا وانما كان لفظ النكاح كذلك اي مطلقا على البيع والهبة. (٦) قوله اذا كان علة شرعت للحكم اي اذا كان السبب علة غائية للسبب فانه قد مر ان المجاز يجرى من الطرفين بشرط ان يكون الاصلية والفرعية فيهما من الوجوهين فلا بد ههنا من الاصلية في السبب ايضا ليصح اطلاقه على السبب مجازا وفيه نظر لان الاصلية في السبب يتصور بان يكون شرطا بسببه فذلك جائز كما ذكر في موضعه فان الشرط اصل بالنظر الى المشروط ولذلك اطلق مجازا على المشروط ولا بد ان يكون المعنى الحقيقي اصلا بالنسبة الى المجازى وايضا يتصور بان يكون دلالة الاطلاق عليه بطريق الاصلية وعلى السبب بطريق التبعية على ان السبب من لوازم السبب في الذهن وبذلك الاعتبار جعل الكل اصلا بالنسبة الى الجزء فيشيد لامعنى لاشرط ان يكون السبب عليه علة غائية.

وكذا ينعقد اي النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيمراد به المسبب وهو ملك التمتع والجملة عطف على قوله وكذا النكاح غيره عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم السبب على السبب اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح واردة البيع والهبة بطريق اطلاق اسم السبب على السبب فان النكاح وضع لملك التمتع فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اي انما يصح اطلاق اسم السبب على السبب اذا كان اي السبب علة شرعت للحكم اي لذلك السبب اي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك السبب كالمبيع للملك مثلا فان الملك يصير كالعلة الغائية فان قال ان ملكت عبدا فهو مر او قال ان اشتريت فشره متفرقا يعتق في الثاني لاقى الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو مر فشرى نصف عبدا ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو الملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال اشتريت عبدا فهو مر فشرى نصف عبدا ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشتري العبد.

(٧) قوله اي يكون المقصود من شرعية السبب اه الظاهر انه لم يقصد بالام في المستد انه الى القصر اذ لا يجب ان يكون السبب جميع ما قصد بالسبب فالاصالة يتحقق بان يكون بعض المقاصد من السبب وبعض العلة الغائية. (٨) قوله كالمبيع للملك هذا يدل على ان البيع ينعقد بلفظ الملك اطلاقا للسبب على السبب مجاز لانه علة غائية للسبب قوله يصير كالعلة الغائية الظاهر ان الكاف زائدة نحو ليس كمثلته شيء والا فالملك عين العلة الغائية للبيع.

قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في ائباب ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك التمتع بجمال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يبتلعه على ملك المبيع وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها 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 التمليك والفاظ النكاح بان كلاهما يوجب ملك التمتع لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة قوله فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق السبب على السبب اذا كان السبب علة مشروع للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبء منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه

(٩) قوله فان قال ان ملكت آه لا تبرع ولا تبيع فان الكلام في ان الملك مستعمل في البيع وههنا الامر ليس كذلك في التلويح وانما وضع المسئلة في عبء منكر لانه يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا اذا قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته لان الاجتماع صفة مرغوبة حقيقة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة ايضا وفيه نظر لان الاجتماع اذا كان معتبرا في غير المعين في فصل الشراء ينبغي ان لا يعتق اذا كان العبد منكر بدم تحقق الشراء وهو الشراء على الاجتماع وقوله لانه يعتق النصف الآخر معناه انه لا يعتق النصف الاول اذا الشرط وهو ملك جميع العبد لم يتحقق قطعا في شراء النصف الاول لا في الحال ولا باعتبار ما كان وانما في شراء النصف الاخير فقد تحقق تحققا باعتبار ما كان.

(١٠) قوله يعتق في الثاني اي يعتق النصف الآخر فصاحب النصف الاول ان شاء يعتق وان شاء ملك عبيد لان الشرط انما هو ذلك وليس ملك عبيد معين وقد مر الفرق بينهما. (١١) قوله ثم باعه انما قال ذلك لان الشراء المتفرقات ان يجتمع الا باض من الشراء في زمان لا حدوثا كما في الشراء الكلي دفعة ولا بقاء وحدوثا كما في شراء المتعاقب بلا محال يبيع اوهبة فلا بد من ذلك التحقق ما هو المفروض وهو الشراء المتفرق ثم اذا لم يعتق بتفرع الشراء يعين الكلي في فصل الشراء والملك لوجود الشرط عند شراء الثاني. (١٢) قوله ويقال عرفانه مشتري العبد يريد ان مبنى الايمان على العرف فالمراد بقوله ان ملكت او اشتريت العبد فكذا انه ان تحقق الملك والشراء بحسب العرف فكذا هذا فالملك والشراء انما يتحقق عرفا اذا وضعت في العرف انه مالك او مشتري فلا بد ان الشرط هو تحقق الملك والشراء في الواقع فلو شرط الاجتماع فلا يوجد الشرط في المتصانين ولو لم يشترط فقد وجد الشرط فيهما

(١) قوله وهذا بناء على ان اطلاق اماى الفرق بين المالك والشراء في انه يوصف بشراء كل عبد بعد زوال شراء نصف العبد عند حصول شراء النصف الاخر ولا يوصف بعبد كل العبد بعد زوال الملك في النصف الاول عند حصول الملك في النصف الآخر لان الشراء يوصف به بعد زواله في العرف والملك لا يوصف به بعد زواله فيعد شراء النصف الآخر يجوز ان يقال انه مشتري النصف الاول وظاهرانه مشتري النصف الآخر فحينئذ هو مشتري الكل عرفاً واما عند ملك النصف الآخر فهو لا يوصف بانه مالك النصف الاول فلا يكون مالكا للكل عرفاً ولا يفتى ان فيما ذكره المصنف رحمه الله تعالى تعويلاً ثم الملايم للوق وهو بيان لبيان المحصار الحقيقية فيما كان الاطلاق في حال القيام بدليل قوله واما بعد زوال المشتق منه اه فانه تأكيد لذلك الانحصار ان يقال ان الاطلاق بطريق الحقيقة انما هو في حال القيام اما بعد زوال مشتق منه فجاز لنوى هذا يقتضى ان يكون الزمان معتبراً في مفهوم الصفات ولم يقل

بهاهل العربية حيث اخرجوها عن تعريف الفعل بقيد الاقتران بالزمان وادرجوها في تعريف الاسم وهو مشتمل على قيد عدم الاقتران بالزمان .  
 (٢) قوله فصار منقولاً عرفياً فان قيل ان المنقول ما يكون اصل المعنى مجهوراً فيه والمشتري يطلق على من هو مشتري الحال فلا مجرد عرفاً قلنا ان النقل من الخاص الى العام وهو يتصف بالشراء اما في الحال او في الماضي فلا استعمال في الحال باعتبارانه من افراد المنقول اليه استعمال في المنقول اليه فلا ينافي هجرة اصل المعنى باعتبارانه اصل المعنى الموضوع له .  
 (٣) قوله ففى قوله ان ملكك يراد الحقيقة اللغوية اه معناه ان قوله ان ملكك فكذا معناه ان كنت في زمان يقالى مالك فكذا فيراد بالمالك هناك الحقيقة اللغوية وهو النصف بالملك في زمان التكلم وقوله انه مالك ففى فصل الملك لم يوجد الشرط ففى زمان شراء النصف الاول لا يقال له مالك كل العبد وكذا في زمان شراء النصف الآخر لانه ليس بنصف في هذا الزمان بملك النصف الاول فكذا بالكل وفي فصل الشراء قد وجد الشرط اذ المراد بقوله ان اشتريت اه ان كنت في زمان يقالى مشتري والمراد بالمشتري المعنى العرفى وهو النصف بالشراء اما في الحال او الماضي ففى زمان شراء النصف الآخر متصف بشراء الكل لانه متصف بشراء النصف الاول عرفاً .

وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوى لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشترياً عرفاً فصار منقولاً عرفياً اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفاً ففى قوله ان ملكك يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التى تاتى وهى قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيهما فيه تخفيف يعنى في صورة ان ملكك عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكك ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على السبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفاً اما اذا كان سبباً محضاً هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا يعكس اى لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين الى آخره فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجرى المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضى اليه في الجملة ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاة ونحوهما

(٤) قوله بل المقصود المسئلة اه اى المتفرع على قوله كاليبيع للملك انما هو قوله فان قال عنيت باحدما الآخر صدق .  
 (٥) قوله فيما فيه تخفيف وهو ان يقال المراد بالشراء الملك لتلايعتق العبد كما في مسئلة الملك .  
 (٦) قوله ان قال عنيت بالملك الشراء الضمير في قوله باحدما الآخر الى البيع والملك فلما نسب ان يقال عنيت بالملك البيع لكن لما كان البيع بمعنى الشراء ذكره مكان الشراء في تاج المصادر البيهقى البيع خريد وفروخت فهو من الاضداد  
 (٧) قوله اى لا يصح اطلاق ايعنى لا يصح اطلاق المسبب على السبب من هذه الحشية ولكن يجوز الاطلاق بلا ملاقاة اخرى كالمشابهة والحالية والمحللة الى غير ذلك (٨) قوله وهو قوله فاذا كانت الخ ويمكن ان يقال ان المراد لقوله ماتنا قوله ان مبنى المجاز على اطلاق الاسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل

قوله وهذا بناء يعنى ان قوله ان ملكك او اشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكونى مالكا او مشترياً لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو فى صدق الضرب مجاز بعد انقضاءه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاءه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والافمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لم يكن سيضرب فمجاز اتفاقاً فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثانى لم يكن مالكا للعبد الذى هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشترياً لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازى اعنى من قام به الشراء حالاً او ماضياً فصار حقيقة عرفية قوله صدق ديانة اى لو استفتى المفتى بجيبه على وفق مانوى لا قضاء اى لو رفع الى القاضى يعكس عليه بهوجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى له كان التهمة لا لعدم جواز المجاز .

فيقع

الاشياء على غيره انما يصح اذا كان الشيء اصلاً بالنظر الى الغير فالمسبب اذا لم يكن سبباً وعة غائية للسبب لا يكون اصلاً بالنظر اليه فلا يجوز اطلاقه عليه باعتبار السببية والمسببية .  
 (٩) قوله فانه قد فهم اه فان ذات اللازم من هذا الكلام انما هو ان لا يجوز اطلاق كل من البيع والنكاح على الآخر فلم لا يجوز اطلاق النكاح على البيع من غير عكس من قبيل اطلاق المسبب على السبب كقوله تعالى وينزل لعكم من السماء رزقا وكان المطلوب ان البيع لا يكون بلفظ النكاح فلا يثبت قلنا اذا ثبت انه لا يجوز اطلاق كل منهما على الآخر ثبت انه لا يجوز اطلاق النكاح على البيع والالا يلزم اطلاق كل منهما على الآخر هف لان اطلاق البيع على النكاح ثابت عندنا .  
 (١٠) قوله ما يفضى اليه الى الحكم والمسبب . (١١) قوله ونحوهما كما زوجته وفروع ومسوسته وماسته ومنظور الى فرجها الداخل بشهوة واصطنع .

(١) قوله فيقع الطلاق تفرغ على الاصل المفهوم مراراً من قوله وكالسببية ومن قوله فان الهبة آتت من قوله وكذا يتعدى بلفظ البيع لما تناو من قوله اما اذا كان سبباً فلابد ان يعكس وهو انه يصح اطلاق السبب على المسبب وهو المراد بقوله بناء على الاصل الذي نحن فيه وتعليقه بقوله فلا يعكس خطأ اذ لا مدخل لعدم صحة اطلاق المسبب على السبب المحض في ذلك وقوله بلفظ العتق اي بلفظ ثبت به العتق كالاتفاق والتحرير وتوله فان العتق وضع ما يلفظ العتق وضع . (٢) قوله وتلك الازالة سبب لهذه فان قيل كيف اعتبار السببية بين الاعناق والطلاق وهما لا يجتمعان في محل فالاول في ملك المالك والثاني في ملك النكاح وهما متنافيان ومن هذا ثبت عدم الاجتماع بين النكاح والبيع ايضا فلا يتصور السببية بينهما ايضا قلنا المراد ان العتاق سبب لجنس ما يقصد بالطلاق وهو ازالة ملك المتعة وكذلك البيع سبب لجنس ما يقصد بالنكاح وهو ثبوت ملك المتعة وهذا القدر يكفي في علاقة المجاز .

(٣) قوله وليست هذه آية بدليل ان ازالة ملك الرقبة يتحقق بدون ازالة ملك المتعة في اعتناق العبد والاخت الرضاعية والمقصود من الشيء لا يتفك عنه .

(٤) قوله ولا بد في الاستعارة ان لا يكون كلام المعترض بطريق الحكاية بل من كلام المصنف رحمه الله تعالى عليه ابتداءً يعني لا بد من وصف المعنى الحقيقي الذي مشترك بين افراده وبين غيرها الذي هو المستعمل فيه في الاستعارة ويكون الاطلاق على الغير باعتبار انه فرد من ذلك المستعمل فيه وليس المراد انه مشترك بين المعنى الحقيقي وبين المعنى المجازي ليزم كون الوصف غير المستعمل فيه على ما هو رأي اهل البيان .

(٥) قوله بني على السراية واللزوم اي بني معهما على انهما يلزما نه بحسب اصل البناء ووضع الشرع والا فالسراية واللزوم وصفان للاسقاط والوصف مجني على الموصوف عارض له لانه اصل بيتي هو عليه .

(٦) قوله اما اثباتات اراد بالاثبات ما لم يكن اسقاطاً محضاً والا فالهبة والبيع ايضا اسقاط ملك الموهوب له والبيع من الواهب والبائع .

(٧) قوله ونحوها كالتكاح والصلح والرهن والاعارة والمضاربة الى غير ذلك .

(٨) قوله كالطلاق والعتاق لعل هذا مجرّد اصطلاح والا فالطلاق ايضا اثبات الولاية بها على نفسها ينمعه عن الزوج وتعليقها بالنكاح من يشاء والعتاق اثبات الولاية ايضا والعتق عن القصاص اثبات البراءة فله ان يمنع الاولياء عن اقتصاص .

(٩) قوله ونحوها كالا برء او كالتدبير والاستيلاء .

(١٠) قوله والمراد بالسراية اه فهذا ثابت في الطلاق حتى اذا طلق رأسها او فرجها او نصفها او ثلثها يقع الطلاق في الكل وكذا ثابت في العتاق اما عندهما فلان من اعتق بعض عبده يعتق كله واما عند ابني حنيفة رحمه الله تعالى عليه فان كان عتق البعض مقتصرًا على ذلك البعض وثبت السعاية فيما بقي لكن هذا اعتناق الكل يدا كالمكاتب ليس للمالك عليه يد البيع والهبة وولاية الوطى في الامة وكذلك ثابت في العفو حتى اذا عفى بعض الاولياء يسقط القود في حق الباقيين لانه لا يتجزى .

(١١) قوله بل بمعنى المشروع كيف شرع الظاهر ان المراد معنى اللفظ الموضوع بتصرف مشروع الذي هو ذلك التصرف .

(١٢) قوله كيف شرع اي بالكيفية التي شرع عليها فبريد ان الاستعارة باعتبار وصف المعنى الحقيقي بشرط ان يكون بينا على ما مر وهذا غير التصرف الذي هو معنى الطلاق والعتاق وغيرها مثلاً فهذا بناق ما سبق كما لا يخفى .

(١٣) قوله لان الطلاق اه قيل لو اريد بالاتصال بين الشئتين ان يكونا موضوعين بمعنى واحد هو على كيفة مخصوصة فيهما فليس المعترف في الاستعارة بالاتصال بهذا الوجه وانما المعترف بالاتصال بالمشاركة في وصف مشهور له اختصاص بالمعنى الحقيقي ولو اريد بالاتصال على وجه ذكرته فهذا الدليل لا يثبت عدم الاتصال المعترف في الاستعارة فوضع كل معنى آخر في الشرع لا ينافي المشاركة في الوصف المذكور .

(١٤) قوله اعتبرت بالمعاني اللغوية اي قيست بها يعني ان المعاني المنقول اليها لا بد ان يعين على وجه يناسب المعاني اللغوية .

فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهنه اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تغضى اليها وليست منه اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافاً للشافعي رحمه الله لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصوداً من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب . ولا يثبت العتق ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فيبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط مبنى على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اي بين الاعتاق والطلاق في معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية

قوله بناء على الاصل الذي نحن فيه وهو ان السبب اذا كان سبباً محضاً يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه قوله فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافياً لما سيحكي عن ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون اطلاقاً لاسم السبب على المسبب وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازاً كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة . قوله لانها اي الاستعارة لا يصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليفته واطلقت البعير عن عقاله

(١٢) قوله كيف شرع اي بالكيفية التي شرع عليها فبريد ان الاستعارة باعتبار وصف المعنى الحقيقي بشرط ان يكون بينا على ما مر وهذا غير التصرف الذي هو معنى الطلاق والعتاق وغيرها مثلاً فهذا بناق ما سبق كما لا يخفى .

(١٣) قوله لان الطلاق اه قيل لو اريد بالاتصال بين الشئتين ان يكونا موضوعين بمعنى واحد هو على كيفة مخصوصة فيهما فليس المعترف في الاستعارة بالاتصال بهذا الوجه وانما المعترف بالاتصال بالمشاركة في وصف مشهور له اختصاص بالمعنى الحقيقي ولو اريد بالاتصال على وجه ذكرته فهذا الدليل لا يثبت عدم الاتصال المعترف في الاستعارة فوضع كل معنى آخر في الشرع لا ينافي المشاركة في الوصف المذكور .

(١٤) قوله اعتبرت بالمعاني اللغوية اي قيست بها يعني ان المعاني المنقول اليها لا بد ان يعين على وجه يناسب المعاني اللغوية .

١) قوله ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى فطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتق البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله على ما عرف في مسئلة تجزى الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجبت المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم يعنى ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة في مسئلة تجزى الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هـى اى ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اى يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغى ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد كما في اثبت الربيع البقل او يطلق اى الاعتاق عليهما اى على ازالة الملك مجازا فقوله اعتاق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز في المفرد فقوله اذ يطلق عتقى على قوله فيسند .

والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت مهبوسة يعق الزوج مقيدة شرعا لايجل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق منبى عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلانتشابه بين المعنيين في الوجه الذى شرعا عليه \* فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لها صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك \* فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك وهى سبب لاثبات القوة لايقال له يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لاننا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك من المتكلم قبل التكلم تصحيحا لسكلامه على ما سيجىء في فصل الاقتضاء \* والثانى انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذى هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولاً اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل او سماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بما أخذ الاشتقاق لا يصلح دليلاً على ذلك لجران ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقى منه على انا لانسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرء عليها نقل شرعى \*

٢) قوله ومعنى العتق لغة فى تاج المصادر البيهقى عتقت عليه عين بالفتح والضم اى قدمت العتق آزاد شدن الفتاة كته شدن العتق گوهرى شدن ونيك تراد شدن وفى المهذب العتق آزاد کرده ونيكوکار و كنهه فلم يوجد فيها ما يدل على ان العتق بمعنى القوة وقولهم عتق الطائر مبنى على اعتبار المعنى الثانى للعتق كما ذكر وكذا قولهم عتقت البكر ويجوز اعتبار المعنى الاول وهو زوال الرق كان الطائر او البكر قبل هذه الحالة كان في قيد الرق فيها يزول ذلك القيد فالبكر قبل البلوغ كان امرها بيد الولي وبعده يدها والطائر قبل هذه الحالة لا يمنع عن ان يأخذها الناس وبعدها يمنع قوله عن وكره فى المهذب الوكر آشيانه مرغ بردرخت .

٣) قوله ومنه عتاق الطير فى المهذب عتاق الطير مرغان شكارى ثم لم يذكر المعنى اللغوي فى الطلاق اذ لا نزاع فى انه فى الشرع اسقاط الحلق وازالة قيد النكاح فلا حاجة الى بيان اللغة لاثبات ذلك واما عتاق فى كونه اثبات القوة نزاع فذكر اللغة لاثباته فان به الحاجة .

٤) قوله فان قيل اه يعنى سلمنا انه لاستعارة عندها لان الاعتاق عندها اثبات العتق وهو القوة فلا مناسبة واما عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه فيوجد المناسبة فانه عند ازالة الملك .

٥) قوله لكن بمعنى ان التصرف الصادر حاصله ان اللفظ فى الشرع موضوع لاثبات القوة والتلفظ بموضوع لازالة ملك الرقته وهى التصرف الصادر من المالك ونظير ذلك ان قولك زيد قائم موضوع لثبوت القيام زيد والتكلم به موضوع لعلم المتكلم به المناسبة .

٦) قوله لا بمعنى ان الشارع آه قيل فكيف يستقيم قوله فيما سبق فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة .

٧) قوله لانه صدر منه سببه آه فهذا من اسناد الفعل الى سببه البعيد فكما ان ازالة سبب لاثبات القوة فكذلك موجب ازالة سبب لذلك .

٨) قوله كما في اثبت الربيع البقل التشبيه في مجرد الاسناد المجازى من غير ملاحظة ان الاسناد الى سبب الفعل فالربيع ليس سبباً لاثبات بل هو زمانه كقولك نهاره صائم وهذا من المجاز في الطرف دون الاسناد على ما نقل عن السكاكى ان المراد بالربيع الفاعل الحقيقى وهو القادر المختار .

٩) قوله بطريق اطلاق اسم المسبب آه لان ازالة الملك بغرض اثبات القوة المخصوصة فيصح اطلاق العلة الغائية على المعنى .

(١) قوله هذا اشكال على قوله آه قيل لا يصح ان يتعلق الاشكال بقوله او يطلق عليها مجازا لانه حينئذ يكون دخلا في السند فالحصم يقول لو كان الاعتاق بمعنى اثبات القوة يلزم ان لا يصح اسناده الى المالك فنقول المدعى بعدم صحة الاستعارة لان الملازمة لجواز ان يكون الاسناد باعتبار التجوز اما في الاسناد او في الطرف على ان يطلق الاعتاق على الازالة مجازا فهذا القول من جملة السند بل ينبغي ان يتعلق بقوله ولا اتصال بينهما في المعنى الشرعي لان الاعتاق يوجد الاتصال بينهما في المعنى الشرعي لان الاعتاق ليس مجازا في الازالة بل هو منقول والمقول الشرعي حقيقة شرعية في المتقول اليه فيكون الازالة معنى حقيقيا شرعيا للاعتاق فوجدت المناسبة المصححة للاستعارة.

(٢) قوله لا للفظ الاعتاق آه لم يكن الكلام المتقدم لا بطل الاستعارة لفظ الاعتاق وتحقق ان لفظ ما هو بل لا بطل الاستعارة لمعناه وتحقق ان المعنى ما هو فالناسب لسوقه ان يقول لا للمعنى الاعتاق.

(٣) قوله فلا اتصال المجوز آه وهو مشاركتها في الصكون لازالة الحق.

(٤) قوله ولا يتعلق اي لا يتوقف كلامنا ان الطلاق مستعارة لازالة الملك على ان الاعتاق هو الازالة ولا يقدر فيه انه اثبات القوة.

(٥) قوله ليس لا بطل هذا الايراد فصالح الايراد ان تحقيق اثبات القوة غير قادح في استعارة الطلاق لازالة الملك وهذا الجواب لا يقدر في ذلك ولا يدل على انه قادح فيها.

(٦) قوله ان ازالة الملك اقوى لان ازالة ملك الرقية ازالة ملك المتعة ازالة القيد ليس الا الثاني ولان ملك الرقية بعد مازال بالعتق لا يعود الا قليلا كما اذا عتق العبد الكافر يسترق بعد ما حلح بدار الحرب واما ملك النكاح فيعود بعد الطلاق بلا تجديد عقد كما في الطلاق الرجعي وبالنكاح الجديد الى الثالث بدون التحليل ولا الى ما لا نهاية له مع التحليل.

(٧) قوله وليست لازمة لها بل لا يتصور الاجتماع فازالة الملك لا يوجد في المنكوحة وازالة القيد لا يوجد في المملوكة.

(٨) قوله فلا تصح استعارة بمعنى لا يصح الاستعارة بمعنى استعمال المشبه به في المشبه اذ لا بد ان يكون المشبه به اقوى وههنا الامر ليس كذلك ولا الاستعارة بمعنى استعمال اللفظ في وصف المعنى الحقيقي اللازم له كالاسد في الشجاع لانه ازالة الملك ليست من لوازم ازالة القيد والنكاح وفيه نظر لان الوصف المشترك الموجود في ازالة القيد انما هو ازالة الحق مطلقا ولا شك انها لازمة لازالة القيد فليستعمل الطلاق فيها ليكون ارادة ازالة الملك باعتبار انها من افراد ما كمال رجل الشجاع باعتبار قدرته له

(٩) قوله فان الاستعارة لا تجرى آه هذا دليل على ان لا تصح استعارة الطلاق لازالة الملك تقريره انه قد وقع استعارة ازالة الملك للطلاق فلا يقع استعارة الطلاق لازالة الملك لان الاستعارة لا وليست معناه ازالة الملك بل اثبات القوة وعدمه.

فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمفقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لاني ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انما تستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لاللفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ماهو فالالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا يتعلق مبحثنا ان الاعتاق ماهو فالجواب اعلم ان هذا الجواب ليس لا بطل هذا الايراد فان هذا الايراد حتى بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست اي ازالة الملك لازمة لها اي لازالة القيد فلا تصح استعارة منه اي ازالة القيد لتلك اي لازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد كالاسد للشجاع\*

قوله يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوت شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا ماساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارة لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليقتأمل ويصبر دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا للمفهوم لفظ الاعتاق فليقتأمل قوله فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتفيا ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع يتعلق هو حقه الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الاتفكك\* ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق القيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شقة الانسان والنوق على الادراك باللمس ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد لا امتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفواة المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان\*

يكون الا من جانب وفيه نظر لان نفس ازالة الملك ليس مستعارة للطلاق وانما المستعار لفظ العتاق



(١) قوله عطف على قوله فيقع اه ويحتمل العطف على قوله وكذا يتعدى اي النكاح بلفظ البيع . (٢) قوله حتى لو كان عبداه لان المحل قابل للبيع ولا صارف عن الحقيقة ثبت البيع كما اذا نكح الامة بلفظ البيع او الهبة بثبت ملك الرقبة دون النكاح وفيه كلام وهو ان الرجاين اذا تواضعا في البيع بان قالوا نكحتم بلفظ البيع ولا يريد البيع ثم اتفقا بعد العقد على بناءه على المواضعة بفسد العقد ولا يملك بالقبض وسيأتي ذلك في العوارض المكتسبة فان تواضعا على ان نكحتم بلفظ البيع ويريد ثم اتفقا على البناء على المواضعة بعد العقد فالظاهر انه يفسد البيع وينتفع الاجارة كما في الحر بوجود القرينة الصارفة عن الحقيقة ليحكون التصرف مصنونا على الالغاء .

وكذا اجارة الحر عطفي على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا ثبت البيع بتعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافته الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعث منافع هذه الدار في هذا الشهر بهذه \* لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لاتصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لانصح فكذا المجاز عنها فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذي ثبت بالنكاح

(٣) قوله بتعقد بلفظ البيع دون العكس قيل هذا مبني على ان التصرف يتضمن دونه لافوقه والبيع وثبت ملك الرقبة والمنفعة فوق الاجارة دون العكس (٤) قوله سبب لملك المنفعة اي سبب محض وليس مشروعا لغرض ملك المنفعة فيثبت المدعى بجزئه . (٥) قوله ولا يلزم آه اي لا يرد بطريق الاعتراض والاشكال واستعمال الزوم بهذا المعنى كثير كقول ابن الحاجب ولا يلزمه بالبحث معني لا يرد الاعتراض على قوله الاجارة بتعقد بلفظ البيع بان الاجارة لا يتعقد بلفظ البيع اذا اضيف البيع الى المنافع اذ ليس المراد انه يطرد ذلك وان وجد مانع عن الانتقاد بل قيد ذلك بعدم المانع وفي صورة الاضافة الى المنافع يوجد مانع كما ذكره المصنف .

قوله وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعث نفسي ملك شهرا بدرهم لعمل كذا يتعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعث عبدي او دارى ملك بكذا فان لم يذكر المدة يتعقد بيعا لمكان العمل بالحقيقة مع تحدر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا روية فيه وان سماه مثل بعث عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل يتعقد بيعا صحيحا بعمل المدة على تأجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعث منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا او لا يلزمنا هذا اشكالا والافعدم الصحة لازم قطعاً قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكرنا من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة لاتحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالحلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستمارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كالطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مبين لمعنى الهبة والبيع لكيفية اشتراك في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا

(٦) قوله لان ذلك ليس لفساد المجاز بل بعدم صلاحية المحل كيف يدفع الاعتراض بقوله اذا صح استعارة لبيع للاجارة اه قلنا هذا في الحقيقة معناه لو اراد بعدم صحة الاجارة المذكورة في الثاني عدم نفس العقد كما هو المطلوب فلان الملازمة لان صحة استمارة البيع للاجارة انما يوجب صحة المجاز في قوله بعث منافع هذه الدار اه على ان بعث بمعنى آجرت وهي لا يوجب صحة العقد لجواز مانع آخر ولو اراد عدم صحة المجاز فلان بطلان اللازم فان المجاز قد صح ولكن الاجارة انما لا يتعقد بعدم صلاحية المحل . (٧) قوله لاتصح مثلا للاضافة فانكرت في موضع النفي فييد العموم فان المعنى ان المنفعة المعدومة لا يصح ان يقع محلا لشيء من الاضافة اصلا فيرد انه يصح النكاح بتدمة الزوج العبد فقد اضيف عقد النكاح الى خدمة الزوج وهي منفعة معدومة .

(٨) قوله لو اضاف الاجارة اليها لاتصح لان الاجارة انما يضاف الى عين يستوفي منفعتها ولو اضيف الى المنافع يلزم ان يكون لها منفعة ولا يقوم العرض بالعرض .

(٩) قوله فكذا المجاز عنها يريد ان قوله بعث منافع هذه الدار بمنزلة قوله آجرت منافع هذه الدار فكما لا يصح الثاني لا يصح الاول قيل انهم قد عرفوا الاجارة بانها بيع نفع معلوم بعوض كذا ديناً او عيناً فليس البيع مجازا عنها بل بيع النفع عبارة عنها حقيقة فقوله بعث منافع هذه الدار

اه قوله في الامثلة اما متعلق بالحق وهي هو الاسم والخبر ان جميع ذلك آه واما خبر والاسم قوله الحق ان جميع اه بتأويل هذا القول .

بل اطلاق اللفظ على مهابن معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة في اخص الصفات .

الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة وابطاحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجرى من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجى الذى هو صفة للملزم فكيف يكون مهابنا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المهابن لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجى صفة للهبة كذا نقل عن المصنف \* وقد يجاب عن اصل الاعتراض باننا لانسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لوقال ان اشتريت عبدا فهو حر و اراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطىء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لاذنا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فثبت على حسب ما يجهل المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا ثبتنا به ملك المتعة قصدا لاتبعنا فثبت فيه احكام النكاح لاحكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايتهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله قوله واعلم انه قد يعتبر يعنى ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمال العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التى لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التى بها ترتفع طبقة الكلام فلولا لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف بانه لوجاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لمجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة والاب للابن للسببية والابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا \* واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لمواز ان يكون لمنايع مخصوص فان عدم المنايع ليس جزءا من المقتضى وذهب المصنف الى انه لم تجز استعارة نخلة لطويل غير انسان لانفتاح شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اى فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة بالاسد فان قيل الطويل للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطويل بل مع فروع واغصان في اعاليتها وطرأوة وتمايل فيها

(١) قوله بل اطلاق اللفظ اه متعاق بقوله لان الهبة ليست سببا آه اى اطلاق الهبة على النكاح ونحو ذلك اطلاق اللفظ على مهابن معناه والعراد بالمباين مالم يتصل بالشىء اتصال الجزئية او النصفة والسببية (٢) قوله في اللازم فاللازم المشترك بين الهبة او البيع وبين النكاح مطلق الملك وملك المتعة فهو موجود في كل منهما وبين العتاق والطلاق مطلق ازالة الملك او ازالة ملك الرقبة وبين البيع والاجارة مطلق الملك او ملك المنفعة.

(٣) قوله وهو الاستعارة هذا يخالف ما سبق ان الاستعارة اطلاق اللفظ على الخارج عن معناه الذى هو صفة كاطلاق الاسد على الشجاع .

(٤) قوله لا تجرى الا من طرف واحد يعنى انها باعتبار الوصف الواحد لا يكون الا من جانب واحد لان المستعار منه لا بد ان يكون اقوى في الوصف المشترك فوصف الاقوائية لا يتصور الا في الجانب الواحد واما باعتبار الوصفين فيكون من الجانبين كاستعارة رسمت لحاتم في الشوكة واستعارة حاتم لرسمت في الجود والكرم .

(٥) قوله فصحيح لان المراد بالملك هو مطلق الملك لا يكون بغير البيع فبيع سبب لملك يحصل به وهو مقيد وسبب المقيد سبب للمطلق .

(٦) قوله فان ابداع الاستعارة اريد بالابداع معناه القوى وهو الاحداث في تاج المصادر البيهقي ابداع نوآوردن لامعناه العرفى المشهور وهو الابداع لا عن مثل ولا الاصطلاحى وهو الابداع لاعن مادة لا ومدة ولا مثال لان كل استعارة لا بد ان يكون فرد من نوع علاقته مسموعا فبئذا الفرد مثال له فلا يتصور الابداع لاعن مثل ثم هذا الدليل انما يقتضى عدم اشتراط السماع في ايراد الاستعارات لا في افراد سائر اقسام المجاز .

(٧) قوله فان النخلة تطلق اه يعنى ان المشاركة في طول القائمة فرد من نوع علاقة الاستعارة لا يتجاوز استعارة النخلة الى غيره هذا الفرد فلا يطلق النخلة على شىء باعتبار المشاركة في غير الطول ولا باعتبار العلاقة غير المشابهة فهذا يدل على اشتراط السماع في الافراد على الانسان الطويل قيل بل على الانسان المعتدل القائمة

(٨) قوله قلنا لاشتراط المشابهة اه يعنى ليس عدم الاطلاق على غير الانسان الطويل بسبب اشتراط السماع في الافراد بل بسبب اشتراط المشابهة في اخص الصفات فغير الانسان الطويل لا يشابه النخلة في اخص صفاتها وفيه نظر لان غير الانسان الطويل مشابهة في طول القائمة من سائر الاشجار .

(١) قوله المجاز خاف آكل من الحقيقة والمجاز يطلق على كل من اللفظ والمعنى لكن حقيقة ومجازا في اللفظ حقيقة وفي المعنى مجاز فيجتمعا المعنيين أحدهما ان اللفظ المجازي في افادة معنى خلف عن الحقيقة أي اللفظ الموضوع لذلك المعنى وهذا حق والثاني ان المعنى المجازي في الارادة عن لفظ خلف عن المعنى الحقيقي الذي وضع له ذلك اللفظ وهذا ايضا

مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حكم التكلم عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما في حق

الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنامنه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في

اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية

بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم

ثبوته لعارض فيعتق عنده لاعتق العلماء في ان المجاز خلف عن الحقيقة أي

فرع لها ثم اختلفوا ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم أي

الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خاف

عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة

رحمه الله تعالى في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به

الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى

بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق

الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني

اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني

خلف عن لفظ هذا حر أي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف

لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لامرين أحدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة

بالاتفاق ولم يذكر والخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلف فيما هو الاصل

وفيهما هو الخلف بل الخلف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا

خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم

قوله مسئلة لاخلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي

الاصل الراجع المقدم في الاعتبار وانما الخلف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى

يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ فعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ

من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا

ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو

لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر

حق فلا يبعد ان يقصد بقوله في حق التكلم الى الاول وبقوله في حق الحكم الى الثاني فعند ابي حنيفة ربح لفظ هذا ابني في افادة العتق خلف عن هذا حر من صح منه الاصل وهو المالك او وكيه صح منه الخلف ومن لا يصح منه الاصل وهو غير المالك ومن غيره امره بيده لا يصح منه الخلف وعندهما معنى الحرية في هذا ابني خلف عن البنوة فمن امكن فيه البنوة وهو الاصغر سنا ثبت فيه العتق ومن لا يمكن وهو الاكبر سنا لا يثبت عتقه .

(٢) قوله عن التكلم به المجزور ويعود الى هذا ابني .

(٣) قوله ومن شرط الخلف آه فالمسح خلف عن غسل الرجل يجب اذا امكن الغسل يمكن لا يجب لعارض المرحج واما اذا امتنع كما اذا قطع الرجل فلا يثبت المسح ثم في ذلك نظر لانه يقتضى انه لا ينعقد النكاح بلفظ البيع والهبة في الحرة عندها لا ممتنع الاصل وهو ثبوت ملك الرقبة في الحرة وكذا ينبغي ان لا ينعقد اجارة الحر بلفظ البيع عندها لذلك .

(٤) قوله لاعتقها لا ممتنع الاصل قيل فاذا قال المعروف النسب من عبده من الغير هذا ابني ينبغي ان لا يعتق لامتناع بنوته منه شرعا فان النسب لا يكون شرعا من الشخصين والجواب ان الامتناع للغير وهو ثبوت النسب من الغير لا ينافي الامكان في حد ذاته ومثل ذلك الجواب عن الاعتراض السابق لكن يشكل الامر بهذا ابني للاكبر سنا فمع قطع النظر عن كبر السن يمكن البنوة من المقر .

(٥) قوله فسروه أي فسروا قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى من ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم .

(٦) قوله صحيح في المعنى أي باعتبار المعنى يعني ان معناه صحيح في الواقع حق وليس بباطل .

(٧) قوله مفيد للغرض والغرض بيان الخلاف بينه وبينهما فبالوجه الاول تبين الخلاف فان الخلف عندهما المعنى المجازي والاصل المعنى الحقيقي وعلى الوجه الاول الخلف عنده اللفظ المجاز والاصل اللفظ الحقيقي والفرق بين قولين ظاهر واما على الوجه الثاني فلا يفيد معنى محصلا فهو دائر بين الاحتمالين أحدهما ارادة المعنى المجازي عن ارادة المعنى الحقيقي فهذا عين قولهما فلا خلاف والثاني ان لفظ هذا ابني خلف عن نفسه وهذا باطل اذ لا بد من الانثنية والتعدد ولا تعدد في الواحد .

(٨) قوله لفظا وحكما لعل ذكر الثاني استطرادى والا فالنظر في خلافه لفظ عن لفظ

انما هو الى صحة لفظ الاصل دون حكمه .

(٩) قوله فيجب ان لا يكون الخلاف اه فيه نظر لان عدم ذكر الخلاف في الاصل والخلف لا يقتضى انعدام ذلك على ان الخلاف في وجه الخلفية يؤدي الى الخلاف في الخلف والاصل كما يقول المجاز خلف عن الحقيقة من حيث اللفظ ومن حيث المعنى يعني ان لفظ الاول خلف عن لفظ الثاني او معنى الثاني .

أى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقى وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ  
 خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابنى والخلاف  
 فى الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعند من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا  
 ابنى خلف عن هذا حر فالخلاف يكون فى الاصل والخلاف لاقى جهة الحلفية والامر الثانى  
 ان فخر الاسلام رحمه الله قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع  
 للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فأذا وجد وتعذر العمل بحقيقته أى بالمعنى الحقيقى  
 فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقى مخصوصان بهذا  
 ابنى فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا  
 ابنى مرادا به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازى هل  
 يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقى  
 لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية \*

(١) قوله أى حكمه المجازى اه هذا يدل على  
 ان الخلاف والاصل عندهما المحكمات وقوله بعد  
 ذلك وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى عليه يدل على  
 انها عنده اللفظان باعتبار الجهتين فيلزم قول المصنف  
 رحمه الله تعالى بالخلاف من الخلاف والاصل وقد  
 كان انكسر هذا خلف .

(٢) قوله فالخلاف يكون اه يعنى ان الخلاف  
 حتى كان الاصل عنده وهذا حر يكون فى مجموع  
 الاصل والخلاف فالمجموع عندهما هو هذا ابنى  
 باعتبار المحكمين وعند مجموع هذا ابنى وهذا  
 حر واما الخلاف فهو انما هو هذا ابنى بالاتفاق  
 والاختلاف انما هو فى الاصل وايضا فى جهة  
 الحلفية فهذا ابنى خلف باعتبار الحكم عندهما  
 وباعتبار اللفظ عنده .

(٣) قوله فاذا وجد تعذر العمل بحقيقته هذا  
 من كلام فخر الاسلام ولم يذكر المصنف جزاء  
 الشرط وفى بعض النسخ وتعذر العمل بحقيقته وله  
 مجاز متعين صار مستعارا للحكمه على ما فهم  
 المصنف الضمير فى الحقيقة يرجع الى الاصل وكذا  
 الضمير فى قوله والحكمه فالاصل الذى تعذر العمل  
 بحقيقته انما هو هذا ابنى للاكبر منه سنا لهذا  
 حر وايضا الاصل المستعار بحكمه انما هو هذا  
 ابنى لانه حر ونحن نقول ان الضمائر كلها  
 يرجع الى الخلاف او المجاز فهو هذا ابنى فحيث  
 لا دلالة فى كلام فخر الاسلام على ان الاصل هو  
 هذا ابنى .

(٤) قوله فصحة الاصل آه هذا من كلام المصنف  
 يعنى ان الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى عليه  
 وقيل الاصل ههنا بوضعين الاول الصحة من حيث  
 انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب والثانى تعذر  
 العمل بحقيقته وشىء منهما لا يوجد فى هذا حر  
 بل هما يوجدان فى هذا ابنى فهذا مبنى على امرين  
 احدهما ان المراد بقوله من حيث آه ان لا يكون  
 صحيحا مطلقا والثانى الضمير فى قوله بحقيقته يرجع  
 الى اصل وكل منهما فى حيز المنع .

(٥) قوله فانه صحيح مطلقا أى باعتبار اللفظ  
 فكونه مبتدأ او خبرا موضوعا للايجاب وباعتبار المعنى  
 والحكم وهو ثبت العتق (٦) قوله مراد به البنوة  
 فان قلت كيف يفهم هذا التقيد من كلام فخر الاسلام  
 وهذا ابنى فى الحالتين يصح ان يقال انه صحيح  
 من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بحقيقته  
 قلنا هذا مبنى على ما فهم المصنف رحمه الله تعالى  
 من كلامه ان معنى قوله من حيث آه لانه لا يصح  
 باعتبار المعنى المراد .

قوله فالخلاف يعنى عندهما الاصل هذا ابنى لاثبات البنوة والخلاف هذا ابنى لاثبات  
 الحرية وكذا على التفسير الثانى لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا فى جهة الحلفية واما  
 على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف فى تعيين الحقيقة التى هى  
 الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الحلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون فى الاصل والخلاف  
 أى فى تعيين مجموعهما لاقى كل واحد منهما اذ المجاز الذى هو الخلاف انما هو هذا ابنى  
 لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الحلفية فى الحكم  
 ان الحكم المجازى خلف عن الحكم الحقيقى فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلاف ثبوت  
 الحرية وعند الاصل هذا حر والخلاف هذا ابنى مجازا فيقع الخلاف فى كل واحد من الاصل  
 والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثانى ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابنى  
 حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلاف هما اللفظان  
 اعنى الحقيقة والمجاز والنزاع فى ان هذا خلف عن ذلك فى حكمه اوفى التكلم به وما  
 ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى  
 التفسير الاول يكون الحقيقة التى هى الاصل عنده مغايرة لما هى الاصل عندهما بخلاف  
 التفسير الثانى فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلاف على التفسيرين قوله فصحة الاصل  
 من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع فى كلام فخر الاسلام رحمه الله وهو قوله  
 وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لموصول المقصود بكونه وهو انه جعل  
 الاصل ما صح تكلمها وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابنى  
 لاعلى هذا حر \*

على اشتراط امكان الاصل وهو المعنى الحقيقي عندهما واما الاستدلال على اعتبار الاصله والخلافه في الحكم عندهما فذكر في التلويح وهو ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصله والخلفيه في المقصود اولى واما الاستدلال على اعتبارهما في التكلم عنده فهو ان الحقيقه والمجاز من اقسام اللفظ فاعتبار الاصله والخلفيه في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى.

(٢) قوله فيكون اللازم خلفا وفرعا خلف الشيء ما يقوم مقامه وفرع الشيء ما يكون مبتنيا عليه والظاهر ان العطف لا يكون بقصد التفسير كما هو الاصل ويجوز ان يكون بقصد التفسير فيكون لو كان انتقال الذهن من شيء الى آخر وكون الشيء موقفا على ذلك الشيء موجبا لكون الآخر خلفا عن الاول يلزم ان يكون المعنى الكنوي كما في طويل التجاذ خلفا عن الموضوع له هف .

(٣) قوله وهذا هو المراد الخ اي المراد بالخلفيه في حق الحكم ان يكون اللازم الذي هو المعنى المجازي خلفا عن الموضوع له او المعنى ان المراد بالخلفيه التوقف والقرعية.

(٤) قوله وايضا بناء على الاصل المتفق عليه الخ عطف بالمعنى على قوله يتوقف المعنى المجازي اي وايضا لبناء الامر على الاصل ثم فيه نظر لان الكفره خلف عن البر والصدق في اليمين وهو الاصل واشتراط امكان البر في وجوب الكفره ليس متفقا عليه حيث خالف فيه ابو يوسف قال الصنف رحمه الله تعالى في المختصر وتصور البر شرط صحة الخلف خلافا لابن يوسف رحمه الله تعالى عليه.

(٥) قوله كما في مسئله مس السماء اي كما يمكن في هذه المسئلة وهو امكان مس السماء فانه امكان كان العادة على خلافه كانه قال لا بد من امكانه وان كان على خلاف العادة .

(٦) قوله فان امكان الاصل له الاصل ههنا مس السماء والخلف ان نجب الكفره في الخلف بالله وان يقع الجزاء في الخلف التلويح بعد ما بحث وصحة الخلف ترتبهما على الخث وكذا صحة اليمين ترتبهما عليه وقوله لصحة الخلف يجوز ان يكون بالخفاء المهملة وكسر الام .

(٧) قوله ان يحذف بقوله والله او قوله ان لم امس السماء فبعبى حر فيعتق الآن للعجز عن المس عاده .

(٨) قوله كما كان النبي صلى الله عليه وسلم قال الشارح الاسفراشي القصيدة البردة عصام الملة والدين ابراهيم عروج آنحضرت بجانب سماوات مختلف فيه استكه ايا ترقى جسماني بوده چنانچه منقولست كه معراج در موضع صخره در مسجد اقصى از آسمان فردو كنداشتند يكجانب اواز ياقوت سرح وديگر جانب از مرد سنبرويك پايه از قره ويك

پايه از طلا مرصع بدر ويواقت وآن معراج ملك الموت است كه از انجا قبض ارواح فرود مى آيد وبراى آنحضرت را صلى الله عليه وسلم بان معراج بالا برديا ترقى روحاني بعد از ترقى جسماني ايا حضرت مبداء حقيقي را ديده يانه وبعد از ديدن ايا بچشم سرديده يا بچشم سر و منكر آن كافر تكردد .

لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثاني اي اللازم موقوف

على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفيه

في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى

المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل

كما في مسئله مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة ان

يخلف بقوله والله لامس السماء تجب الكفره لان الكفره خلف عن البر ففي كل موضع

يمكن البر ينعتق اليمين وتجب الكفره وفي كل موضع لا يمكن البر لا ينعتق اليمين

ولا تجب الكفره ففي مسئله مس السماء البر وهو المس ممكن في حق البشر كما

كان للنبي عليه السلام وان خلف لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب الكفره

لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد هاتان المسئلتان

قوله لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لانفس اللفظ فاعتبار الاصله والخلفيه في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقه والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصله والخلفيه في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف في استدلالهما ما يلازم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لاعلى ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ كونه بحيث يدل على المعنى لاعلى امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل في كلام الله تعالى ايضا قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقعدان فلانا وهو ميت وقت الحلف لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقبلن هذا الحجر ذهبنا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الارقاء ما بقى ذلك الممكن ممكنا فلا تبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئله قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لاعلى الامكان في الظاهر ولم ينعتق اليمين على ما يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله في الشخص بعد ما حلف مع العلم ببيوته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشربن الماء الذي في الكوز ان يخلقه الله فيه كما يقدر لاقتلان الشخص ان احياه الله لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشار اليه وتقدير الشرط يقتضى عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال

والفرق

يا حضرت مبداء حقيقي را ديده يانه وبعد از ديدن ايا بچشم سرديده يا بچشم سر و منكر آن كافر تكردد .

والفرق الذي بينهما وانما لم نذكر في المتن مسألة الكوز لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ينبي<sup>٢</sup> عن الآخر قلنا موقوف على فهم الاول لاعلى ارادته اذ لاجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيها اي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان هذا المعنى لازم للبنوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه استحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى

قوله فاذا فهم الاول اي كون المشار اليه ابناله وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق المسبب على السبب لان البنوة من اسباب العتق وهي ههنا متأخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فثبت البنوة فيعتق والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا ان المصنف رحمه الله تعالى عدل عن ذلك لان العتق ههنا لاسيما في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر قوله فيجعله اقرارا جواب لسؤال مقدر تقديره انه لوجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكته اقرارا لانشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة امر مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق عنه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخنة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة ابا واما قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عقد تعتد المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه ابنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل العملية من الاصل وذلك حقها لاحقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبد يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع الغداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتعقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما يمكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بمثل ما مر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق

(١) قوله والفرق الذي بينهما اي بين عدم ثبوت خلف العكفارة بعدم امكان اصل البر في الثانية وثبوته لثبوت امكان الاصل في الاولى فهذا الفرق يدل على اشتراط امكان الاصل في ثبوت الخلف (٢) قوله لاعلى ارادته يعني لو فرض ان فهم الثاني او ارادته موقوف على ارادة الاول يلزم امكان الاصل ولان اللفظ اذا صدر لارادة تصرف شرعي ولم يكن ذلك التصرف تكون لغوا . (٣) قوله بين الحقيقة والمجاز لو رجح الضمير الى الموضوع له ولازمه الذي هو معنى مجازي كما يقتضيه السوق لما احتج الى التفسير بقوله والمراد المعنى الحقيقي والمجازي .

(٤) قوله فاذا فهم الاول اي معنى اذا فهم الاول على مقتضى الوضع وامتنع ارادته للقرينة الصارفة من الحقيقة علم ان المراد شئ من لوازمه ثم بعد ملاحظة القرينة المعنية يعلم ان المراد مؤيد للازم الحقيقي (٥) قوله وهو عتقه من حين قيل معنى هذا ابني انما هو الاقرار بالبنوة وله لوازم غير العتق كالمحبة وحرمة المصاهرة وثبوت الارث فلم لا يجوز ان يكون المراد واحدا من ذلك واجب بان ثبوت العتق بطريق الانشاء شئ من هذه الامور لا يثبت بطريق الانشاء يرد عليه اذا كان العتق بطريق الانشاء فينبغي ان يثبت في زمان التكلم بكلام هذا ابني لاقبله فلامعنى بقوله من حين ملكه وايضا ينافي قوله فيجعل اقرارا . (٦) قوله من حين ملكه لان البنوة لا يتأخر من زمان الملك فكذا لازمه فينبغي ان يثبت بعد الملك قبل التكلم بهذا ابني الارث وان يعتقد هتبه ونكاحه قوله فيجعل اقرارا اي بالعتق كقوله عتق على من زمان ملكه فيعتق مؤاخنة له باقراره . (٧) قوله لانه متعين فيكون كالحقيقة فكما ان المعنى الحقيقي يثبت بدون النية لتعيينه فكذا هذا المعنى المجازي في التعيين بحيث لا يعارضه المعنى الآخر نظرا فكثيرا ما يقال هذا ابني ويراد انه اخته كالابن او مثله بالمحافظة عن الجوع والعطش والحر والبرد والتعليم فان قيل ان هذا ابني لا يوجب العتق فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في النية والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة من جهة النسب كذا في التلويح فالفرق بينه وبين هذا ابني قلنا ان الابن اقرب جميع الاقرباء ولذلك ادم في العصوية على الاب وهو مقدم على الاخ فيكون البنوة اشد تأميرا فيما يثبت بالقرابة . (٨) قوله بصورة الاسم الصورة تقابل المعنى فالظاهر يسمى صورة والباطن يسمى معنى فالمراد بصورة الاسم لفظ الاسم او بمعنى الهيئة والوصف اي استحضار المنادى بوصف انه مسمى بالاسم .

(١) قوله فيستعار اولاً الهيكل المخصوص في المنهـب الهيكل جزر بزرک واسب بزرک وبخانه ولكن المراد الجنة كما هو المتعارف فزيد ان المنهـب انما هو الاستعارة المعنى المقابل لعين كما يدل عليه قوله ولاجل ان الاستعارة آه فينبغي ان يقال فيستعار اولاً المعنى الاسدي للرجل الشجاع .

(٢) قوله لا تجرى في الاستعارة اهـ هذا يدل على ان اسما الاجناس كلها تجرى في الاستعارة اذ لا بد فيها من المشترك بين الافراد فهذا المشترك معنى قائم بالافراد ويستعار المشبه ثم يستعار اللفظه بتوسطه .

(٣) قوله يدل على المعنى ان ارادة المعنى الزائد على المسمى اذ لو كان ناس المسمى فيكون مخصوصاً متعينا كما يقتضيه العلمية فيثبت لا يتحقق الاستعارة اذ لا بد من المستعار منه الذي استعير منه المعنى واللفظ جميعاً ولا يتصور ذلك لان المعنى مستعار من موصوفه وهو غير المسمى واللفظ مستعار من المسمى واما اسم الجنس فكما ان نفس المفهوم المشترك موضوع له اللفظ فكذلك افراد ذلك المفهوم على ما قالوا فكل من المعنى واللفظ مستعار من الافراد فيتحقق الاستعارة ونحوه كرسطوا في الحكمة وابى حنيفة رحمه الله تعالى في النقامة والتقوى وابى زيد في المعرفة والكرامة .

(٤) قوله لانه موضوع له فيقوم مقام العتق كذا في التلويح يعنى لفظ الجـر موضوع لان وقوع العتق فيقوم مقام وقوع العتق .

(٥) قوله ليس باستعارة لانهما عندهم ذكر المشبه به وارادة المشبه فزيد اسد لو كان استعارة كان المعنى زيد زيد ولا فائدة به .

(٦) قوله لا تهـدوى امر آه يعنى ان الاستعارة وان كانت دعوى امر مستحيل لكنها ليست دعوى امر مستحيل قصدا فدعوى الامر المستحيل قصداً ان يكون المقصود في الكلام عين المستحيل فزيد اسد المستحيل هناك الاسدية وهى عين المقصود لانه خير والمقصود في الكلام الخبر بدليل ان التصديق والتكذيب انما هو باعتبار الخبر فهذا دليل على قوله ليس باستعارة وقوله لان التصديق والتكذيب اهـ دليل على قوله قصداً .

(٧) قوله بواسطة اى القرينة الصارفة عن الحقيقة الدالة على ارادة المجاز وهو ىرى .

(٨) قوله فعلى هذا لا يكون اهـ اما المقصود نفي الاستعارة المصطلحة لاهل البيان فقط فهذا كلام لا يضر لمن قال بكونه استعارة اذ غاية الامر عدم توافق الاصطلاحين وهذا ليس ضرورياً واما المقصود اثبات التشبيه وجعل هذا ابنى بمنزلة هذا مثل ابنى الذى لا يوجب العتق بالاتفاق كما ذكر في التلويح فيقول هذا امر لازم لامر دل فكل استعارة فهو تشبيه بلاشك غير ان الفرق بين الاستعارة والتشبيه المصطلح وجود المبالغة في التشبيه في الاول وعدمه في الثانى في الاستعارة لا مدخل له في المقصود .

فان الاستعارة تقع اولاً في المعنى ميل الى المنهـب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى بمعنى ان التصرف في امر عقلى حيث جعل ماليس باسد اسد اى استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمنهـب المنصور انه مجاز لغوى مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسامين متعارفاً وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للتسم الاول فيكون استعماله في القسم الثانى استعمالاً في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبنى على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسامين متعارف وغير متعارف والعامية تنافى الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسامين متعارفاً وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثانى ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجرى في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار اولاً معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمى بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاءً وتخديلاً كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذى يستعار اولاً للمشبه هو المعنى الحقيقى للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلاً فانه ثابت للمشبه حقيقةً والتحقيق ان الاستعارة تقتضى وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علماً او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابنى من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اى زيد مثل الاسد وهذا مثل ابنى وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابنى معناه مولود منى ومخلوق من مائى فيكون مشتقاً من ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لها فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقى كما هو منهـب ابى يوسف ومحمد رحمهما الله ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والامجاز المرسل فيكون المجاز خلفاً في الحكم لافى التكميم\* و اشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقى وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقى ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعاً مع السند .

(١) قوله ادعاء معنى الحقيقة أى معنى لفظ المشبه به من حيث انه حقيقة فيه أى ادعاء المعنى الحقيقي للفظ المشبه به . ٤ . (٢) قوله لا يجزى في خبر المبتدأ اذ لا بد من ملاحظة المبتدأ وهو المشبه معنى وان كان قد يحدف لفظا وهو معنى ثابت دائما فهذا عين من ذهبها فيه نظر لان اصلها في اشتراط امكان معنى الحقيقي اشتراط البر في صحة الحلف ووجوب الكفارة على ان البراصل والكفارة حلف كالمعنى الحقيقي والمجازى والعنبر في صحة الحلف انما هو امكان البر عقلا وان كان مخالفا للعادة كقوله والله ليقلبن هذا الحجر ذهبا فكذلك العنبر في المجازى الامكان العقلي فذهبهما اشتراط الامكان العقلي والمعتبر عند اهل البيان ان لا يكون استحالة عادية فالمشروط عندهم الامكان العادى وهو ما لا ينافى العادة لا الامكان العقلي بدليل انهم قالوا باتتفا الشرط في زيد الاسد مع وجود الامكان العقلي كما في قلب الحجر ذهبا والامكان العادى اخص مطلقا من الامكان العقلي فكيف يصح الحكم بالعينية بل يقال المشروط عندهم ما هو الاعم من الامكان وهو عدم ادعاء المستحيل العادى قصد اذ يجوز ان يكون مع الاستعارة ادعاء المستحيل العقلي لاقصدا في هذه الصورة وجد الشرط ولم يوجد الامكان لوجود الاستحالة . (٣) قوله قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس أى الحكم بالتشبيه بدون النسبة اليه فيما اذا كان الاستعارة في اسم الجنس بان يكون المستعار اسم الجنس اذ لو لم يحكم بالتشبيه ويحمل عين الخبر على المبتدأ يلزم قلب الحقائق هف .

(٤) قوله وتسمى استعارة اصلية لان استعارة اللفظ هنا ليست بتبعية استعارة لفظ آخر وان كانت بتبعية استعارة المعنى كما مر .  
 (٥) قوله لانه لا يلزم اه قيل هذا انما يلزم اذا كان الاسد في زيد اسد والاين في هذا ابني في المعنى الحقيقي وليس الامر كذلك بل الاسد بمعنى الشجاع والاين بمعنى الحبيب او العربى الى غير ذلك لعلاقة الزوم فحينئذ لا يلزم قلب الحقائق .  
 (٦) قوله وتسمى استعارة تبعية قال العلامة في شرح التلخيص وانما كانت تبعية لان الاستعارة الثانية دون التشبيه والتشبيه يقتضى كون المشبه موصوفا بوجه الشبه ولكونه مشاركا للمشبه به في وجه الشبه وانما يصح للموصوفات الحقائق أى الامور المقررة معانى الافعال والصفات المشتقة لكونها متجددة غير مقررة بواسطة دخول الزمان في مفهوم الافعال وعروضه للصفات والحاصل ان الاستعارة في الصفات المشتقات بتبعية الاستعارة في المصادر لا باصالة لانعدام ما يتبني عليه الاستعارة وهو التشبيه المشتقات بلاف المصادر .  
 (٧) قوله بالاتفاق أى باتفاق من علماء البيان وعلماء الاصول .

(٨) قوله ولا يلزم هنا قلب الحقائق اه قيل لو اريد انه لا يلزم ذلك في ظاهر اللفظ فذلك باطل فان ظاهر اللفظ يدل على انقلاب العراض وهو الحال بالجواهر الذى قام به النطق ولو اريد انه لا يلزم ذلك بعد اعتبار التأويل والمجاز فزيد اسد ومثله مما يكون الاستعارة في اسم الجنس ايضا كذلك فبعد اعتبار المجاز واردة الشجاع من الاسد لا يلزم انقلاب ذكر الحقائق .  
 (٩) قوله بناء على الاستعارة آه الظاهر ان قوله هذا الذى ذكره تفسير بقوله هذا فى الاستعارة الخ فينبغى ان يفسر الاشارة بها ذكر في المتن والتلخيص بقوله بناء على ان الاستعارة الخ غير المذكور في المتن الا ان يقال انه فى حكم المذكور لان قوله دعوى امر مستحيل قصدا يدل على ان

اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشئ لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجزى في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آله بناء على الدليل الذى ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا يعتق فعلهم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا عين من ذهبها لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم حينئذ قلب الحقائق لافى الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل هذا الذى ذكر ان زيد اسد ليس استعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فابها تجزى في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة أى دالة استيعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدأ وفرقهم ان الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا تستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا تجوز في اسماء الاجناس وتجوز في المشتقات وهنا خبر المبتدأ وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود معنى فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال واسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسيأتى قريبا \*

قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشئ يدل الى المنهـب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به واردة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادة معنى الحقيقة امران متدافعان قوله فهذا عين من ذهبها فيد بحث لان الشرط على هذا علم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستعارة فايين احدهما عين الآخر \*

الاستعارة لا يجوز فيما يكون دعوى امر مستحيل قصدا والاستعارة في خبر المبتدأ يكون فيه تلك الدعوى . (١٠) قوله تستلزم قلب الحقائق الضمير يرجع الى الاستعارة في خبر المبتدأ قبل اذا قلنا زيد اسد فبعد الاستعارة معناه رجل شجاع فليس هناك قلب الحقائق . (١١) قوله لان معناه مولود قيل لواعتره مثل ذلك المعنى فلا يوجد اسم الجنس اصلان الاسد مثلا معناه المفترس والانسان معناه الناطق الى غير ذلك فليس شئ من الادلة صفة يدل على ثبوتها له اسم مشتق . قوله وايضا التأويل بالمولود انما يقع اذا وجد من الولادة والحرمة مشاركة فما هو من الاخص صفة الولادة ليصح استعارة الولادة لها ثم استعارة المولود للحر كما استعراولا النطق للدلالة بسبب المشاركة في معنى العكس عن المخي ثم استعير الناطق للدال ثانيا تبعا لهما يتعرض لذلك (١٢) قوله استعارة اصلية لانها واقعة على ما هو الاصل في باب الاستعارة وهو ان يكون مبتدئ على تشبيه المستعار له بالمستعار منه ولا ينافى واقعة في اصل اللفظ لا في النع واما الاستعارة التبعية فهي تابعة للاستعارة المقارنة لتشبيه فواقعة في تبع المستعار واولا . (١٣) قوله وسيأتى قريبا الظاهر انه يأتى ذلك في المتن وليس كذلك بل يذكر في الشرح في فصل استعارة التبعية في الحروف .



ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع ان قولهم رأيت اسدا يرمى استعارة ليس بقوى والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيدا اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رأيت اسدا يرمى لاشك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان في اسما الاجناس لايجرى الاستعارة في خبر المبتدأ وتجرى في الاسماء المشتقة اضعف<sup>٣</sup> من الاول وفرقهم ان الاول يفضى الى قلب الحقايق دون الثاني او هن

قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في عام البيان ان نحور رأيت اسدا يرمى من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لاستعارة وان نحو الحال ناطقة بكنان من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك ان الاستعارة لا تجرى في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحور زيدا اسد ونحور رأيت اسدا يرمى بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد التكميل اثباته او نفيها لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتم في الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحور زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحور رأيت اسدا يرمى فانه وان اشتمل على اثبات الابدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وبين ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقايق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة التي ليس بثابت لها\* ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المعال باطل سواء قصد اولم يقصد فلا بد من التأويل ولان الاستعارة ربما يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمى اسد وتكلم بدر ولان المعال ربما يجوز ادعاءه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم ارادة ثبوتها في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين مائتة ضمنا وبين مائتة مقصد السكن اثبات المعال باطل قطعاً من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقايق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقايق اولم يسم على ان انقلاب الحقايق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته تكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف\* وانا اطالعك على حقيقة الحال بان اعكس لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما نطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلواً عن المشبه صالحاً لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسد او تقيرام مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يقبضن لكم الحيط الابيض من الحيط الاسود من الفجر خرج بواحدة قوله من الفجر من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد وما قولهم الحال ناطقة ونطق الحال بكنان استعارة قطعاً لان المشبه متركب بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطقة فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لان قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تأويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيهه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيهه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية لان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتركب وهو الرجل الشجاع لافي معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اي مجترئ صائل والطير اغربة عليه اي باكية وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهدى ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به\*

(١) قوله على تقدير تسليم زعم علماء البيان فيه اشعار بانه غير مسلم في الواقع فيقول اذا قلنا زيد اسد فالاستدراك كان بمعنا الحقيقي فلا سبيل الى التشبيه ولا معنى للاستعارة فيما كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي وان كان بالمعنى المجازي فالمراد مطلق الشجاع لعلالة لزوم كما يقال لكل فرعون موسى اي لكل مبطل محق فهو مجاز مرسل عند اهل البيان واما المراد الرجل الشجاع مطلقا من غير ملاحظة الخصوصية الزائدة فهو استعارة وقد صحت هذه الاستعارة عندهم بوجود ما شرطوا من عدم ذكر المشبه فان الرجل الشجاع فهو المشبه في هذه الاستعارة غير مذکور واما المذكور زيد وهو غير الرجل الشجاع مطلقا كما انه غير مطلق الانسان واما المراد خصوص زيد فهو استعارة باطالة اتفاق الشرط وهذا الكلام خالي عن الفائدة بمنزلة زيد زيد فهنا رتبة اوجه يصح ما زعموا على الوجه الاول دون الثلاثة الاخيرة ولا تناف التشبيه في الكل ووجود الاستعارة في البعض وكان زعمهم مجموع الامرين من ثبوت التشبيه واتفاق الاستعارة.

(٢) قوله الواهية في المذهب الواهية والواهي شئت في تاج المصادر وهي الحماظ اذا ضعف وتم بالسقوط (٣) قوله اضعف من الاول لان الفرق الاول اضله مسلم وانا الكلام في التأثر واما الفرق الاخير فاصله غير مسلم كيف واقلاب الحقيقة في الحال ناطقة من الوجهين باعتبار الذات فان العرض ينقلب جوهرها باعتبار الصفة فالتصنيف بعدم النطق ينقلب بتصنيفه بخلاف زيد اسد فان الانقلاب هناك باعتبار الذات فقط بعدم اعتبار الدلالة على الوصف في اسما الاجناس.

(١) قوله من نسج العنكبوت في المذهب النسج خاتمة عنكبوت فذكر العنكبوت مبنى على التجريد عن بعض معنى النسج.

(٢) قوله هذه الاعتراضات المذكورة اربعة في الظاهر وان عاد الى الاثنين وهي يمنع الفرق الاول ومنع وجهه ومنع الفرق الثاني ومنع وجهه ومنع الوجهين .

(٣) قوله فان قولهم اه دليل على قوله لعدم الاحتياج اى لاحاجة في الفرض الاصلى الذى هو اثبات الاستعارة في هذا ابني الى منع الفرق بين

زيد اسد وبين رأيت اسدا يرمى المذكور في

الاعتراض بقوله فان قيل قد ذكر في علم البيان

آه لان حاصله ان امكان معنى الحقيقي شرط في

صحة المجاز على ما هو منه بهما على ما مر وقد ذكرت

ما يدل على عدم ذلك الاشتراط وهو ان الحال ناطقة

استعارة بالاتفاق وايضا لاحاجة فيه الى منع الفرق

الثاني فعلى تقدير وجود الفرق بين المشتقات واسماء

الاجناس يكون هذا ابني استعارة لانه من

قبيل المشتقات.

(٤) مسألة قال بعض الشافعية اه يعنى ان المذهب ان

ادوات العموم فى اى شىء دخل من الحقيقة والمجاز

يفيد العموم لان وصفها لذلك وارادة المعنى المجازى

من مدخولها غير مانع عن ذلك وما يتوهم من ان

العموم بحسب الوجود الاستعمال والمعنى المجازى

بحسب الاستعمال دون الوجود فلا اجتماع فمدفوع

بان الاجتماع ليس فى معنى واحد لكون بحسب الوجود

ولا بحسب الوجود لان ارادة المعنى المجازى من

المدخول وارادة العموم من الادوات الداخلة هذا

لكن ذهب بعض علماء الشافعية الى ان المجاز لا

يتم وان كان مقارنا لما يدل على العموم لانه ثابت

بالضرورة فيثبت بقدرها كالمقتضى والجواب ان

القياس مع القارق لان المقتضى انما يثبت لفظ

بطريق الضرورة من غير ان يذكر والمجاز لفظ

مذكور بطريق الاختيار بمصالح مقصودة وانما

الثابت بطريق الضرورة معناه هو اعادة العموم انما فى

شأن اللفظ دون المعنى فاذا كان اللفظ مذكورا

فى المجاز وغير مذكور فى الاقتضا يعتبر فوائده

فى المجاز دون الاقتضا.

(٥) قوله توسعة اذا منع القرينة عن ارادة المعنى

الحقيقى بتضييق طريق تعيين معنى الكلام اذ لا

يتم الا بملاحظة مدلول ذلك اللفظ فيراد المعنى

المجازى توسعة لذلك الطريق.

(٦) قوله فيتقدر بقدر الضرورة وهو ان يراد

نفس الجنس او بعض الافراد لاعلى التعيين فاذا قيل

ما رأيت اسدا يرمى فكون التكررة فى سياق التنى

وكونها موصوفة يقتضى العموم لكن المراد عند

هذا الفرق اما الجنس او البعض الغير المعلن دون

العموم بعدم الحاجة اليه .

(٧) قوله لاجل الداعى الذى يأتى سيقول فى

او آخر هذا الفصل فى اول مسألة السادسة ان الداعى

يأتى الى المجاز اختصاص لفظ بالعدوية اه .

(٨) قوله واراد به المعنى العام اى اورد على الكلام ما يدل على العموم اذ لا يثبت العموم الا به وان اراد المتكلم فى ذهنه العموم لكن لم يورد الدال على

العموم لا يثبت العموم واذا وجد الدال يثبت العموم وان لم يقصد المتكلم .

(٩) قوله وهو واحد نوعى الكلام يعنى ان المتكلم يخبر بين الاتيان به وغيره غير مضطر فى ايراده فلا يكون بطريق الضرورة .

من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس فى الاستعارة ادنى من قولهم زيد

اسد فما الذى اوجب ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما لم اذكر

هذه الاعتراضات فى المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة

بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقى لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم

الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فتصح فيه

الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقى مسألة قال بعض الشافعية لاعموم للمجاز

لانه ضرورى يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لاضرورة فى استعماله لانه انما

يستعمل لاجل الداعى الذى يأتى من بعد واذا لم تكن الضرورة فى استعماله بسل

يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يعمل على المعنى الحقيقى فاذا

لم يمكن فعلى المجازى فهذه الضرورة لا تنافى العموم بسل العموم انما يثبت ان

استعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد فى الاستعمال ضرورة

وهو احد نوعى الكلام

قوله مسألة المجاز المقترن بشىء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لاختلاف فى انه

لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما

اذا استعمل باعتبار احد انواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحلها فالصحيح انه يعم جميع

افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ لعمومه من غير تفرقة بين كونها مستعملة

فى المعانى الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل

لالسكونه حقيقة والالكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع

ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل فى التأثير ولو سلم فيجوز ان

يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه

بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله يريد

ان ينقض فاقامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات

نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به

الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنه ذكر الصاع واراد به ما فيه من الطعام بطريق اطلاق

اسم الحمل على الحال\*

لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من الكميات لان المجاز ضروري والضرورة

تدفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة

من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواء فيمنوع لجواز

ان يعدل الى المجاز لاغراض سينكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى

طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايها شاء بل في طريق المجاز من لطائف

الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام اي علو درجته وارتفاع

طبقة ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة

والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه

لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء

اللفظ عن المرام فلانسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ

وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصد

المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عامها فعلم وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى

فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم

الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون

الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم

من الشخصي والفنوي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم

ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجد في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة

قولنا جاءني الاسود الرماة الازيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم

من غلبة الطعم في باب الربوا لاعلى عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتحليل بكونه ضروريا من جهة

المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا

يدل على جميع افراده ومراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز

لاجل المعنى الخاص فكنا لاجل المعنى العام وانما يلايه بعض الملازمة للضرورة من جانب

السامع لتصحيح الكلام على ما مر .

(١) قوله بل فيه من البلاغة اه لا مدخل له في اثبات ماله سوق الكلام وهو الاختيار وعدم الضرورة بل مائل الى جانب الضرورة.

(٢) قوله يريد ان ينقض في تاج المصادر الاقضاء يفتيد بنسأل لعل المجاز في قوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه لسبب الاقضاء في اصل الوضع بمعنى الاقتلاع والسقوط وهناك بمعنى القلع والاسقاط اذ الظاهر ان يتعلق ارادته بفعل نفسه كقوله تعالى فاقامه ويمكن ان يقول ان المراد ان ينقض الجدار بعلمه فحينئذ لا مجاز واما قوله تعالى انما طغى الماء فحملناكم في الجارية وفي تاج المصادر ان الطغيان بضم الطاء وكسرهما والظغوة والظغوى از حد كدشتين فلعل وجه المجاز ان الاصل التجاوز عن الحد بطريق الاختيار والمراد هناك التجاوز عنه لاجل الاختيار .

(٣) قوله نظيره اي نظير المجاز الذي له عموم الا عند الشافعي رحمه الله تعالى عليه فادات العموم في الحديث تعريف المفرد باللام وهو قوله صلى الله عليه وسلم ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فعند تيراد الطعام في ضمن الامر الكلي وهو ما يقدر بالصاع وعنده يراد الطعام بخصوصه يرد عليه ان اعتبار الخصوص زائد على قدر ما يندفع به الضرورة وهو الجنس او البعض الغير المعين كاعتبار العموم في الحاجة الى اعتبار الخصوص .

(٤) قوله فلا يشمل غيره فلا ربوا عند الشافعي في سائر الكميات كالجص .

(٥) قوله ذكر الصاع واراد ما فيه اصل الصاع الكيل في الصراح الصاع زمين بست وبيمانه غله والمراد ما يجري فيه الكيل لا مطلق ما في الصاع فان الحفنة والحفتين ما في الصاع وغيره داخل في النهي فيجوز بيع الحفنة بالحفتين من الكميات .

مسئلة لايراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازى معا لرجحان المتبوع

### على التابع

قوله مسئلة لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازى يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ماوضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد مناه الحقيقي والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم مثل ان نقول لاقتل الاسد او الاسدين او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بفروع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لافلا واما ارادة المعنيين في الكفاية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازى فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم واحد لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبارى محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمى والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازى انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك \* والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازى تابع على مامر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجع الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشئ الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محل ومتجاوزا اياه \* الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعديل عنه الى المعنى المجازى وهو محال \* والرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات \* الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله للمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في ان واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للآخر \* والكل ضعيف اما الاول فلانه لانزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين يرمى احدهما ويفترس الآخر ولاخفا في جواز ارادة التابع فقط بهوونة القرينة فضلا عن ارادته مع ارادة المتبوع \* واما الثاني فلانه لامعنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى \* واما الثالث فلانا لانسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العديل عن ارادة الموضوع له لم لايجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد \* واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلاقرينة

(١) مسئلة لايراد من اللفظ لاينحى ان ارادة المعنيين بطريق عموم مجاز في ضمن المعنى الثالث المجازى المتناول للحقيقي والمجازى الآخر جائز كما اذا اطلق الاسد وارىد مطلق الشجاع المتناول للحيوان المفترس والرجل الشجاع وكذلك يجوز ارادة المعنيين الحقيقيين بطريق عموم المشترك وهو ان يراد معنى مجازى فيتناول المعنيين الحقيقيين فعنى الكلام انهما لا يراد معا قصدا لاقى ضمن الثالث فحينئذ لا يتفرع فلا يستحق لجواز دخولهما في الارادة بعموم المجاز على ان المراد بالمولى المضاف الى زيد من كان عنقه متوقفا على اعتاق منه ومعتق المعتق يتوقف عنقه على اعتاق المعتق المتوقف على اعتاق المولى الاول .

(٢) قوله لرجحان المتبوع اه قيل المحافظة على الرجحان يتصور بتصور تقديم المتبوع في الحكم المنسوب الى مدلول ذلك اللفظ بالشدة والضعف فيه فلا يلزم ان يكون بارادة الحقيقة وترك المجاز وايضا الرجحان انما هو مع قطع النظر عن الامور الخارجة وبالامور الخارجة قد يرجح المجاز حتى ترك الحقيقة فلم لايجوز المساواة لسيهما كما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز مشهورا فتسوى الجهتان حتى ذهب البعض الى ارادة المعتق والبعض الى ارادة المجاز .

فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق إذا أوصى له واليه ولا يراد غير المولى بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لأنه أريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى أو لا مستم النساء لأن الوطئ وهو المجاز مراد أجماعا أعلم أن لفظ المولى حقيقة في المولى الأسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فإذا أوصى له واليه فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق

وهو لا ينافي نصب القرينة على إرادة المعنى المجازي أيضا وإن أريد أن المجاز يفتقر إلى قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فينبغي الحقيقة فقد عرفت أن محل النزاع إنما هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي لا يكون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لإرادة المعنى المجازي أي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له فيكون الموضوع له مراد أو غير مراد وهنا محال قلنا الموضوع له هو والمعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة دالة على أنه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخل تحت المراد\* وأما الخامس فلأنه إن كان إثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لأن الامتناع في القياس عليه مبنى على أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الشخصين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فمن أين يلزم منه استحالة إطلاق اللفظ وإرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وإن كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة إرادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسبوقة على أنها لا تجعل اللفظ عند إرادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يستحق أورد في المتن من فروع الأصل المذكور ثلثة لأنه إما أن يتحقق إرادة المجاز فيمتنع إرادة الحقيقة كالملازمة في قوله تعالى أو لا مستم النساء أريد بها الوطئ مجازا بالاجماع حتى حل للمجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لاجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فمنه المراد بها المس باليد ولا صحة لتيممجنب قلنا إراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الأئمة الأربعة وفيه بحث لأن منهم من حملها على المس باليد وجوز تيممجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على أن المراد الوطئ ويجعل تيممجنب والمس باليد ولا يجعل ذلك لأننا نقول لأنسام أن مثل ذلك مخالف للاجماع وإنما يكون لورفع أمرامة فعليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم للمس قول بالعدم حتى يمتنع مخالفته وإما أن يتحقق إرادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك أما في مفرد الخمر إذا أريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في محامرة العقل وإنما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع أوسنة فان قيل لم لا يجوز أن يراد بالملازمة مطلق اللبس الشامل للوطئ وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لأنه يتوقف على القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث\* وأما في نسبة كما إذا أوصى له واليه بشيء وله معتق ومعتق معتق يستحق الأول لأن مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لأن إضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف إليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملازمة وهي كون زيد سببا لعنقه في الجملة وأما لفظ المولى حقيقة في المعتق سواء اعتقه حر الأصل أو غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم عن ظاهر عبارة المصنف وإنما سمي المعتق الأول أسفلا لأنه أصل والفروع أعلى للأصول كأغصان الشجرة والظاهر أنه يسمى أسفلا بالنسبة إلى المعتق اسم فاعل حيث سمي المولى الأعلى

(١) قوله فلا يستحق معتق المعتق لفظ المولى مشترك بين المعتق بكسر العين والمعتق بفتحها ولذلك يبطل الوصية فيما إذا أوصى له واليه وله معتقون ومعتقون كذا في الشرح البرجندی فقوله معتق المعتق يجوز فيه العكس والفتح فانه يجوز الوصية لو ارث إذا اجاز باقي الورثة كذا في شرح البرجندی فالولى إذا اضيف الى زيد احد يكون حقيقة في المعتق بلا واسطة ومجازا في معتق معتقه فاذا وجد عند الوصية المعتق بلا واسطة بصرف اللفظ الى الحقيقة وإذا لم يوجد وله معتق المعتق يصرف الى المجاز تحريزا عن الالتفات وإذا وجد عندها المعتق ومعتق المعتق ثم مات بعد موت الموصى المعتق وبقي حيا معتق المعتق فالظاهر أن الحى لا يستحق لأنه غير مراد باللفظ مع المعتق وهو قد كان مرادا لكونه حيا عند الوصية فيكون خارجا عن الوصية أما إذا أريد ما بهما معهما بعموم المجاز فيستحق.

(٢) قوله ولا يراد غير الخمر فلا يجزى لشرب سائر الاشربة وإنما يجزى بالسكر منها إذا كانت محرمة كالنبيذ والتبغ والطلاء.

(٣) قوله لأنه أريد بها ما فلما أريد المعنى المجازي وهو سائر الاشربة المحرمة أو سائر المسكرات يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

(٤) قوله ولا المس باليد كالمصنف يدل على أن المس باليد معنى حقيقى في الملازمة والوطئ معنى مجازى وسبب إرادة المجازى لا يجوز إرادة الحقيقي وفي تاج المصادر المس بسودن بدست وجماعت كردن الملازمة جماعت كردن ويكديكررا لمس كردن فهذا يدل على أنها حقيقة في الوطئ أيضا.

(٥) قوله مراد اجماعا قيل لم لا يجوز أن يكون الإرادة في ضمن المفهوم المشترك بين الوطئ والمس باليد فلا ينافيه وإنما أورد ثلثة أمثلة لأن المعنيين إذا لم يجتمعا فاما أن يكون المراد الحقيقة أو المجاز فالأول الأول والثاني والثاني الثالث.

(٦) قوله في مولى الأسفل وقع الاصطلاح على أنهما يسمون معتق الرجل بالكسر المولى الأعلى ومعتق الرجل بالفتح المولى الأسفل لأنه أسفل من الرجل ويمكن أن يقول المراد الأسفلية بحسب اللفظ وهو المضاف إليه فيجوز الأعلى هو المضاف في تركيب معتق المعتق.

وكنا اوصى لاولاد فلان اولادنا له وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائهم دون بنى بنيه

(١) قوله فالوصية لابنائهم دون بنى بنيه في التلويح ان هذا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما للجمع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وعلى هذا الخلاف اذا اوصى لابناء فلان وله ذكور واثان يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاثان عندهما وان كان اثانا خاصة فلا شيء لهن .

فبيتنى على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان \* ولا جمع بينهما بالحفت اذا دخل

(٢) قوله اما دخول بنى البنين في الامان اذا استأمن الكافر بان قال امنو على اولادنا او قال على ابنائنا فاتهم المسلمون يدخل اولاد اولادهم في الامان وكذلك مجموع الذكور والاثان في البناء لان شبهة الاطلاق على الجميع يؤثر في عصمة الدم ولذلك يندرى \* القصاص بالشبهات .

حافيا او متنعلا او راكبا في لا يوضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنت

(٣) قوله وفي هذه المسئلة اي في مسألة دخول بنى البنين في الامان روايتان عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما فعدم الدخول هو القياس والاستحسان هو الدخول وقد ذكر وجهه .

كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انا نذكر هنا مسائل تقرأى انا

(٤) قوله فهنا من باب عموم المجاز وهو ان يراد معنى مجازي يتناول المعنى الحقيقي والمجازي الآخر

جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لا يوضع قدمه في دار فلان يحنت اذا دخل

فذلك قد يكون يتناول جميع افراد المعنى الحقيقي كقوله في لا يشرب الخمر اي مسكرا وقد يكون يتناول البعض دون البعض وهذا كذلك لان وضع القدم يتناول ما اذا تقولون في النوم الى دار فلان فوضع القدم في ساحة الدار للخروج بعد اليقظة فهذا غير داخل في اليمين حتى لا يحنت به في التلويح لو وضع القدم بلا دخول لهم يحنت ذكره قاضي خان .

حافيا او متنعلا او راكبا

(٥) قوله تتراى اما جمعنا فيها قوله انا جمعنا فاعل التتراى اي يعرض لنا توهم انا جمعنا من قولهم تتراى له شيء من الحسن اي عرض له كذا في تاج المصادر .

قوله وكنا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضافين الى شخص حقيقة

(٦) قوله او راكبا اراد الركوب على ماشية او المراد الذهاب بركبته وبقي وجه آخر وهو ان يدخل جالسا على سر راو بساط يتقلونه بامرهم .

في ابنائهم واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائهم وله ذكور واثان يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاثان عندهما وهو احد قولى ابي حنيفة رحمه الله وان كانت له اثان خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابنا وبنوا ابنا يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة رحمه الله عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فللمذكور والاثان الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال

الكفار امنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابنا وبنوا ابنا ينبغى ان لا يشمل الامان بنى

الابناء عند ابي حنيفة رحمه الله كما هو رواية القياس ولكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان \*

فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم

وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فبيتنى على الشبهات واسم الابناء قد

يتناول جميع الفروع مثل بنى آدم وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها

الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على الاباء

والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعوا في تناول الاسم لكنهم اصول

خالقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصل الخلقة تعارضه وعلى

هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لابان لفظ الامهات يتناولها .

والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لايضع متعلق بقوله لاجمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل وكذا اى من باب عموم المجاز قوله لا يدخل في دار فلان يراد به نسبة السكنى اى يراد بطريق المجاز بقوله في دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحث بالدخول فيها وهى نعم الملك والاجارة والعارية لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا اى لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اى الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز ولا بالحث عطف على قوله بالحث في قوله لاجمع بينهما بالحث اذا قدم نهارا اوليلا في امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره صورة المسئلة انه اذا قال لامرأته انت طالق يوم يقدم زيد يحث ان قدم نهارا اوليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله ولا بالحث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله

قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والسكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطلع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفانه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقى الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقى الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت بالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متزجلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمعيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهى غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحث ذكره قاضيخان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله يراد به اى يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لاتعادي ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها اولا لقيام دليل السكنى التقديرى وهو الملك صرح به في الحانية والظهيرية لكن ذكر شمس الاثمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحث لانقطاع النسبة بفعل غيره .

(١) قوله والدخول حافيا هذا مبنى على ان المعتبر في وضع شيء في شيء الماسة بينهما بلا تحلل واسطة فلو دخل متزجلا لا يكون واضعا للقدم بل للتعلم .  
(٢) قوله متعلق بقوله لاجمع بينهما ويجوز التعليق بالحث .  
(٣) قوله اذ ليس المراد ان يوارى ان المعنى الحقيقي انما هو وضع القدمين في الدار على ان ينام وباقى جسده يكون في خارج الدار ولدخول حافيا ليس من افراد المعنى الحقيقي قوله فيما سبق والدخول حافيا هو يكذب ذلك ولو اراد ان ذلك فرد من المعنى الحقيقي فعدم ارادة بعض الافراد من المعنى الحقيقي ان لا يوجب هجرته فليكن مرادا باعتبار البعض الآخر الا ترى انا اذا قلنا جاني رجل ليس معنى الرجل حقيقة مهجورا مع ان قاطعون بان ليس المراد الرجل المتقدم العاجز من الجي (٤) قوله حتى لو كانت ملك فلان اه اما اذا استأجرها يسكنها ولم يسكن بعد فالظاهر انه لا يحث بالدخول فيها بعدم السكنى حقيقة والاجارة وان كانت دلالة السكنى لكنها ليست كالمالك بقوته .  
(٥) قوله وهى نعم الملك اه عدم ذكر الغصب دليل على ان السكنى بطريق الغصب وعدم رضى المالك خارج عن اليمين ولا يحث بدخول دار سكنها فلان غضبها اى بدون رضى الملك يمكن الظاهر ان الغصب اذا امتد الى حيث اشتهر اضافة الدار الى الغاصب واقطع الاضافة الى المالك يحث بدخولها والله اعلم لان بناء اليمين على العرف .  
(٦) قوله كقوله تعالى ومن يولهم قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذ القيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار ومن يولهم يومئذ دبره الامتحر فا لقتال او متحيزا الى فيئة قد باه بنض من الله الآية في المذهب زحف گروهيكه يكبار ييش دشمن شوند في تاج المصادر التحرف بكشتن وفي شرح البرجندي وقوله تعالى او متحيزا الى فيئة اى ما الى جماعة المسلمين في تاج المصادر البوء بازگشتن فالمعنى ومن يعرض عن القتال في زمان ملاقات الكفار زحفا فقد استحق غضب الله فالحكم لا يتعاق بخصوص النهار بل يعم جميع الاوقات نهارا كان اوليلا .

(٧) قوله يرجع الى اليوم فيكون من باب الاستخدام حيث اريد باليوم عند ذكره معنى وعند ارجاع الضمير غير هذا المعنى وهو لفظ اليوم  
(٨) قوله وكثيرا ما يراد به الوقت مجاز اطلاق المقيد وهو الوقت المقارن بضياء الشمس على مطلق الوقت اطلاق لفظ الكل على الجزء كما قال العلامة في اطلاق المشفر على شفة الانسان .

فاذا تعلق بفعل ممتد فللمنهار وبغير ممتد فلو وقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان  
 بغير في يقتضى كونه اى كون ظرف الزمان معياراً له اى للفعل والمراد بالمعيار ظرف  
 لا يفضل عن المظروف كالיום للصوم وهذا البحث ياتي في كلمة في فصل حروف المعاني  
 فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد اى  
 الفعل كوقوع الطلاق ههنا اى في قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار  
 فيراد به الآن

قوله فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت  
 الفرس يوماً بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في  
 الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى اضيف اليه اليوم وذلك  
 لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذر ذلك فيما اذا كان الفعل الذى  
 تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقديره في دون  
 ذكره يقتضى كون الظرف معياراً له غير زائد عليه مثل صمت الشهر تدل على صوم جميع  
 ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معياراً له فيصح حمل  
 اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد  
 الظرف لان الممتد لا يكون معياراً لغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار  
 الممتد بل يجب ان يكون مجازاً عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتداً وهو الآن سواء  
 كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان القولى عن  
 الزحف حرام ليلاً كان او نهاراً ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومى وهو جزء من اليوم  
 فيكون مطابقاً الآن جزءاً من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط بشعر بان اليوم مشترك  
 بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا  
 قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب  
 العمل بها \* فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو  
 المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج والتكلم  
 لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وايه ان الهداية قلت هو من تسامحتهم ميث لم يختلف  
 الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك  
 بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لاما اضيف  
 اليه حتى لو قدم ليلاً لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم  
 مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعله غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد  
 الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه  
 فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة  
 الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال \* فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك  
 هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحصل  
 على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه \* قلت هر ظرف له من حيث المعنى الا انه لم

(١) قوله فاذا تعلق بفعل ممتد اه في شرح  
 البرجندى المختصر في الطلاق نقلاً عن الكافي  
 ان المراد بالفعل الممتد ما يقبل التأنيث وبغير الممتد  
 ما لا يقبله ثم جعلوا الضرب من الممتد وكذا الكلام  
 في اختيار صاحب كشف الزدوى واليه ذهب بعض  
 المشايخ والاكثر على ان الكلام غير ممتد حتى  
 لو قال انت طالق يوم اكلم فلانا فهو على الليل  
 والنهار جميعاً كذا في شرح البرجندى في الايمان  
 فقال ان الفرق بين الضرب والكلام ما ذكره  
 بعض المحققين ان امتداد الاعراض انما هو بتجدد  
 الامثال فالضرب في المرة الثانية مثله في المرة الاولى  
 من كل وجه فهو مثل العين بخلاف الكلام فان  
 التحديق منه في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة  
 الاولى غالباً ثم اعلم انه اذا قيل عبد حر يوم يقدم  
 زيد فاليوم تعلق بفعلين الشرط وهو ما اضيف  
 اليه اليوم كقدم زيد هناك والجزاء وهو ما ينصب  
 به اليوم بالظرفية كحرية العبد هناك فالمراد بتعلقه  
 بفعل ممتدان يكون واحد من الفعلين المذكورين  
 ممتداً فحينئذ يكون المراد باليوم النهار وتعلقه بغير  
 ممتد ان يكون كلاهما غير ممتد وذلك لما وقع في  
 شرح البرجندى حيث قال ان كان كلاهما ممتداً نحو  
 امرك بيدك يوم اسكن هذه الدار او غير ممتد نحو  
 امرك بيدك يوم يقدم زيد ونحو انت طالق يوم  
 اسكن هذه الدار ينبغي ان يراد باليوم النهار ترجحاً  
 لجانب الحقيقة وقال كذا ذكره المصنف.

(٢) قوله معياراً له في الصراح معياراً بالعكس  
 يمانه والذامه في معيار الشيء ما لا يكون زائداً عليه ولا  
 ناقصاً عنه وما قال المصنف ان المراد بالمعيار  
 ظرف لا يفضل عن المظروف معناه ذلك لظهور  
 ان مظروف الشيء وهو ما يكون حاصله فيه لا  
 يكون زائداً عليه .

(٣) قوله وهذا البحث كله يأتي سيقول في فصل  
 الحروف في للظرف والفرق ثابت بين اثباته  
 واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضى الكل بخلاف  
 صمت في هذه السنة فعلم انه لا بد عند الاضمار  
 من امتداد الفعل المظروف اما بتجدد الامثال كما  
 في صوم السنة واما بالبقاء بعد الحدوث كقوله انت  
 طالق غدا يقع الطلاق في اول الغد ليكون الوقوع  
 في الجميع فيراد باليوم النهار قيل ان امتداد المعيار  
 بحسب الفعل انما يقتضى ان يراد باليوم امتداد يوجب  
 في جميعه الفعل فذلك قد يكون اكثر من النهار  
 كقوله يوم جن زيد امرك بيدك وكان زيد يمين  
 اكثر من يوم وليلة وقد يكون اقل منه كقوله انت  
 طالق يوم يقدم زيد فلا يلزم ان يراد باليوم النهار  
 الا عند تساوى الامتدادين .

(٤) قوله كوقوع الطلاق ههنا هذا يدل على  
 ان المراد بفعل يتعلق باليوم الجزاء وهو الناصب  
 بالظرفية واما قوله في المختصر في الايمان ويوم  
 اكلمه على الملويين يدل على ان المراد الشرط  
 فيلزم التدافع قيل قد جعل المصنف وقوع الطلاق  
 مستوعباً للنهار حيث قال في فصل استعارة الحروف  
 على عدم امتداده فيلزم التدافع .

انه اذا قال انت طالق غدا يقع في اول النهار ليكون واقفاً في جميع الغد وهذا يدل



اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءاً من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولأن العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن جزءاً من النهار او من الليل ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث الذى سبق بأكل الحنطة وما يتخذ منها عندئذ في الأكل من هذه الحنطة لأنه يراد باطنها

عادة فيحذف بعموم المجاز ولا يرد قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله على مسألة امتناع

### الجمع بين الحقيقة والمجاز .

يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معياراً له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذى يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذى يركب فيه ويصغى في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لاضمنية وحاصلة لفظاً بمعنى لامقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليد باعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه \* وما ذكره المحقق من الدليل يقتضى الجواب عن هذا السؤال وعماقيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضى امتداد الظرف وعدمه يقتضى عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثانى على مطلق الوقت فان قلت كثيراً ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا اليوم يأتىكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتىكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكشف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والحلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكيم في غيره بدليل العقل وفي الثانى على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكشف الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحده فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذلك كونها مطلقة وكون العبد معتقاً ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لافائدة في تقييد كون الشخص مطلقاً او معتقاً بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوماً او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنياً على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لا يستتبع ما بازاؤه من الليل . قوله لانه يراد باطنها اى ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة اى طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندئذ جنس دون جنس الدقيق وقيل يحدث به عند محمد رحمه الله واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها

(١) قوله اذ لا يمكن ارادة النهار اذ لا بد من عدم الامتداد وهذا مبني على ان النهار اسم لاجموع زمان اوله طلوع الفجر واطلوع الشمس على اختلاف بين الشرع والعرف واخره غروب الشمس في كل من اللغات نهاره روز است عبارة است نرد عرب از وقت طلوع فجر تا وقت غروب آفتاب وفي المذهب النهار روشنائى روز فحينئذ يمكن ارادة النهار .

(٢) قوله فيراد به مطلق الآن قبل ان اليوم قد فسر في كتب اللغة كالمذهب وكثير اللغات بروز وهو يطلق على كل من جميع النهار واجزائه يقال اين ساعت كه درويم روزت ياشب است فاليوم يكون اسم كل يتاول الكل والجزء كالما حقيقة في البحر والقطرة فعند امتناع بعض الافراد وهو الكل يحمل على بعض آخر وهو بعض اجزاء النهار فان هذا اول من المجاز وهو مطلق الآن .

(٣) قوله ولان العلاقة عطف على قوله كقوله تعالى ومن يولهم فالآية دليل على صحة ارادة مطلق الآن وهذا دليل آخر عليها فالعلاقة الكمية والجزئية فان معنى الحقيقي زمان بين طلوع الفجر او الشمس وبين غروبها هو تمام ذلك الزمان بحيث لا يخرج عنه شيء لما بينهما فله ثمة اجزاء الزمانية والكون بينهما الكون بحيث لا يخرج عنه مما بينهما فالزمان الذى هو جزء من النهار يشاركه في الجزئية الاولين والذى هو جزء من الليل يشاركه في الجزئية الاول وكل من الثلاثة افراد مطلق الآن الذى هو جزء من معنى النهار الاخران باعتبار فرديةهما من مطلق الآن الذى هو معنى مجازى .

(٤) قوله وما يتخذ منها كالسويق والدقيق والخبز وسائر ما يطبخ منها .

(٥) قوله لانه يراد باطنها قيل فحينئذ لا يكون من عموم المجاز وهو ان يراد معنى مجازى يتناول للمعنى الحقيقي وغيره لان باطن الحنطة لا يتناول الحنطة ضرورة التباين بين الكل والجزء فالصواب ان يقال يراد ما يخرج من سبيلها فهو يتناول كلا من الحنطة وما يتخذ منها .

(٦) قوله فيحذف بعموم المجاز اى يحذف عندها باكل الحنطة واكل ما يتخذ منها واما عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى عليه فانما يحذف باكل الحنطة فقد قال البرجندى ان اكل عين الحنطة عندها كذا ذكره الشيخ الامام خواهر زاده وذكر فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى وقاضى خان وعامة المشايخ وانه يحذف باكل الحنطة ايضا عندها ثم قال هذا الخلف فيما اذا لم يكن له نية الاكل ضمناً او نية الاكل فما يتخذ منها فان كان له نية احدها ثم صحت النية اتفاقاً .

(١) قوله على صوم رجب كسب في المذهب منون او غير منون لعل هذا مبني على الخلاف في انه عربي او عجمي فيوجد فيه عتلان ويمكن اعتبار التائيت لانه اسم لطائفة وجماعة مخصوصة من الايام او اعتبار العدل فانه صفة بمعنى المعظم مشتق من الرجب بفتحين كذا في كسر اللغات وفي الصراح والاصل ان يكون المشتق على غير وزن مبدأ الاشتقاق كالرجب او المرجوب فيكون معدولا عن ذلك في التلويع وقع في عبارة فخر الاسلام غير منون للعلمية والعدول عن الرجب لان المراد رجب بعينه اى الذى يأتي عقب اليمين وفيه نظر لان هذا الوجه لا يجرى فما ذكر رجب غير منون في غير هذه اليمين وايضا يلزم اجتماع العلمية مع اللام في الاصل المعدول عنه وفي المختصر الحسامي وقع منونا هكذا على ان اصوم رجبيا .

(٢) قوله انه نذر ويدين هذا عندها واما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى فهو يمين وليس نذر في التحقيق ان المسئلة على ستة اوجه لم ينوشها اوتوى النذر ولم ينظر بياله اليمين اوتوى النذر وتقى اليمين في هذه الثلاثة يكون نذرا بالاتفاق فيجب القضاء دون الكفارة وتونوى اليمين مع نوى النذر فهو يمين بالاتفاق فيجب الكفارة دون القضاء عندما فات وتونواها كان نذرا عند ابي يوسف رحمه الله تعالى عليه وعنهما كان نذرا ويدين وتونوى اليمين ولم ينظر بالبال النذر فهو يمين عنده ونذر ويدين عندهما والظاهر ان مراد المصنف بقوله وتونوى به اليمين هو الوجه السادس فقد مر الجواب ولو كان مراده الوجه الخامس اى نوى اليمين ايضا فيصح قوله نذر ويدين عندهما لكن لا يصح قولهما له ويمكن ان يقال في الجواب لاجمع بينهما في الارادة ولو اريد الوجه الرابع لا يصح قوله نذر ويدين .

(٣) قوله بصيغته يعني ان النذر يثبت لحكم ان اللفظ موضوع من غير حاجة الى النية لما ان الطلاق يثبت بحكم اللفظ وان لم يتوفان قيل فينبغي ان يثبت النذر في الوجه الرابع من الوجوه المذكورة لوجود الصيغة قلنا انما الصيغة تؤثر عند عدم المانع والقصد الى نوى النذر مانع عن ذلك .

(٤) قوله يدين بموجبه اى يدين باعتبار ان اليمين موجبه ولازم معناه المتأخر عنه فيرد عليه ما اورد بقوله رد عليه اى ولو قيل يمكن باعتبار الارادة لا يرد ذلك ويمكن تأويل الكلام بهذا اى يدين بارادة موجبه فلا ورود حينئذ لما ذكر .

(٥) قوله لان ايجاب فعل المباح اى الاجاب فعل المباح بطريق القول يوجب تحريم تركه وهو حلال وانما قلنا بطريق القول لتلايد ان الشروع في النقل ايجاب المباح فيوجب تحريم ضده فيكون بيننا فيلزم الكفارة والقضاء .

فيمن قال لله على صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويدين هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يميناً فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا ويميناً يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين

قوله لله على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام رحمه الله غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اى الذى يأتي عقب اليمين \* والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا يفوى شيئا او يفوى النذر مع نوى اليمين او يدونه او يفوى اليمين مع نوى النذر او يدونه او يفوى النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة في اول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفى والاثبات فعند ابي يوسف رحمه الله الخامس يمين والسادس نذر وعنهما كلاهما نذر ويدين وهما معنيان مختلفان فوجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المعافاة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتها معا جمع بين الحقيقة والمجاز \* وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اى لازمه المتأخر يمين لان النذر ايجاب المباح الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تجليلها بالكفارة سمى تحريم النبى صلى الله عليه وسلم مارية او العسل على نفسه يميننا فعلى تقرير المصنف رحمه الله الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اى اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذى هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اى حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا ففهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ يكون مجازا وقد يكون من حيث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالماصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع \* وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازى معا لاكون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف رحمه الله في تحرير المبعث عن عبارة القوم الى قوله لا يرد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازى معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا او لا .

(١) قوله تعالى قد فرض الله عليكم تحلة ايمانكم الفرض بمعنى الاعطاء كذا في الصراح وتاج المصادر يقال فرضت له في الديوان اي جعلت له عطية والتحلة والتحليل وهو حل ما عقد كذا في انوار التنزيل وفي تاج المصادر التحلة حلال كردن وفي كنى اللغات تحلة حلال كردن وراست كردن سو كند فالعنى والله اعلم قد جعل الله عطيته لحكم شرع حل اليمين وهو الحث فيها مع الكفارة والاستثناء فيهما بقوله ان شاء الله تعالى حلل في يمينه اذا استثنى فاليمين حينئذ بمعنى تحريم الحلال اي تحريم مارية او العسل او طلاق حفصة على اختلاف الروايات في سبب النزول كما في الكشف او شرع تحليل ما حرمتهم وجعله حلالا لا تنسكم فحينئذ يكون بمعنى المحرم ولا يجوز ان يراد بالتحلة البر والوفاء باليمين على ما في الكنى لان اللام في قوله تعالى لحكم اياه فان هذا المعنى يقتضى ان يقال قد فرض الله عليكم على ان الفرض بمعنى الشرع والايجاب ثم وجه الاستدلال بالآية ان اليمين هناك عبارة عن تحريم الحلال فقيل لم لا يجوز ان يكون اليمين بالمعنى الشرعى وهو تقوية الخبر بذكر الله وصفاته على وجه مخصوص او تمليق الجزاء بالشرط على وجه ينزل الجزاء عند وجود الشرط على ما قيل انه عليه السلام اتى في ذلك بلفظ اليمين كذا في انوار التنزيل ولم

لا يجوز ان يكون وجه التسمية في الآية على التجوز فلا يثبت حكم اليمين حقيقة وهو وجوب الكفارة في مطلق تحريم الحلال .

(٢) قوله فالخالص ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز اه اي في الارادة قيل اذا كان هذا ملحوظا في ذلك الجواب فلا يجزى الجواب في الوجه الخامس وهو ان ينوى النذر واليمين معا فلا ينبغي ان يفسر قوله نوى به اليمين بما يعنه .

(٣) قوله اللزم المتأخر وهذا كنبوت الملك للشراء واما اللزم المتقدم فكالمالك للطلاق والعناق .

(٤) قوله لا يكون مجازا دلالة اللفظ على لازم معناه اذا كانت مقصودة اولاً بلا واسطة المعنى فهو المجاز واذا كانت مقصودة ثانياً بواسطة اللفظ كما في طويل النجاد فهو الكناية واذا لم يمكن مقصودة فهو لا يكون مجازا ولا كناية .

(٥) قوله ان كان هذا موجبه الاشارة الى اليمين على اعتبار الحلف .

(٦) قوله كما اذا اشترى القريب اه قيل ان كون الامر موجب للفظ ليس علة تامة لثبوته به بل هي علة ناقصة لا بد من ضميمه فاذا وجد النية فهي الضميمة المؤثرة واذا لم يوجد ففي اليمين ليس امراً آخر يمكن ضميمة اما في عتق القريب فاصالة الحرية في الآدمي هي الضميمة فنبت العتق بدون النية بخلاف اليمين كيف وتحريم الحلال رد للشيء الى خلاف اصله فلا يكفى اذ مقتضى الثبوت .

(٧) قوله وان لم يكن اه يعنى اذا لم يكن ثبوت اليمين باعتبار الموجبية وليس بحكم الصفة فلا بد ان يكون باعتبار النية فيلزم الجمع بينهما في الارادة ويعنى الملازمة بان هذا لا يصح اذا كان ثبوت النذر باعتبار النية فيلزم الجمع بينهما في الارادة يمنع الملازمة فيمكن باعتبار الصفة .

(٨) قوله انشاء اه فيه اشارة بان ثبوت الموضوع

للقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته

تحرير به وجبه فالخالص ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة

للفنر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللزم المتأخر فدلالة اللفظ

على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل

على الشجاعة التى هي لازمة الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز

هو اللفظ النوى استعمال ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وهذا وقع

في خاطرى اشكال وهو قوله يرد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يميناً وان لم ينو

اي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتمق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا

بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال لاجمع بينهما في الارادة لانه نوى

اليمين ولم ينو الفنر لكنه يثبت الفنر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع

للفنر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب اننا نسلم ان اليمين

هو المعنى المجازى لكن في الانشاء آت يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقى والمجازى

فالحقيقى لو مجرد الصيغة سواء اراد اولم يرد والمجازى ان اراد فهذه المسئلة .

قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يعنى اصل الاشكال المتوهم على مسئلة

امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا

المقال لسكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعهما

فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة

تفقسّم له بدون النية يتوقف على كون التصرف انشاء حتى لو كان اخبارا لا يثبت بدونها وفيه نظر لان الاقرار يثبت بمجرد القول من غير حاجة الى النية نقل في التحقيق عن شمس الاثمة جواب آخر عن لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ان كلمة الله قسم بمنزلة تالله وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غالب عند الاستعمال اطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نوى ما هو بكل لفظ ما هو من محتلاته فيعمل بنية ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين فنقول ان القسم يذكر اسم الله او صفاته يكون لتقوية الخبر فاما يدخل على الخبر لاعلى الانشاء وقوله على صوم رجب انشاء النذر فكيف يصح ان يدخل عليه القسم وايضا من قال بثبوت النذر واليمين جعلهما واردين على امر واحد وهو ان يصوم رجب واذا كان قوله لله قسما يكون الحلف واردا على النذر دون المنتور فيختلف المنتور والحلوف عليه هف وايضا قوله بل في كلمتين معناه بل يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمتين فلا بد ان يراد باحدهما المعنى الحقيقى وبالاخرى المعنى المجازى وليس الامر كذلك وكل من كلمته لله وعلى مستعمل في المعنى الحقيقى على ما ذكر وايضا في التحقيق نقلنا عن بعض شارح المختصر الحسامى ان ظاهر الصيغة للنذر فيصرف اليه ثم انه بالنية يرد ان يصر الى غيره فصدق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضاء التاب بظاهر الصيغة وحاصله ان حكم النذر وهو وجوب القضاء ثابت بالصيغة وحكم اليمين وهو وجوب الكفارة ثابت بالنية وهذا عين ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى عليه .

تفقسّم

(١) قوله تنقسم اقساماً الى بصيرتاً لا تقسام اقساماً.  
 (٢) قوله فان لم ينو شيئاً ما اذا نقاهما  
 او نوى النذر فيثبت النذر فيهما ايضاً والفرق بين  
 ذلك وبين ما اذا نوى النذر ونوى اليمين حيث لا  
 يثبت فيه النذر بلزوم الاتفاً على تقدير عدم النذر  
 في الاول دون الثاني .

(٣) قوله ولا تأثير للارادة اي في ثبوت النذر  
 لان الصيغة متقدمة على الارادة فاذا صدرت عن  
 المتكلم اثبت بها النذر فلو ثبت ثانياً بالنية يلزم  
 حصول الحاصل ههنا قبل فكذلك لا تأثير للارادة  
 في ثبوت النذر فيما اذا نوى النذر فقط فلم يتعرضه  
 له هناك قلنا لان الغرض من هذا الكلام دفع الاعتراض  
 بان النذر واليمين اذا ثبت عند ارادتهما يلزم الجمع  
 بينهما في الارادة ومثل هذا الاعتراض غير وارد  
 هناك واعتراضاً بان مثل هذا الكلام يتأتى في جميع  
 ما يراد المعنى الحقيقي والمجازي فيحكم بشوئهما معا  
 اما ثبوت الحقيقي فالصيغة فلا تأثير للارادة واما  
 ثبوت المجازي فالارادة فيجوز الجمع بين الحقيقة  
 والمجاز في جميع الالفاظ بهذا الطريق ههنا .

(٤) قوله فان قيل اه والجواب انه انما يلزم  
 ذلك اذا قلنا ان النذر ثبت بمجرد الصيغة مطلقاً  
 من غير اعتبار شرط وليس الامر كذلك فالتقدم  
 المانع شرط ونفى النذر مانع عن ثبوت المنفى واما  
 مجرد ارادة اليمين فغير مانع وان قيل لو نوى المجاز  
 في الطلاق والعتاق ونفى الحقيقة ثبت الحقيقة ونفى  
 ليس بمانع فما الفرق قلنا المنفى في النذر حق العبد  
 وثبوت الحقيقة حق الله تعالى وحق العبد غالب بعدم  
 حاجة الله تعالى واما الطلاق والعتاق فكل من الثبوت  
 والنفي فيما هو حق عبد فيرجح الثبوت بالصيغة .

(٥) قوله لان هذا حكم ثابت اه قد يقال  
 فكذلك ما اذا نوى اليمين ولم ينف النذر ولم  
 ينوه فهذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فيكون  
 مصداقاً عنده في ارادة اليمين وعدم ارادة النذر  
 فينبغي ان يثبت اليمين دون النذر كما هو عند ابي  
 يوسف رحمه الله تعالى عليه ولو قيل ان بينهما فرقاً  
 فالنذر يثبت بالصيغة عند عدم المانع والنفي مانع  
 وعدم الارادة غير مانع قلنا فالجواب هو ذلك الفرق  
 ولا حاجة الى ما قال المصنف رحمه الله تعالى عليه .

(٦) قوله حتى يوجه القاضى ولا يصدقه يعنى  
 ان كان القاضى يصدقه فيما قال فيكون مصداقاً  
 ديانة وقضاء واما مسألة الطلاق والعتاق فالظاهر  
 انه يكون مصداقاً بينه وبين الله تعالى وان كان القاضى  
 يكذب به فلو لم يسمع بذلك احد الا الله وهو يعلم ما  
 في ضميره لا يقع الطلاق والعتاق .

(٧) قوله لان هذا الحكم اه دليل على ما بينهم  
 من قوله في القضاء وهو ان القضاء مدخلا في ذلك  
 واما الدليل على انه لا يصدق في القضاء فهو ان  
 حق المرأة والعبد قد ثبت بالصيغة عند صدورهما  
 فهو يريد ابطاله ولا غيره به من غير الحجج وكون  
 الحكم فما بين العباد ان يتنازعون فيه لاشتماله  
 على منفعة البعض ومضرة البعض .

تنقسم اقساماً فان لم ينو شيئاً او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان  
 نذراً فقط عملاً بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة

ولا تأثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر

فيمين فقط وهذا النوى اوردته اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضاً

اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى

انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة لان هذا

حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل

للقضاء فيه حتى يوجهه القاضى ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه ان قال

اردت المعنى المجازى ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا الحكم فيما بين

العباد فقضاء القاضى اصل فيه .

بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكذلك لم يرد الا المعنى  
 المجازى قلت فلا يمتنع الجمع في شىء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا  
 عبرة بارادته ولا تأثير لها \* واعلم ان الاشكال المنكسر انما وقع في خاطر المصنف  
 رحمه الله على سبيل التوارد والافقد نقله صاحب الكشاف عن الامام السرخسى  
 مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من ان  
 يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثانى ان تجريم ترك  
 المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على قصد الا ان كونه يمينا يتوقف على  
 قصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند قصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله  
 اعتاقاً قصد اولم يقصد \* ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة السرخسى  
 رحمه الله ان كلمة الله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضى الله عنهما دخل آدم الجنة  
 فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق  
 في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل  
 بنيته ولا يكون جوعاً بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين \*

(١) قوله مسألة لا بد له من اجزائه آخر هذه المسئلة عن مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يهادل دليل عليها والعادة ان يترك الدليل بعد الدعوى وذلك لان اللفظ موضوع للحقيقة ويتبادر الذهن اليها بحسب اصل الوضع فالصرف عنها الى غير ما لا بد له من الصارف حتى لو لم يوجد الصارفة يحمله عليها ضرورة فلا يكون اللفظ مجازا اذا كان دائرا بينهما واممكن ارادة كل منهما كالمشترك كما ذهب اليه البعض لان الحقيقة اولى .

(٢) قوله عقلا او حسا نصب على الحال من يمنع او على التمييز من باب له خاتم حديدا على ان النصب التمييز من مفرد غير مقدر في التلويح ان العادة اعم من عادة العوام وهي العرف او عادة الغواص وهي الاصطلاح وقد يفرق بينهما باجزاء العادة في الافعال واجزاء العرف والاصطلاح في الاقوال .

(٣) قوله خارجة عن المتكلم بان لا يكون من افعال المتكلم ولا من اقواله وصفاته والخروج عن الكلام ان لا يكون من اجزائه .

(٤) قوله نحو يمين الفور اي يمين الحال التي قيدت بزمان التكلم في المذهب الفور اكون واصل الفور الغليان في كسز اللغات فور بروجشيدن ديك وغضب وغيره فاذا قيل جاء وفعل في فوره كذا اصل المعنى في فور مجيئه اي قبل انقضائه لكن المراد على التسامح في زمان غير متراخي عن المجي فيمين الفور نحو قوله تعالى والله لا فان كذا لمن اراد ان لا يفعل الآن كذا معناه لا فاعل الآن بقرينة الحال والمقام .

(٥) قوله كقوله تعالى واستغفر من استغفرت في الصراح في فصل الفاء من باب الزاء استغفر سبك كردا نيدن مر كسى قوله تعالى واستغفر من استغفرت منهم بصوتك في تاج المصادر الاستغفر سبك كردا نيدن آورده في المضاعف فيما آخره الزاء المتقوضة فالآية بالفاء والزاءين المعجمتين وفي المقدمة استغفرو الخوف في آرام كرد اورا ترس فالمراد الازلال والاضلال والتجريك الى الغتة ثم ان الله تعالى وهو المتكلم في الآية رؤف رحيم لا يرضى ان يصيب الشرع بعباده فهذا المعنى يدل قرينة على ان المراد ليس طلب اضلال العباد بل المراد اما التهديد على الفعل او الاخبار بالتمكن والاقرار على الفعل كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى انا اعتد للظالمين نارا احاط بهم سرادقها الآية فسياق قوله تعالى انا اعتدنا الآية وهو التخويف عن الكفر والتحرير على الايمان وهو خارج عن قوله تعالى فمن شاء الآية قرينة تدل على انه غير مستعمل في حقيقته وهو التحيز بل المراد التهديد على الكفر والاعلام بان الناس اختيار الايمان والكفر .

مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستغفر من استغفرت منهم فانه تعالى لا يأمر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا يخرج من ان يكون للتخيير ونحوه طلق امرأتى ان كنت رجلا لا يكون توكيلا

قوله مسألة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلية في مفهوم المجاز كما هو رأى عاماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو رأى ائمة الاصول قوله او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله نحو يمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للمسرعة ثم سميت به الحالة التي لا يرث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله كقوله تعالى واستغفر زاي استغفر زاي او حرك من استغفرت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الامر تعالى وتقدس حكيميا لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن من مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان يختار اي الامر من شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ارادة ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بماخير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامر من مجاز للتوبيخ والانكار لاحقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام فلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالخاصل ان القرينة اما ان يكون معنى من المتكلم او لا والثاني اما ان يكون لفظا او لا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز او لا وغير الخارج قسيما الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالغيب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه ببعض الاولوي وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة \* وذهب المصنف رحمه الله فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكره ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث وفي الرابع والخامس مسا مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلنا اعد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلنا خالف به غيره وذكره بلفظ الكافي .

او غير

(٦) قوله ونحوه طلق آه هذا حقيقة في التوكيل ولكن قوله ان كنت رجلا وهو يستعمل للتعجيز كما يقال سب السلطان ان كنت رجلا اولم منع كما يقول صب ماء هذا الكوز ان كنت رجلا قرينة صارفة عن الحقيقة فالمراد المنع عن السعي الى الطلاق .

او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص اولم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمآثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضع بما نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته

قوله الاعمال بالنيات روى مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد ان المحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فامسح او غسل اعضاءه للتبديد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشئ على اثره وموجبه\* والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفترقة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والسكرانة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد الثواب والافلا وهبى الثاني على وجود الركان والشرائط المعتمدة في الشرع حتى لو وجدت صح والافلا سواء اشتمل على صدق العزيمة والا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارا دتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لاعموم له واما عند الشافعي رحمه الله فلان المجاز لاعموم له بل يجب حمله على احد النوعين فعمله الشافعي رحمه الله على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاله من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم بيان المحل والحرمه والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية\* وحمله ابو حنيفة رحمه الله تعالى على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والكناح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخاف الثواب لا تبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلاة لا يفتر كذا ذكره المصنف رحمه الله\* وفيه نظر اما والا فلانا لانسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضى ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضى ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة منه يهيه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شئ وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه\* واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مالم يثبت من الشافعي رحمه الله على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية\* واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالتزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخص عنده ايضا بغير البيع والكناح وامثال ذلك مما لا يفتر صحته الى النية بالاجماع\* واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما

(١) قوله او غير خارج ليس عطفا على خارج الذي هو صفة انظر هو عطف على الموصوف اي واما غير خارج عن هذا الكلام فلا يلزم ان يكون لفظا فحيث يصح تسميه الى كون بعض الافراد اولى وهو امر غير لفظ ولا يلزم عد ذلك من القرينة اللفظية ليكون منافيا لما سبق في التخصيص انه مخصص غير كلامي .

(٢) قوله فاما ان يكون اه المضارع المصدر بان في معنى المصدر خبر المبتدأ المحذوف اي ما هو كون بعض الافراد اولى او هو لم يكن كون بعض الافراد اولى بل غير ذلك وهذا يتناول الوجهين احدهما ان يكون المراد هو الاول كقوله كل مملوك لي حر خرج عنه المكاتب والثاني ان يكون المراد غير الاول كالفاكهة لا يقع على العنب .

(٣) قوله كما ذكرنا في التخصيص هذا يدل على ان التالين المذكورين من الجواز والقرينة الصارفة عن الحقيقة هي اولوية بعض الافراد وليس الامر كذلك لان ارادة غير المكاتب والعنب فيها باعتبار الفردية من المفهوم الذي وضع له اللفظ لا باعتبار خصوصية فيه ومثل ذلك حقيقة ليس الا .

(٤) قوله لان عين فعل الجوارح اه قيل لو اريد انها مشروطة بالنية فلا معنى للتخصيص فعين فعل القلب ايضا لا يكون مشروطا بالنية ولو اريد انها مقرونة بها على ان النص اخبار في معنى الامر اي ليكن الاعمال مقرونة بها على انه امر للناس بان يجمعوا الاعمال مع النية فعين فعل الجوارح يكون بالنية بهذا المعنى .

(٥) قوله غير مرفوع اذ لا يتصور الرفع والازالة فيما وجدوا لقطع اذ لا بد في الرفع من التحقيق ولا تحقيق بعد الا لقطع ولا يتصور الرفع في التحقيق الذي مر .

(٦) قوله الثواب والمآثم في كسز اللغات ثواب طاعة وفي المذهب المآثم نيره فالثواب وان كان حكم الاعمال لانه الاطاعة وامثال الامر والنهي لكن المآثم نفس الاعمال دون حكمها وانما الحكم كون العمل طاعة ومعصية ومجازات الحسنات ومجازات السيئات فعمل المراد كون الاعمال حسنة وسيئات بنعم بها ويعاقب عليها .

(٧) قوله ونحوها كالوجوب والحرمه والسكرانة والفساد والتوقف والبطان صدق عزيمته وهو ان يعمل بجميع مقتضياتها من غير ترك شئ منها وقيل خلوص النية لله تعالى بحيث لا يشعر بها ارادة سمعه وريا وسائر الاعراض وقيل احكامها بحيث لا يزول بالشكوك والاوهام .

(١) قوله ولما اختلف الحكماء قيل لو اريد انه يلزم كونه مشتركاً لفظاً بينهما بان كان الوضع النوعي لهما متعدد اقل من ذلك فليكن الوضع النوعي واحداً على ان الموضوع له هو مطلق حكم الاعمال المتناول لطائفتين ولو اريد انه يلزم كونه مشتركاً سواء كان الاشتراك لفظاً او معنى فيقول فليكن تحقق مطلق الاشتراك في ضمن الاشتراك فحينئذ يجوز عمومهما كما في سائر الالفاظ الموضوعات للمفهومات الكلية حيث يجوز عمومها افراد الموضوع لها .

(٢) قوله فاذا ثبت احدهما فان قيل هذا يدل على ان الحكم الذي وهو الجواز والفساد غير مراد في قوله عليه السلام الاعمال بالنيات عند الشافعي رحمه الله تعالى ايضاً وليس الامر كذلك لانه اثبت النية في الوضوء بهذا الحديث وهذا مبني على ارادة حكم الدينوي قلنا هذا الزام كما هو الحق عندنا على الشافعي على مقتضى مذهبه ان المجاز لا يعم فلا يلزم ان يكون الحق مسلماً عنده .

(٣) قوله ونحو لا يأكل من هذه النخلة اي يراد ثمراتها بقريظة ذكر الاكل في هذا الكلام منسوبا الى النخلة لان نفس النخلة لا يؤكل وانما يؤكل ثمرتها في التحقيق اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فيمينه يقع على عينها ان كان مما يؤكل كقصب السكر والريباس والورجون الرطب وان لم يكن فعلى ثمرها ان كانت له ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالحلاف ونحوه وهذا اذا لم يحتمل له نيته واما اذا نوى شيئاً فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الكردري وقوله لا يأكل من هذا الدقيق اي من الطعام الذي يتخذ من هذا الدقيق وقوله لا يشرب من هذا البئر اي من ماءها بالاغتراف .

(٤) قوله حتى اذا استغفر او كرع ولم يذكر للمثال الاول تفريع اذ لا يؤكل عن النخلة اصلاً في كثر اللغات استئناف داروي سايدن معجون نا كرده گرفتن والمراد اكل الدقيق قبل ان يعجن وفي تاج المصادر البيهقي الكروع دهن برآب نهادن در آب خوردن ثم عدم الحنث في الكروع اذا لم يكن البئر مليئاً بحيث يكرع منها فحينئذ المراد المجاز وهو الشرب اغترافاً واذا كان مليئاً فالمراد الحقيقة عندنا في حنثه رحمه الله فيحث بالكروع اذ لا صارف عن الحقيقة وعندنا محمول على العرف وهو الاغتراف فلا حث بالكروع كذا في التلويح .

(٥) قوله ونحو لا يصح يضع قدمه آه اضافة الدار الى فلان الدالة على المعاداة بينهما قرينة على ان المراد الدخول في داره لا وضع القدم فيها فلو وضع القدم في الدار وبقي بدنه خارج الدار لا يحنث ولو دخل راكباً يحنث . (٦) قوله وكالاسماء المنقولة غلبة استعمالها في المعنى المجازي وترك الاستعمال في المعنى الحقيقي وذلك من اوصاف اللفظ غير خارج عن الكلام قرينة صارفة عن الحقيقة .

ولما اختلف الحكماء صار الاسم بعد كونه مجازاً مشتركاً فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقاً لم يثبت الاخر اي النوع الاخر وهو الجواز ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استغفر او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة

يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب واما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتنان او موافقة الشرع فلا \* واما خامساً فلورود الاشكال المشهور وهو ان لا ينسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكاً لفظياً بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثري الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف رحمه الله عن ذلك باننا لانعمى بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل مفهوما وضعا نوعياً على حدة فلا يراد الجمع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه وحمله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازاً عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تأخر اولم يوضع قط اولم يكن لفظ الحكم متحققاً فان اللفظ مجاز عن المعنى لاعن اللفظ قوله ونحو لا يأكل حاف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والافان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والافان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والافعلى ثمنها كشجرة الحلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت مليئة فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والافعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالسكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالحوض ليشرب واصل ذلك في الدابة لانكاد تشرب الماء الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء فيه خاض اولم يخض قوله وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة اللغوية عرفاً عاماً كالدابة او خاصاً كالفاعل او شرعاً كالصلوة .

(١) قوله لان معناه الحقيقي آه وهو المنازعة  
والمشاجرة المشاجرة المخالفة في تاج المصادر فذاك  
مهجور شرعا لان الخصومة حرام لقوله تعالى ولا  
تنازعو الآية فلا يملكه المؤكل فلا يصح التوكيل .  
(٢) قوله فيتناول الاقرار والانكار لان  
الجواب كلام يستند عنه كلام الغير مطابق له من  
جانب الفلاة اذا قطعها سمي به لان كلام الغير ينقطع  
به وهذا يعم الاقرار والانكار فيجوز اقراره  
على المؤكل في التحقيق ان هذا استحسان والقياس  
ان لا يجوز الاقرار وهو قول ابى يوسف رحمه الله  
تعالى عليه اولاً وبه قال زفر والشافعي رحمه الله  
تعالى لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة  
والمخالفة والاقرار مسالمة ومواقفة فكان ضدا  
امره والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده ووجه  
الاستحسان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى عليه .  
(٣) قوله بل هو عين هذا الكلام اوشيء منه  
لعل المراد بعين هذا الكلام اللفظ الذي هو المجاز  
بشيء من اجزائه وسائر اجزائه الكلام المشتمل  
على الجاز او المراد بالاول ما هو العمدة في الكلام  
وبالثاني ما هو الفضلة والمراد بالاول ان يكون  
لجميع الاجزاء مدخل في الدلالة على عدم ارادة  
الحقيقة وبالتالي ان يكون بعض الاجزاء مستندا  
في الدلالة .

(٤) قوله لا يقع على المكاتب لتفصان المملوكة  
لانه مملوك رقة لا يدا واما المدير وام الولد فهما  
مملوكان يدا ورقبة فلا تصح فيهما فيتناولهما اللفظ .  
(٥) قوله فان قيل قد جعل في آه ويمكن الجواب  
بان في هذا المقام اعتبارين اعتبار المعنى وهو ان يكون  
اتصاف بعض الافراد بالمفهوم الموضوع له اللفظ  
ازيد وانقص منه في البعض الآخر واعتبار اللفظ  
وهو ان يكون اطلاق اللفظ على بعض الافراد اولى  
منه في البعض الآخر فانظر في فصل التخصيص  
الى الاعتبار الاول وهما الى الاعتبار الثاني .

(٦) قوله مناقضا ظاهرا وانما قال ذلك لان الله  
تعالى اورسوله منزه عن ان يكون في كلامه كذب فلا  
يتصور المناقضة بين كلاميه المستزمنة لكذب  
احدهما فالمناقضة انما هي في الظاهر دون الحقيقة .  
(٧) قوله وكل مخصص ليس كذلك له قيل هذا انما  
يدل على ان المعبر في عدم الكلامية ان لا يكون افادة  
التخصيص تصريح اللفظ فحينئذ الصفة او الشرط  
ينبغي ان لا يكون مخصصا كلاميا وقد عد من المخصص  
الكلامى في فصل التخصيص فليتأمل فهناك جواب .  
(٨) قوله يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب  
هذا مجرد قول ولا يطابق الواقع اذ لا فرق بين  
قوله تعالى واستغفر من استغفرت وبين قوله مالك  
العبد كل مملوك لى حرفى عدم دلالة اللفظ على عدم  
ارادة الحقيقة فالدال في الموضوعين امر عقلى وهو  
ان الله تعالى لا يريد اضلال العبد وان معنى المملوكة  
في المكاتب ناقص .

ونحو التوكيل بالخصومة يصرف الى الجواب لان معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة  
فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اى لا تكون معنى في المتكلم  
اى صفة له ولا تكون من جنس الكلام او تكون معنى في المتكلم او تكون من جنس الكلام \* ثم هذه  
القرينة التى هى من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز  
فيه بل يكون في كلام آخر اى يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة  
او غير خارج عن هذا الكلام بل هو عين هذا الكلام اوشيء منه يكون دالا على عدم ارادة  
الحقيقة \* ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص  
ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر  
فاذا قال كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا  
اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض  
الافراد اولى فانحصرت القرينة في هذه الاقسام \* فان قيل قد جعل في فصل التخصيص  
كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلامى وهذا جعل من قسم القرينة  
اللفظية فما الفرق بينهما \* قلنا المراد بالمخصص الكلامى ان الكلام بصريحه يوجب  
في بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا  
فيكون بعض الافراد اولى بكونه مخصصا غير كلامى بهذا التفسير وهذا يعنى بالقرينة  
اللفظية ان يفهم من اللفظ باى طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لى مرفهم  
من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة في المتن  
فكل قسم من الاقسام فنظيره منكور عقيب ذلك القسم لكن لم ينكر في كل مثال ان  
القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا فنبين ههنا هذا المعنى ففى  
يمين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يجعل على الفور

قوله ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة  
الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال  
المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله  
في مجلس القاضى لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه المؤكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة  
والانكار عند ما يعرف المدعى محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا  
يعتقد به كما لا يعتقد بالحقيقة في مسائل اكل الفخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال  
فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم  
المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعى او غير محق لا يقال الواجب  
عند تعدد الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والدفاع لالى ابعدها كالاقرار  
لانا نقول المدافعة هى عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به  
التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم يجعل مجازا عن  
الاقرار الذى هو ضدها بل عمادلت عليه القرينة كما هو الواجب



١) قوله فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن من لا يتخير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا للظالمين نارا ممنوع عقلا وفي قوله تطلق امرأتى ان كنت رجلا الحقيقة متمنعة عرفا وفي قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا يأتى كل هذه النخلة والذبيح حسا وفي لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يوضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لانسلم ان المعنى الحقيقي متمنع في قوله لا يأتى كل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها فهو غير متمنع حسا بل اكلها كذلك قلنا لليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند

ابي حنيفة رحمه الله تعالى المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الاضرورة وعندهما المعنى المجازى اولى ونظيره لا يأتى كل من هذه النخلة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها .

قوله فاما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشقراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والافان لم يصر المجاز متعارفا اى غالبى التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعند العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لاتجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لاتترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام رحمه الله وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الخنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى .

١) قوله فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة فيه نظر بل القرينة مثبتة لزيادة قيدها ان خرجت الآن فانت طالق فلا مجاز ههنا فلا يصح التمثيل .

٢) قوله تمنع الحقيقة عقلا ويمكن ان يقال انها تمنعها عرفا لان العادة ان المولى والمرى لا يريد بمرابه ضراوان من يريد ترك فعل اذا امر به لا يريد المعنى الحقيقي وهو طاب الفعل بل المراد التهديد .  
٣) قوله وفي قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال اه قال الكلامون الافعال الاختيارية مسبوقة بالارادة فيتحقق الاعمال نفسها منوط بانيتها فلا ضرورة في اعتبار الحكم ثم انه لم يذكر فيما بين مثال الاولوية من قوله كل مملوك لى حر وكل فاكهة لى صدقة وقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتى الحديث والقرينة في الكل مانعة عقلا .

٤) قوله وفي لا يشرب من هذه البئر الفرق بينه وبين لا يأتى كل من هذه النخلة او الدقيق غير ظاهر كما فعل المصنف بل المنع في الكل بحسب العرف والحس ما .

٥) قوله وما لا يكون مأكولا قيل اذا شرط في اليمين على نبي الفعل ان لا يكون الفعل منتفيا عادة فينبغي ان لا يعتقد اليمين اذا قال لا يأكل التراب لانه لا يؤكل عادة والجواب ان ذلك ليس شرطا لان عقاد اليمين لينتفى الاعقاد بانتهائه وانما هو شرط اعتبار المعنى الحقيقي ان يقال وعدم الانصراف الى المجاز حتى لو اتفق فالمراد هو المجاز وانما الشرط انعقاد امكان البر وان لم يخرج الى الفعل .

٦) قوله واما اذا كانت الحقيقة مستعملة اه اى اذا كان اللفظ حقيقة بالاستعمال في الموضوع له بان يجوز ارادته وكان مجازا بالاستعمال في غيره وقد اشتهر ذلك بل ذلك الاشتهار قرينة صارفة عن الحقيقة اولا فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه لا يكون وعندهما يكون ثم فسر في التحقيق المستعمل بغير المهجور والمتندر وفيه ان المتندر ما لا يتوصل اليه الا بمسئلة كالنخلة والمهجور ما يتسر اليه الوصول ولكن القياس تركوه كوضع القدم في الدار وفسر المعاد بما يتبادر الى الفهم في العرف سواء كان وايضا في التحقيق ان الحقيقة والمجاز اذا كانا سواء في الاستعمال فالعبرة بالحقيقة بالاتفاق واذا كان المجازا غلب استعمالا فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه العبرة بالحقيقة عندهما العبرة للمجاز .

٧) قوله يصرف الى القضم اى قضم نفس الخنطة في تاج المصادر القضم بالسكون بسرد تدان خور دن  
٨) قوله وعندهما الى اكل ما فيها والصواب ان يقال الى اكل عينها وما فيها لما ذكر في التحقيق وعندهما يحتمل باكل ما يتخذ منها كالحبز ونحوه كما يحتمل باكل عينها وقد صرح المصنف ايضا بذلك فيما سبق في المسئلة الثالثة .

(١) مسئلة وقد يتعدى في الصراح دشوار شدن و ناپدید شدن نشان ومثل ذلك في تاج الصادر فالتعذر ذلك في قوله لا يأكل من هذه النخلة بمعنى التعسر وفي قوله لامرأته وهي اكبر منه سنا هذه بنتي بمعنى الانعدام والامتناع ثم المراد ان يتعدى بعض المعاني المجازية الذي كان متعارفا لامطلق المجاز والافيجوز ان يراد في المثال المذكور هذه بنتي في الشفة والمروة الى غير ذلك .  
 (٢) قوله كقوله لامرأته النخ في كشف المنار وقد يتعدى الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم متمنا كقوله هي بنتي وهي معرفة النسب ويولد مثله لئلا واكبر سنا حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا عندنا خلافا للشافعي غير انه اذا دام على هذا اللفظ فالقاضي يفرق بينهما لا باعتبار ان هذا اللفظ يوجب الفرق اذ لو كان كذلك لما شرط الدوام بل لانه لما دام على هذا ولم يقر بها بقيت مظلومة معلقة في فرق القاضي نفي الظلم . (٣) قوله او معرفة النسب قيد الاصغر سنا بحيث يولد بمثله ذلك اذ لو كانت مجهولة النسب لاثبت النسب من المقر من غير اشتراط تصديق الزوجة على ما في شرح البرجندی حيث قال نقلنا عن فتاوى قاضيخان

ان الصحيح انه لا يشترط في الاقرار بالبنوة تصديق المقره . ويشترط تصديقها على ما في الهداية وكثير من العكس وعلى الروايتين ثبت النسب في حق الحرمة مؤاخذه له باقراره فلا يكون له ولاية الاتفاح بها بالازدواج في التلويح قيد ذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا في الاصغر المجهول النسب وايضا لا يثبت تحريم فيه انه يدل على تعذر الحقيقة وهي ثبوت النسب في المجهول النسب وليس الامر كذلك كما مر وقوله والا في الاصغر المجهول النسب بعده تنميما من حيث القرينة فحق العبارة ان يقال الاصغر سنا المجهولة النسب لا يناسب ما قبلها فينبغي ان يقول على ما زعم لا يثبت النسب مكان قوله لا يثبت التحريم لان الحقيقة التي توهم تعذر هانما هي النسب دون التحريم وانما هو المجاز او يقال قبل ذلك لان تعذر المجاز فيها اظهر .

مسئلة وقد يتعدى الهمنى الحقيقي والمجازى معا كقوله لامرأته وهي اكبر منه سنا او معرفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة اى المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اى في الاكبر سنا هذه فظاهر وفي الثاني فلانها اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان تثبت مطلقا اى في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه اى يكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وينقضى من اشتهر منه ولا يمكن هذا اى ثبوت النسب من المدعى وانتفاءه من اشتهر منه لانه يثبت من اشتهر منه او في حق نفسه فقط اى يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينقضى من اشتهر منه وذا متعذر اى الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذب به لاشتهاره من الغير فلا يكون اى تكذيب الشرع المدعى اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق في انه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازى متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذى يثبت بهذا اى بلفظ هذه بنتي منافع لملك النكاح فلا يكون مفا من حقوقه بيان انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق او التحريم الذى لا يقتضيهما والثاني منقضى لانه لو قال لاجنبية معرفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذى يقتضى بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذى هو حق من حقوق النكاح

(٤) قوله هذه بنتي هذه العبارة بعد امتناع حقيقة هي النسب ومجاز هو التحريم يمكن فيها اعتبار التقدير اى مثل بنتي لتكون حقيقة او اعتبار التجوز بان يراد بالنسب المضافة وصفها المشهورة به .

قوله او معرفة النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا في الاصغر المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمسبوط قوله بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للمالك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق منافع للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فانثبات العتق القاطع لملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهنه بنتي اعنى التحريم الذى هو من لوازم البنوتية فهو منافع لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحمل وانما يملك التحريم القاطع للحمل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا تصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذى في وسعه لا يصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا تصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ \* فان قيل فاللازم لقولنا رأيت اسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع \* قلنا الشجاعة فيها معنى واحد فصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بيناه

(٥) قوله فلانها فيه اطاب وطريق المساواة ان يقال وفي الثاني فلان الشرع يكذب به او في كشف المنار انه لا يصدق في حق من اشتهر منه النسب لان اقرار المرأة على الغير غير معتبر ولا في حق المقر خاصة لان القاضى كذب به لانه اقرار على الغير لانها تحريم عليه به .

(٦) قوله لانه ثبت اه فذلك يناقى الانتفاء منه وهو ظاهر ويناقى الثبوت من المدعى لامتناع النسب من الاثنين .

(٧) قوله لاشتهاره يعنى ان الشرع كان يكذب المدعى عليه بقول العدلين الشاهدين وانه من الاحاد فلان يكذب الرجل بقول جمع بلغوا حد الشهرة اولى بخلاف .

(٨) قوله بخلاف العتق لا مدخل لهذا الكلام في هذا المقام وما توهم انه فرق بين مسئلتنا وبين ما اذا قال لعبد المرفوع النسب من الغير هذا ابني فيها مشاركان في تعذر الحقيقة والمجاز اما الحقيقة وهي النسب فلان الشرع يكذب به لاشتهاره من الغير واما المجاز وهو العتق فلان العتق الذى يثبت به انما يملك الرقبة فلا يكون حقا من حقوقه فذلك وهم محض . اذ لا بد ههنا من بيان الفرق بين العتق والطلاق لا بين العتق والنسب فان النسب قدر مشترك بين المسئلتين وما يقابل العتق فيما نحن بصدده انما هو الطلاق فالفرق ان يقال ان العتق الذى يثبت

توضيح ٢٣

بلفظ هذا ابني لا يكون منافيا للملك لان البنوة قد يكون مع المالك كما اذا اشترى ابنته وان كان المالك سريع الزوال ولكن النسبية لا يكون مع النكاح اصلا وقيل هو جواب سؤال مقدر وهو ان الشرع اذا كان مكذبا في حكم اشتهر خلافه فينبغي ان لا يثبت العتق فيما اذا قال لعبدى هذا حر من سنة كذا وقد اشتهر انه عبد الى زمان الحال فاجاب بان التكذيب انما هو في حكم يحتمله وانسب كذلك بخلاف العتق . (٩) قوله فلان التحريم الذى قيل ان المنافى لملك النكاح انما هو التحريم الذى يثبت بالنسب لا التحريم الذى يثبت بالطلاق فلفظ هذه بنتي وان كان دلالاته التزامية على الاول دون الثاني ولكن يجوز استعماله مجازا في مطلق التحريم فان المقيد اذا كان لازما لشيء فالطلاق ايضا كذلك فيراد من اللفظ التحريم الثانى على انه من افراد المعنى المجازى فلواريد ان التحريم الذى ثبت بطريق الدلالة الالتزامية منافع له فنقول ان الكلام في المجاز وهذا ليس منه .

(١) قوله ثم هذا اما ان ثبت آه الاشارة الى الحقيقة على اعتبار المعنى الحقيقي فان قيل قوله اما ان ثبت في حق النسب يقتضى ان يكون المعنى الحقيقي غير النسب وليس كذلك بل هو عين النسب قلنا المراد اما ان ثبت باعتبار نفسه من غير نظر الى ما يدل عليه التزاما واما ان يكون النظر الى المدلول الالتزامى .

(٢) قوله لا حاجة الى قوله آه يعنى ينهى ان يقتضى بقوله اوفى حق نفسه فقط وذا متعذر آه فيلزم من هذه ان لا يثبت التحريم بتسمية النسب بعدم ثبوت الاصل .

(٣) قوله فهذا التردد يكون قبيحا للترديد القبيح ان لا يتصور احد الشقين في المفهوم المراد كان بينهما مناعة ظاهرة كما يقال اذا كان هذا الشيء انسانا فهو ما ناطق او جاهل او يقال فهو ما حيوان او جاد ولاشك ان التردد المذكور على ما حرره غير قبيح

(٤) قوله ليس كونه منافيا فيه نظر لان الدليل الثانى للشيء ما يدل على انتفاءه فلا خفاء في دلالة المناقاة المذكورة على انتفاء التحريم المذكور غاية الامر انه يدل عليه دليل آخر ايضا .

واعلم ان تقرير فخر الاسلام رحمه الله على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان تثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن اوفى حق نفسه فقط ثم (١) اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكاتبه اوفى حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذى يثبت بهنا منافى لمالك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المناقاة ايضا والفرق بين التحريم الاول والثانى ان المراد بالتحريم الاول ما ثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمه والمراد بالتحريم الثانى ما ثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اراد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هنا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف وارىد به الجدار فاقول لاحاجة (٢) الى قوله اما ان يثبت في حق النسب اوفى حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا (٣) التردد يكون قبيحا فالدليل الثانى لهذا التحريم المدلل له التزاما ليس (٤) كونه منافيا لمالك النكاح بل الدليل الثانى هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمناقاة المذكورة ولوردد بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمناقاة المذكورة لكان احسن .

قوله واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المصنف رحمه الله من تقرير فخر الاسلام رحمه الله لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصح سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطابقا لانه مستحق من اشتهر نسبها منه وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم يثبت بهنا الكلام لوضح معناه منافى للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا المنع الذى ابيناه اى بيناه يعنى ان الحقيقة فى المعروف النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اى بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفى من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لاقرارها فى ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وما ليظهر الاثر فى حق التحريم لسكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو باطل ايضا لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت الملازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم الملازم له منافى للملك النكاح فيثبت اثباته عن الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم يثبت بهنا الكلام لوضح معناه منافى للملك فليس فى بيان تعذر الحقيقة فى حق المقر فقط ما اورده المصنف رحمه الله من التردد القبيح وايضا لم يدل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام وهو منافاته للملك ابل اشارة الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوتها لا يثبت التحريم ايضا للمناقاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجهه واوكده وانما وقع للمصنف رحمه الله ذلك لانه ذهل عن قوله لوضح معناه وخرج من قوله وفى حق المقر متعذر ايضا فى حكم التحريم قسما آخره مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترامان عن التردد القبيح لا يقال قوله ايضا مشعر بذلك اى تعذر فى حكم التحريم ايضا كما تعذر فى حكم اثبات النسب لانه نقول بل معناه انه فى حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا قوله والفرق يريده ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملازم وقد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد فى الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامى فمثل هذا ينشأ اذا اراد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلول المجاز باوان اراد به ثبوت المنية كان ثبوت الحرمة مدلول التزامى وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل فى جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالتها مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالفرع من حيث هو كذلك وانما تحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ فى المعنى الحقيقي وفهم الجزء اللازم فى ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذا ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لان من حيث هو كذلك لتحقيق فهم الجزء اللازم فى ضمن الكل والملازم وسواء ثبت الوضع النوعى او لم يثبت بخلاف فهمها على انها تمام المراد كما فى المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعى وجواز استعمال لفظ الكل فى الجزء والملازم وفى اللازم هذا هو اختيار المصنف رحمه الله والا كثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمنه او الالتزام لا مطابقة .

(١) قوله مستلة الداعي الى الجارى الى لفظ المجاز فهذا الداعي غير القرينة وهو الداعي الى المعنى المجاز. (٢) قوله المستعار منه اراد المعنى اللغوي وهو الذى يستعار منه اللفظ أى يستعمل لفظ فى غيره وهو المعنى الاصلى الموضوع له اللفظ لا المعنى الاصطلاحى وهو ما يستعمل لفظ فى غيره لعلاقة المشابهة فكل مجاز لابد فيه من المعنى الموضوع له ومن المعنى المستعمل فيه على التجوز ومن اللفظ فان استعمال اللفظ فى غير ما وضع له لعلاقة بينهما لا يتصور بدون هذه الثلاثة. (٣) قوله والامر الداعي وهو الدلالة على كمال الشجاعة. (٤) قوله اذا حاولت أى قصدت فى تاج المصادر المحاولة خواستن. (٥) قوله اختصاص لفظه بالعدو أى اختصاص لفظه بالعدو به مختصة به فالباية تضمن معنى الاتصاف ويجوز ان يكون الاختصاص بمعنى الامتياز والمعنى ان المجاز يوجد فيه

العدو به والاعجاب واللفظ الذى هو الاصل فى المقام لا يوجد فيه ذلك فيكون المجاز متمارا بهما عن ذلك. (٦) قوله كلف الخفيف فى كثر اللغات خفيف سخرى زانه وزن حيث ودلير. (٧) قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه أى من لفظ الحقيقة مطلقا لا منه عندما كان لفظ الحقيقة ركبا كما هو التبادر من الكلام فلا يلزم اتصاف بالركب وهو مقابل للعذب فلا يكون فيه عدو به بالعدو به وهى هذا من قبل فلان اقته من الحمار واعام من الجدار. (٨) قوله اول السجع وهو فى الاصل هدير الجماعة وفى اصطلاح علم البديع تواتر الفاصلتين من الشعر على حرف واحد فى الآخر. (٩) قوله او اصناف البدائع أى انواع محسنات الكلام المذكورة فى علم البديع كالتجنيسات والموازاة والقلب والتشريع وزوم ما لا يلزم ورد العجز على الصدر نحو البديعة الشرك أى خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم سلب الشرك قد يؤدى اليه فى الصحاح الشرك بالتحريك حباله الصائم فاختبر مجازا فى السبب للجناس المحرف وهو ان يتفق اللفظان فى انواع الحروف واعدادها وترتيبها فيختلف فى هيتها. (١٠) قوله بالتعظيم أى اختصاص معنى المجاز بالتعظيم ان يفيد فى الاستعمال فيه عظمة باعتبار ان معناه الاصلى متصف بها وافادة ذلك لا يوجد فيما يدل على الاستعمال فيه بحسب الوضع. (١١) قوله او الترهيب أى التخويف كذا فى تاج المصادر. (١٢) قوله او زيادة البيان وذلك لان الانتقال الى المعنى المجازى متكرر لان الذهن ينتقل من اللفظ مع القرينة الى المراد و مرة اخرى ينتقل من اللفظ عند الغفلة عن القرينة الى المعنى الحقيقى وينتقل منه الى المراد لكونه لازما له فالجواز باعتبار اصل معناه يزداد ببيان المراد. (١٣) قوله ابين فى الدلالة على الشجاعة فنفس الاسد يدل عليها لكونها لازما للحيوان المفترس ووصف الرمي ايضا يدل عليها لاتصال بينهما. (١٤) قوله فان ذكر الملزوم بينه ام ليس المعنى انه بينه على وجوده فى الخارج او وجوده فى الذهن فكثير ما يذكر ملزوم ولا ينتقل الذهن الى ان اللازم هل موجود او لا بل المعنى ان الذهن ينتقل الى اللازم عند ذكر الملزوم فيقال فكذلك ذكر اللفظ اللازم الموضوع بينه على وجود المعنى الموضوع له بالمعنى المذكور فليس اللفظ فى المعنى الحقيقى دون اللفظ فى المعنى المجازى فلا يثبت زيادة البيان فى المجاز.

مسئلة الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهى الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى الى ارادة المعنى المجازى وهو يرمى فى رأيت اسدا يرمى والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية الشجاع فالاصل ان تقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل فى المعنى الطابوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظى واما معنوى فاللفظى اختصاص لفظه أى لفظ الجوز بالعدوية فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركبا كلف الخفيف مثلا لفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحية للشعر أى اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فاذا كان السجع داليا مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم فى السجع لاللفظ الشجاع او اعنأف البديع كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس باللفظ المجاز لا الحقيقة نحو البديعة شرك الشرك فان الشرك مجاز هنا استعمال ليجانس الشرك فان بينهما شبهة الاتعافى او معناه أى اختصاص معناه فمن هنا شرع فى الداعي المعنوى بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة رحمه الله لرجل عالم فقيه متقى او التحقير كاستعارة الهوى وهو الذباب الصغير للجاهل او الترهيب او الترهيب أى اختصاص المعنى المجازى بالترهيب او الترهيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليقترن السامع او زيادة البيان أى اختصاص المعنى المجازى بزيادة البيان فان قولك رأيت اسدا يرمى ابين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا فان ذكر الملزوم بينه على وجود اللازم وفى المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالشئ بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلتطف الكلام بالرفع عطوف على قوله واختصاص لفظه أى الداعي الى استعمال المجاز قد يكون تلتطف الكلام كاستعارة بعر من المسك موجه الذهب لشحم فيجمر موقد فيهيئ لذة تخييلية وزيادة ثوق الى ادراك معناه فيوجب رعة التفهم

قوله اعلم ان المجاز اورد البيان فى نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركبا قابل العذب بالركب وانما يقال له الومشى الذى يقترن الطبع عنه الا انه لا مشاحة فى الاصطلاح لكن اسم التفضيل فى قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضى وجود العدوية فى اللفظ الركبى الحقيقى كالحقبة فى فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشفاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الحل قوله واصناف البديع أى المحسنات الطبيعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتأنى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها ايضا السجع وقد افردته بالذكر

(١٥) قوله او تلطف الكلام أى صيرورة الكلام بذكر المجاز لطيفا حسنا فانه باعتبار اصل معناه يوقع فى الخيال لذة شتى ولطيف معجب متبول فى الطباع (١٦) قوله بالرفع عطوف او يجوز الجبر عطف على زيادة البيان فان التلطف يتعلق بالمعنى على ما ذكرنا فيجوز ان يقال ان الداعي الى المجاز اختصاص معناه بتلطف الكلام. (١٧) قوله لفتح فيه جرم موقد فى المهذب الفحيم انكشبت الجمر انكشبت وفى كثر اللغات جمر آتش بارها وانكشتهى آتش دار فحينئذ ذكر الابقاد مبنى على التجريد. (١٨) قوله لذة تهيئية أى لذة تحصل النفس بسبب تحبيل امر لطيف واقناعه فى الخيال.

(١) قوله فيمكن ان يكون معناه آمعني ان ارادة المتكلم قد يتعلق المراد بكمال في المراد من اللفظ و نقصان فيه كما يقال رأيت ابا حنيفة او رأيت همجا اي رأيت رجلا عالما عظيم القدر او رجلا جاهلا في نهاية الحقارة وقد يتعلق بكمال في وضوح الدلالة على المراد والنقصان فيه فالجواز بناد به الكمال والنقصان في المراد ويحصل به زيادة الوضوح ونقصانه فيكون مطابقا تماما كل من المرادين واما الحقيقة

او مطابقة تمام المراد بالرفع عطفي على قوله او تطلق الكلام اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعية على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخص منه فلا بد ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة في بعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخص فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز محل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصقة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بيينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى \* ويمكن ان يكون معناه ان يؤدي بعبارة لسانه كنه ما في قلبه فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شيء يعرف السامع كمية سواده فيشبهه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذا الموضوع ما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصلي التشبيه والمجاز فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه بالاستعارة.

فليست كذلك قوله زيادة وضوح الدلالة الخ اي باعتبار زيادة الوضوح فطابق تمام المراد باعتبار زيادة الوضوح ان يحصل بالمجاز زيادة الوضوح او نقصانه .  
(٢) قوله تكون على نهج واحد فيه نظر لان بعض الالفاظ المترادفة اشتهر في المعنى المشترك بينهما كالشمس اوضح الدلالة على الجرم المخصوص بالنسبة الى بكا\* والنوح .  
(٣) قوله فان المجازات متكثرة الظاهر ان المعنى المجازات في جميع المعاني متكثرة وليس الامر كذلك فان الله لا يطلق عليه تعالى غير اسمائه واسماء الله تعالى توفيقية ولواريد ان المجازات في بعض المعاني متكثرة فكذلك الحقائق في بعضها متكثرة فله عز اسمه الف اسم واحد ولتنبى اسماء الشمس والجرم اسماء الى غير ذلك .  
(٤) قوله لما كانت القرينة مذكورة والاولى ان ان يقال لما كانت القرينة موجودة ليتناول ما لا يجرى عليه الذكر كدلالة الحال ومعنى في المتكلم .  
(٥) قوله ثم اذا كان المستعار منه و ذلك كما اذا سمي القاضي كربا في قصة امير المؤمنين حزة رضى الله عنه باسد فانه لا وجود له الا في عالم الخيال وقوله اوضح الدلالة من الحقيقة منقوض بالمثل المذكور فان كربا اوضح في افادة المقصود من الاسد .

(٦) قوله يؤيد هذا المعنى اشارة الى المذكور بقوله ويمكن ان يكون معناه آه ووجه التأييد غير معلوم .  
(٧) قوله لكن لا يدل على تمام المراد وفيه نظر لان اللفظ الموضوع قسما الموضوع لاصل المراد كما يقال جاءني اسود والموضوع لتتمام المراد كما يقال جاءني اسود شديد السواد او ضعيفة او متوسطة فلو اريد ان الموضوع لتتمام لا يدل عليه فهو مكابرة ولو اريد ان الموضوع لاصل لا يدل على التتمام فنعلم لكن لا يثبت بمجرد ذلك اختيار المجاز على الحقيقة فليذكر المقصد بلفظ يدل على تمام المراد فلا يلزم ان يقال جاءني حبشي بل يجوز ان يقال جاءني شديد السواد .

(٨) قوله كمية سواده الضمير الى شيء منكم في قوله ان يذكر شيء وهو ظاهر او الى الشيء المعروف في قوله اذا اردت وصف الشيء آه اي يعرف السامع به كمية سواد الموصوف .  
(٩) قوله فيشبه به او يستعار به فيقول جاءني رجل مثل الحبشي او جاءني اسود مثل الحبشي او جاءني حبشي .  
(١٠) قوله او غير ذلك كاختيار تنبيه السامع عند القرينة او ابهام صون الاسم الموضوع للمراد عن لسانك او عكس ذلك او تأتي الى النكار لدى الحاجة .  
(١١) قوله كتاب الوشاح يسمى به تنبيها على عظم ما فيه من المسائل وجودة الفاظه واتساق معانيه في كتبت اللغات وشاح بالضم والكسر حمائل از جوهر وزرنية كه زنائ از ارز كردن تابن بفل حمائل كنند .

قوله او مطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام ايضا من الداعي المعنوي والعطفي على اختصاص لفظه لا ينافي ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيد ان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليتجزز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام تمام المراد وفسروه بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بقرائيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولاخفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لاجابة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه الله وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلاخفاء في ان دلالة لفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولومع الف قرينة وان اراد بالمعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له مجازا وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلامعنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح فلا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا .

فصل  
(١٢) قوله فاني قد ذكرتاه فعلم من ذلك ان الداعي الى المجاز قد يكون ما هو الغرض في التشبيه وقد يكون المبالغة في التشبيه مع فائدة اخرى وقد يكون فائدة غير المبالغة في التشبيه .

فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية في الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهي في أسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لاتقع الابتعية وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اى دالة فاستعير<sup>٣</sup> الناطقة للدلالة بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اى في الحرف كاللام مثلا فيستعار<sup>٤</sup> اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب

قوله فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجرى اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطق الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطق بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلام المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التاخيص \* فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا يختص بالافعال والصفات بل تجرى في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف وتجرى فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لا انتهاء الغاية وفي اللظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والالكات اسماء لاحر وفاقا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر \* لدوا للموت وابنوا للخراب \* شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوع للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الان المصنف رحمه الله اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه \* ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لامعلولا والعلة تكون متقدمة لامتعقبة فلما معنى الاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبنى

(١) قوله وقد تجرى الاستعارة التبعية الظاهر ان المجاز المرسل والاستعارة الاصلية لا يجريان في الحرف اذ لا بد فيها من المناسبة بين معنى اللفظ من حيث الوضع وبين معناه المستعمل فيه فلا بد ان يكون المعنى الاصلى مستقلا بالمفهومية ليتصف بالمشابهة بالناسبة كالمشابهة والسببية والمسببية والحالية والحلية الى غير ذلك من انواع المناسبة.

(٢) قوله وهي في اسماء الاجناس والاولى ان يقال في الاسماء الغير المشتقة ليتناول الاعلام كقوله تعالى في ايوحيه رحمة الله تعالى عليه اى رجل عالم عظيم الشأن ورأيت حاتم ثم الظاهر من هذا الكلام ان الاستعارة الاصلية لا يكون في المشتق وفيه نظر كقوله تعالى في الجراد والجرار لمن كان على هيئة ولم يوصف بذلك الوصف.

(٣) قوله فاستعير الناطقة اه فيه وجهان آخران ان يكون الكلام تشبيها يحذف اداته اى الحال مثل الناطق وان يكون النطق مستعملا في معنى الدلالة لعلاقتها بها من لوازمه فيكون مجازا مرسلا.

(٤) قوله في متعلق معنى الحرف اذا قلت سرت من البصرة الى الكوفة فعنى من الابداء الحاس ومعنى الى الابداء الحاس وما يتعلق به معناها البصرة والكوفة ومعنى وقوع الاستعارة فيهما انهما من حيث انهما يتصفان بمعنى هبضه ما خلا عنهما كالكون مبتدأ منه او منتهى اليه يستعاران لاسر او يستعراهما امر فالاستعارة في الحقيقة في الكون مبتدأ منه ومنتهى اليه فقوله تعالى ولا صلبيكم في جذوع النخل اى على جذوع النخل شبه فيه كون الجذوع مستعملا عليها لكونها ظرفا للتصليب فاستعير الظرفية للاستعلاء عليه ثم تبعية هذه الاستعارة استعير لفظ في معنى على فن قال ان متعلق معنى الحروف كالمجورور في قولنا زيد في نعمه ليس مراده ان الاستعارة تقع في نفس المجورور باعتبار ذاته بل المراد ما ذكرنا فهذا لا يخالف ما قال صاحب المفتاح ان المراد بمتعلقات معاني الحروف ما يعبر بها عند تفسير معانيها كما يقال معنى من ابتداء الغاية فان معناه ان الاستعارة اولا يقع في معنى الابداء مثلا ثم تبعية ذلك يقع الاستعارة في لفظ من.

(٥) قوله فيستعار اولا التعليل الخ اى شبه كون الشيء عاقبة بفعل بكونه علة فاقية له في الترتب عليه فاستعير العلية للكون عاقبة ثم استعير بتبعية ذلك اللام بمعنى ما يدل على العاقبة.

(٦) قوله فان التعقيب لازم للتعليل هذا خروج عن السوق لانه لبيان الاستعارة التبعية وهي مبنية على التشبيه دون الزوم الا ان يقال ان الاستعارة ههنا بمعنى التجوز مطلقا لا بالمعنى المصطلح والمعنى ان كون الشيء عاقبة بفعل لازم لكونه علة فاقية له وقوله فان المعلول يكون عقيب العلة اى اراد بالمعلول علة الفعل الفاقية فانها معلول له في الخارج وان كان علة له في الذهن .

١ وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلوم او غيره ثم بواسطتها اى بواسطة استعارة  
 التعليل للتعقيب يستعار اللام له اى للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لما  
 كان الموت عقيب الولادة جعل<sup>٢</sup> كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل وارى ان  
 الموت واقع بعد الولادة قطعاً بلا تخافى كوقوع المعلوم عقيب العلة وهذا بناء على  
 ان اللام تدخل في العلة الغائية وهى الشرض ولاشك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان  
 اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلوم وههنا نذكر حرفاً وفا تشتم الحاجة  
 اليها وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف .

على ان اللام يدخل على العلة الفاعلية التى هى الغرض من الفعل الذى يتعلق به  
 اللام والعلة الغائية وان كانت بما عييتها علة لعلة الفاعلية ومقدمة عليها فى الزمن  
 لكنها معلولة فى الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود كالجوس على السرير  
 مثلاً يتصور اولاً فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه فى الخارج يكون  
 متأخراً عنه محتاجاً اليه فيكون ما بعد اللام معلولاً بحسب الخارج متعقباً فى الوجود للفعل  
 المعمل به فيصح استعمالها فى تعقيب غير المعلوم للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم  
 من ان يكون تعقيب العلة المعلوم ان كان المعلوم مرفوعاً فظاهر وان كان منصوباً فمناه  
 تعقيب العلة اللئائية فعلم المعمل بها يقال عقبته اى جئت على عقبه ولا يخفى ان ما  
 ذكره المصنف رحمه الله تكفى للاحاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان  
 المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولاً باعتبار كما فى ضربته  
 للتأديب او لا كما فى قعدت عن الحرب للجين واذا كان معلولاً باعتبار فدخل اللام عليه  
 انما هو من جهة عليته لامن جهة معلوليته وكونه علة غائية كفى فى اعتبار الترتب على  
 الفعل من غير اعتبار كونه معلولاً لا يقال العلة من حيث هى علة لان مقتضى الترتب  
 على شئ وانما يقتضيه المعلوم فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلوم الذى  
 هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعلوم وغرض فيكون الاستعارة فى المعلولية لا فى العلية  
 لانا نقول لانسلم ذلك فى العلة الغائية قوله وهى فى اسماء الاجناس اراد باسم الجنس  
 ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة قوله وههنا نذكر حروفاً قد جرت  
 العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتماد  
 الحاجة اليها من جهة توفق شطر من مسائل الفقه عليها وكثيراً ما يسمى الجميع حروفاً  
 تعليمياً او تشبيهاً للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما فى الثانى  
 من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقاً للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف  
 رحمه الله اراد بالحروف حقيقةً ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء  
 الاعلى انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان تتميز بها  
 من حروف المعاني التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهجرة المفتوحة اذا قصد بها  
 الاستفهام او النداء فهى من حروف المعاني والا فن حروف المعاني .

١ قوله وهو اعم من ان يكون اه انما قال ذلك  
 ليثبت التباين بينهما فيحقق الاستعارة وهو ذكر  
 الشئ وارادة غيره للعلاقة المشابهة بينهما .  
 ٢ قوله تعقيب العلة المعلوم اى جعل العلة الغائية  
 عقيب المعلوم او المعنى جعل العلة الخارجية مقبلاً  
 بمعاها بان يكون المعلوم عقيبها فالعلة الخارجية  
 هى الفعل والعلة غائية فتعقب الشئ بالشئ  
 يستعمل بالمعنى .  
 ٣ قوله يستعار اللام له اى لما يدل على  
 التعقيب كالفاء او ثم قوله لدوا للموت وابنوا للخراب  
 اى لدوا فموتوا وبنوا موتوا وابنوا ثم اتركوا  
 خراباً او ثم احدثوا الخراب فى المهذب الخراب  
 يران ويرانى .

٤ قوله جعل كان الولادة علة للموت والظاهر  
 ان يقول جعل الموت كانه علة فاعية للولادة فاستعمل  
 اللام لان حرف التعليل انما يدخل على العلة  
 فينبغى ان يجعل الموت علة للمعولاً ثم قوله جعل  
 كان الولادة من باب التنازع بين الفعل والحرف  
 والمتنازع فيه لفظ الولادة .

٥ قوله وهذا بناء على ان اللام آماى الحكم  
 بان اللام تدخل على المعلوم مع انها تدخل على العلة  
 بناء على ان المعنى ههنا علة غائية ولا يخفى ان فى  
 كلامه لا اظن وطريق الايجاز ما قلنا ثم قوله  
 تدخل فى علة الغائية ليس مما ينبغى لان فى بقية  
 الظرفية ولا ظرفية بل المناسب ان يقال على  
 العلة الفاعلية ليفيد الاستعلاء والاتصاف وقوله معلول  
 العلة الفاعلية وايضا معلول الفعل الذى كان الشرض  
 غاية له فاذا قيل ضربته للتأديب فالضرب علة  
 للتأديب وسبب له .

٦ قوله تشتمد الحاجة اليها لابتداء بعض المسائل  
 عليها وتسمى حروف المعاني لانها وضعت للمعاني  
 واما حروف المعاني فهى مجرد بناء الكلمة منها  
 كازاء من زيد لا يقصد بها معنى وقيل لانها  
 وضعت لارتباط بين المعنيين آلة للاتصال بينهما  
 كالباء فى صمرت يزيد يرتبط بها معنى المرور  
 الى زيد ثم المسمى بالحروف انما هى حروف العطف  
 والجر واما الظروف فسامها الصنف اسماء  
 الظروف والفاظ الشرط سامها كلمات الشرط  
 ويجوز تسمية الكل حروفاً فانها كالحرف آلة  
 للاتصال بين امرين .

٧ قوله حروف العطف ابتداء بها لانها  
 اكثر وقوعاً كندا فى كشف المنار ويجوز ان  
 يقال لان معظم مسائل هذا الفصل انما هى المباحث  
 المتعلقة بحروف العطف .

الواو لمطلق الجمع بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدنين فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لاتأكل السمك وتشرب اللبن اى لاتجمع بينهما فلهذا لا يجب

### الترتيب في الوضوء

قوله الواو لمطلق الجمع اى جمع الامر بن وتشرب يكومها في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اى الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهم الله ولاعلى الترتيب اى تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله تعالى واستدل على ذلك بوجوه \* الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيدي في مواضع من كتابه \* الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجد ما مستعملة في مواضع لا يدج فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده \* الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الف بين الاسمين المتحدنين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكندا جاءني رجل وامرأة الا ان في قولهم الف بين الاسمين المتحدنين تسامحا \* الرابع ان قولهم لاتأكل السمك وتشرب اللبن معنى النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان فيكون في معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة اى لا يمكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهى عن الشرب بعد الاكل لامتنعها ولا مقارنا ولا يفضى ان هذا الاستدلال لا ينفى المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اى لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا من انها لا يوجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اى لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكفاية من غير دليل \* لا يقال فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضى الاكونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينهما \* لا يقال لسلك عضو غسل على حدة فيجب ان يغمر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وحينئذ يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة \* لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يجب ان يقدر

(١) قوله الواو لمطلق العطف قدمها لاطلاق العطف بها عن القيود المعتبرة في سائر العواطف كالتعقيب والاستدراك الى غير ذلك وكثرة وقوعها في الكلام في كشف المنار ان الواو لمطلق العطف من غير تعرض للمقارنة او الترتيب وبه قال سيويه وجميع نحاة البصرة والكوفة وقال بعض اصحابنا انها للمقارنة وقيل انها للترتيب وهو محكى عن الشافعي رحمه الله تعالى عليه وهذا جعل الترتيب شرطا في الوضوء لان الايدي عطف على الوجوه بالواو ثم يمكن الاستدلال على المقارنة بان قولهم لاتأكل السمك وتشرب اللبن لنفي المقارنة والاجتماع في الزمان بين السمك وشرب اللبن فلو لم يكن الواو للمقارنة لا يوجد في مدخول النفي ما يدل على المقارنة فلا يتصور نفي الشيء بدون ان يكون في النفي ثبوته .

(٢) قوله بالنقل عن ائمة اللغة فهم صرحوا بانها لمطلق العطف ولم يعتبروا فيها المقارنة ولا الترتيب كما نقل بعض عن سيويه وسائر البصريين والعكوفيين .

(٣) قوله واستقراء مواضع استعمالها فالعرب يقولون جاءني زيد وعمرو وفيما يقصدون مجرد الاشتراك بينهما من غير تعرض للمقارنة او الترتيب في كشف المنار لو كانت للترتيب لما صح قوله جاءني زيد وعمرو واذا جاء معا اوجاء عمرو واولا ولما صح ان يقول عمرو بعده او قبله للزوم التكرار او التناقض والتناقض قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطوا عكسه في الاعراف لاتحاد القصة وكان الترتيب مقصورا في قوله تعالى واسجدى واركعوا ويس كذلك اذ في تلك الشريعة تقدم الركوع على السجود .

(٤) قوله وهي بين الاسمين اهل دليل ثالث على اطلاق العطف بالواو عن المقارنة والترتيب تقريره ان الواو كالف التثنية في جاءني رجلان بلا تفاوت غير ان العطف لا يشارك المتخالفين في الحكم واداء التثنية لا يشارك المتماثلين فكما ان الفاء يفيد مجرد الاجتماع في الحكم دون المقارنة والترتيب فكذلك العطف المذكور والمراد بالاختلاف ان لا يذكر بلفظ اسم الجنس المتناول لهما بل يذكر كل باسم آخر كزيد وعمرو ورجل وامرأة وبالاتحاد ضد ذلك قوله بين المختلفين اى في المشاركة بينهما في حكم وكذلك معنى قوله بين المتحدنين الى الواو في افادة الشركة بين المختلفين كالالف في افادة الشركة بين المتحدنين او المعنى ان الواو حال كونها بين الاسمين المختلفين كالالف حال كونها بين اجزاء الاسم الدال على المتحدنين .

(٥) قوله وقولهم لاتأكل كل بالجر عطف على قوله بالنقل او بالرفع على الابتداء فالخبر قوله اى معناه لا يجتمع اى معناه كذا فحينئذ يكون العطف بالمعنى على المجرور كقوله وهي بين الاسمين الخ .



وأما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابداً

بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر لا يحتمله اى الترتيب وقوله

عليه السلام ابداً بما بدأ الله تعالى لا يدل على ان بدايته تعالى موجبة لبدايتكم لكن

تقديمها في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرها ولا شك ان هذا يقتضى

الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحى غير متلو

وبالنسبة الى علمنا بقوله ابداً .

في الكلام افعالا متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجه اعلمهم

على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق

فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم

تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل

لانا نقول الوظيفة في الرأس والغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة

القيام الى الصلوة الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما

ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين

والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجراء

لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو

للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودى للصلاة الآية على انه يجب السعي عقيب

النداء بل ان تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي قوله واما في السعي استدلال

على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضى

الله تعالى عنهم بايهما نبدأ فقال صلى الله عليه وسلم ابداً بما بدأ الله تعالى به فهم النبي

صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فامرهم به والجواب اننا لانسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية

وفهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي

صلى الله عليه وسلم بما لاح له من وحى غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر

الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين

ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله صلى الله عليه وسلم اسعوا فان الله تعالى كتب

عليكم السعي وقد يقال ان قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعلية ان يطوف

بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتصرفون عن الطواف بهما لما كان

عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما .

(١) قوله واما السعي بين الصفا والمروة آه جواب

سؤال مقدر تقريره ان قوله تعالى ان الصفا والمروة من

شعائر الله تعالى افاد وجوب الترتيب بينهما في السعي

بينهما فيخرج بعد طواف القدوم الى الصفا فيصعد

الى الصفا ويستقبل البيت ويكبر ويهل ويصلى على

النبي صلى الله عليه وسلم ويرفع يديه ويدعو بما

شأن ثم يمشي الى المروة ساعيا بين الميادين الاخضرين

ويصعد اليها ويفعل فيها ما يفعل في الصفا ثم يسعى

الى الصفا هكذا يفعل الى سبع مرات بحيثها وذهابا

فلو لم تكن الواو للترتيب لما وجب الترتيب في الآية

هف فاجاب بان وجوب الترتيب انما ثبت بالحديث

دون الآية المذكورة فلا يلزم الترتيب في معنى الواو

ثم الصفا والمروة علمين لجباين بمكة والشعائر جمع

شعرة وهي العلامة والمعنى انهما اعلام مناسك الله

وعباداته .

(٢) قوله لا يحتمله اى لا يدل عليه بطريق

الاحتمال كاللفظ المشترك يدل على احد معانيه احتمالا

فضلا عن ان يدل بطريق القطع .

(٣) قوله لا يدل على ان بدايته تعالى موجب اه

هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان الحديث يدل

على ان بداية الله تعالى موجب لبدايتكم وانما بداية الله

تعالى بذكر الواو بين المعطوفين واذا كان البداية

بلفظ الواو موجبة لذلك لفظ الواو موجب لذلك

البداية وهي يستلزم الترتيب فيكون الواو دالة على

الترتيب فاجاب بما اجاب وقد يجاب باننا سلمنا ان

بداية الله تعالى يوجب بداية العباد ومع ذلك لا

يلزم الترتيب في الواو بل انما يلزم الترتيب في نفس

البداية فلو ذكر المقيد بلاواو يلزم حينئذ الترتيب

مع عدم الواو ثم قيل فيه نظر لان ترتيب الحكم

على المقيد يدل على علية المقيد له كما هو المشهور

فيلزم ان بداية الله تعالى علة لبدايتكم فيوجبهما .

(٤) قوله واما الوجوب في الحقيقة اى بالنسبة الى

علمه عليه السلام وقوله بالنسبة الى علمنا عطف

على ذلك المقدر .

١ قوله استدلالا بوقوع الواحدة قبل وقوع الواحدة عنده انما يدل على عدم وجوب المقارنة عندما ذ لوجبت المقارنة لوقعت الطائفة الثانية والثالثة في زمان الاولى فيقع الكل في الملك فيصح وعدم وجوب المقارنة لا يستلزم وجوب الترتيب فلا يلزم ابا حنيفة رحمه الله تعالى عليه القول بالترتيب وايضا وقوع الثلث عندها انما يدل على عدم وجوب الترتيب اذ لو وجب الترتيب لكان وقوع الثانية بعد زمان الاولى فيكون في غير الملك فلا يصح وكذا الامر في الثالثة وعدم وجوب الترتيب لا يستلزم وجوب المقارنة فلا يلزمهما القول بالمقارنة فليكن المذهب عند الكل انها لمطلق الجمع بلا اشتراط شىء من الترتيب والمقارنة فان قيل فمن اين يلزم عنده الواحدة وعندها الثلث قلنا ان الايجاب تم عنده قبل العطف فلا يبقى محلا بعده ولا يتم عندهما قبله فالكل في المحل .

وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثالث عندهما في ان دخلت الدار فانث طالق وطاقق وطاقق لغير المنخول بها وهذا اى زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعاقب الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز تقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا اى لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط

قوله وزعم البعض لو قال لغير المنخول بها ان دخلت الدار فانث طالق وطاقق وطاقق وطاقق تقع الواحدة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى والثالث عندهما فزعم البعض ان هذا مبنى على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانث طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقص فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطاقق وطاقق منجزا والثالث في مثل انت طالق وطاقق وطاقق ان دخلت الدار بتأخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبنى على ان تعليق الاجزوية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانث طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فتحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطاقق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدها واذا كان تعليق الاجزوية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بواسطة وبخلاف ما اذا قسم الاجزوية 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 الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في ازمدة التعليق لاني ازمدة التطبيق لان الترتيب انما هو في التكلم لاني صيرورة اللفظ تطليقا\* وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تغيير ماني الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط المذكور فيجب تغييره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المنخول بها ان دخلت الدار فانث طالق ان دخلت الدار فانث طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا ههنا لان المقتر كالمفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانث طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق ازمدة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبارة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمدة الوقوع بخلاف الفاء و ثم واعلم ان تأخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنده لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار

الثانية بعد زمان الاولى فيكون في غير الملك فلا يصح وكذا الامر في الثالثة وعدم وجوب الترتيب لا يستلزم وجوب المقارنة فلا يلزمهما القول بالمقارنة فليكن المذهب عند الكل انها لمطلق الجمع بلا اشتراط شىء من الترتيب والمقارنة فان قيل فمن اين يلزم عنده الواحدة وعندها الثلث قلنا ان الايجاب تم عنده قبل العطف فلا يبقى محلا بعده ولا يتم عندهما قبله فالكل في المحل .  
٢ قوله وهذا اى زعم ذلك البعض باطل لان الواو لو كانت للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يلزم ان يقع الواحدة عنده في قوله لغير المنخول به انت طالق وطاقق وطاقق ان دخلت الدار لان الثانية اذا كانت متأخرة عن وقوع الاولى كانت في غير المحل فلا يقع وكذا الثالث وايضا لو كانت للمقارنة عندهما يلزم ان يقع الثلث عندهما في قوله لغير المنخول به انت طالق وطاقق وطاقق وفي التحقيق ما يدل على عدم وقوع الثلث عندهما في هذه المسئلة حيث قال ولو لم تكن للمقارنة عندهما اما وقع الثلث عندهما في هذه المسئلة بل يقع الاول ويلغو ما بعده بعدم المحل كما لو قال لغير المنخول به انت طالق وطاقق وطاقق وقوله في هذه المسئلة اشارة الى ما قال لاجتبية ان تكتمها في طالق وطاقق وطاقق وقال العلامة في التلويح انهم اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطاقق وطاقق منجزا .  
٣ قوله بل الخلاف راجع الى الحاصل ان الترتيب ههنا ليس بسبب الواو وعنده بل بسبب ان الجزاء يدل على الوجه الذى يتعلق بالشرط ولما كان تعلق الثاني بالشرط بواسطة الاول كان وقوعه بعد وقوع الاول عند حلول الشرط فكان في غير المحل فلا يصح وفي التحقيق يشبه ذلك بما اذا نظمت في سلك وعقد رأسه ينزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت وان المقارنة ههنا ليست بسبب الواو عندهما بل السبب ان العطف يوجب الاشتراك بين المعطوفين فيما يتعلق به الاول فيساويان في التعلق بالشرط فيقعان عند وجوده معا ليكون الوقوع على نهج التعلق كما اذا تعلق شيان بثلاث علق بحبل بحيث يستوى تعلقهما به ولا يكون احدهما اقرب فاذا قطع الحبل يقعان على الارض بوقوع الثالث معا من غير سبق احدهما .  
٤ قوله كالمنجز التنجيز لم يذكر في الصراح ولا في تاج المصادر البيهقي ولا في كسز اللغات ولكن ذكر ان النجز يسكون العين قضا الحاجة وكذا الانحياز فلا يبعد ان النجز يسكون بتخفيف العين ولكن المشهور هو تشديدها والمراد ايقاع الطلاق في الحال مقابل للتعلق وهو ايقاع الطلاق بعد وجود الشرط .

توضيح ٢٤

٥ قوله وفي المنجز عنده تقع واحدة ليس الاضافة الى الضمير للتخصيص والدلالة على انه يقع عندهما ثلاثا فانه مخالف لظاهر كلام صاحب التحقيق وشارح المختصر وانما يقع الثلث عند مالك رحمه الله تعالى وكذا في كشف التار وفي شرح المختصر لولانا ابوالكارم .  
٦ قوله وعندهما يقع جملة اى فيما اذا قال ان دخلت الدار فانث طالق وطاقق وطاقق .

(١) قوله كما اذا كرراه فان قلت ما الفرق بين قوله انت طالق ثلاث مرات بغير المدخول وبين قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات لمدخل به يقع واحدة في الاول وثلاث في الثاني قلنا لا يجب يتم في الاول في زمان صدور اللفظ فيقع الطلاق بول الثالثة فيلغو ما بعده بعدم الملك واما الايجاب في الثاني فلا يتم الا بعد وجود الشرط وكل من الثالثة في هذه الزمان يستحق ان يقع فالتكثير سواء فيقع من غير تقدم وتأخر في الوقوع وتصوير المسئلة في التحقيق في صورة اخرى حيث قال لما لو كرر الشرط بان قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق فالتعليق حينئذ عند عدم الملك وبالمك وفيما قال المصنف عند وجود الملك وبغير الملك ثم قوله مع غير مدخول بما يتعلق بالتكثير يراد من معنى الخطاب والكاملة. (٢) قوله وان قدم الاجزية يجوز ان يكون القصد الى الرد على من زعم الترتيب في الواو عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى تقر به ان الواو لو كانت للترتيب عنده يلزم وقوع الواحدة في الصورة المذكورة عنده دون الثالث على ما ذكرنا في قوله وهذا زعم باطل او الغرض بيان مجرد الفرق عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى بين صورتين قوله يقع الثالث في كشف النار لان الاصل فيما يذكر في آخر الكلام ما يغير اوله توقف الاول على الآخر كما في الاستثناء واذا توقف اوله على آخره تعلق الكل بالشرط جملة فصار حال التعلق واحدا فيقع الكل في حال واحد لان الواو لا يترك بها الاجتماع لانها مطلقة واما اذا قدم الشرط فليس في آخر الكلام ما يغير اوله بل تعلق كل طلاق به كما ذكر اولاً وثانياً وثالثاً فيكون الوقوع على ترتيب التعلق. (٣) قوله لانه اذا قال ان دخلت الداراه قيل ههنا وجهان ان يتعلق الشرط بالآخر فقط وان يتعلق بالكل واما التعلق بغير الاخير فقط فرود بانه لو كان الامر كذلك لوجب التقديم على الاخير فلو كان متعلقاً بالآخر فقد يقع الطلاق الواحد ويلغو الاخيران بعدم المحل بعد الاول ولو كان

متعلق بالكل لا يقع شيء اصلا قبل وجود الشرط وبعده يقع الثالث لاستوائها في التعلق فكذا في الوقوع فما الوجه في ترجيح الوجه الثاني على الاول والجواب ان الاصل ان يتعلق القيد بما هو الاصل وهو العطف عليه وليس كما لما تأخر عن الاخير يلزم التعلق به ايضا فيلزم التعلق بالكل ثم المذكور في اكثر النسخ الاجزية المتوقفة وفي بعضها الاجزية المتفرقة فهي ما يكون مذكورة بانفاظ ثلاثة والاجزية المتحدة ما يكون مذكورة بانفاظ واحد كلفظ الثالث فالمتحدة يتعلق بالشرط دفعة سواء كان متقدما او متأخرا واما المتفرقة وانما يتعلق به الكل دفعة في صورة التأخر وفي صورة التقديم يتعلق الكل على الترتيب عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى.

(٤) قوله اذا تزوج امتين ام اي يتزوج برضاها ورضاها والا فلا يلزم الصحة بمجرد عتقها بل لابد من اجازة الزوجين بعد العتق وايضاً لابد ان يكون مولاها واحداً اذ لو كان مولى كل غير الآخر في صورة عتقها بكلامين منفصلين لا يلزم بطلان نكاح الثانية لان العتق اولاً ليس بالاعتناق ناسخاً لنكاح الاخرى فليس له ذلك في ملك الغير بخلاف ما اذا كان مولاها واحداً فاعتقها ولا احد به مارد منه نكاح الاخرى لانه اذا كان الاعتناق متعاقباً ينفذ نكاح الاولى قبل الثانية فيلزم ان يكون نكاح الثانية نكاح الامة على الحرية وذلك غير جائز هذا ما قالوا وفيه نظر لانه لو اريد ان يكون نكاح الامة على الحرية في حال الاعتقاد وانقادها في حالة واحدة فلا يكون نكاح الامة على الحرية فهذا عند تأخر نكاح الامة ولو اريد ان يكون كذلك في حالة النفاذ فنكاح الثانية في حالة النفاذ ليس نكاح الامة بل هو ايضا نكاح الحرية فالاحسن ان يقال اذا عتقت

كما اذا كررت ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثالث كذا هنا وان قدم الاجزية اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثالث اتفاقاً لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاها ثم اعتقهما المولى معاصح نكاحهما وبكلامين منفصلين اي قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او بعرف العطف اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لاحاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به لابد ان يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في المواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعاً لوضع المسئلة في الجامع الكبير ولاحاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيراً من المسائل في سلك واحد.

قوله وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جواباً عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استمدلالاً بهذه المسئلة وان يكون من تنمة كلام ابى حنيفة رحمه الله فرقا له بين تأخير الاجزية وتقدمها حيث يقتضى الاول الافتراق والثاني الاجتماع قوله بغير اذن مولاها اذ لو كان باذنه نفذ نكاحها ولا يبطل بالاعتناق قوله فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتناق بالواو بمنزلة الاعتناق متعاقباً قوله لاحاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هنا وانما يقيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوجة ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعاً قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابى يوسف رحمه الله وقيل للخلاف فيما اذا تكلم الفضولي الواحد بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقاً ويتوقف

وبعض

الاولى قبل الثانية ينفذ نكاحها فلا يبقى الثانية محلاً للنكاح الموقوف في مقابلة الحرية كما اذا تزوج امة نكاحاً موقوفاً ثم تزوج حره بطل نكاح الامة اصلاً كذا في التحقيق.

(د) قوله فجعلتموه للترتيب والافليس الثانية ثانية ليس لترتيب يقتضيه الواو ان ترتب يقتضيه النفاظ باحدهما اولاً وبالآخر ثانياً.

(٦) قوله فقد وضع المسئلة هكذا تصوير المسئلة في كشف النار هكذا حيث قال واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حره وهذه حره متصلاً بواو العطف بطل نكاح الثانية وفي التحقيق هكذا لو زوج امتين لرجل برضاها من رجل في عقدة او عقدتين بغير اذن مولاها الى آخر ما قال فبارة التحقيق على طريق مرضى عند المصنف لخلوها عن التقييد بعدم اذن الزوج وعن التقييد بكون التزوج في عقدة واحدة.

(٧) قوله لاحاجة الى التقييد بل التقييد به يخل بظاهر الحكم وهو صحة نكاحها بمجرد اعتقادها معا وبطلان نكاح الثانية بمجرد اعتقادها على التعاقب فانما ذلك عند اذن الزوج واما اذا لم يأذن الزوج فاعتقها معاً فلا يصح النكاح واذا لم يأذن الزوج فاعتقها على التعاقب لا يبطل نكاح الثانية بل قد يبطل نكاح الاولى بان اجازة الزوج بعد عتق التعاقب نكاح الثانية فقط وفسخ نكاح الاولى فيصح نكاح الثانية لوجود الاذن من الجانبين وبطل نكاح الاولى بالنسخ.

(٨) قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي آه في شرح البرجندی ولا يجوز ان يكون متولى طرفي النكاح فضولياً من الجانبين او فضولياً من جانب واحد او ولياً او وكلاً من جانب آخر وهذا عند ابى حنيفة ومحمد رحمه الله وعند ابى يوسف رحمه الله تعالى يجوز ويتوقف.

وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى وبرضاها دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الفرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفته تفصيلا فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوج الفضولى اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازها معا اى قال اجزت نكاحهما او بعرف العطف اى قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى بطل نكاح كل واحدة منهما فجعلتموه للقران فان قال اعنتى ابي في مرض موته هذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثة وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعنتى ابي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فهو وجبه عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين فجعلتموه للقران اى جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران بمنزلة قولهم اعنتهم ابي معا

قوله وبعض تلك المسائل يختلف ذكر في الجامع انه لو زوج رجل امته من رجل برضاها في عقدة واحدة وقبل عن الزوج فضولى فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احدهما جاز لانهما حالة العقد امان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بعرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان اعنتى احديهما وسكت ثم اعنتى الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد اخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كان في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على الانشاء لانها جاز لانها لو انشأ العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة والرد في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة قوله بطلا اى نكاح هذه ونكاح هذه قوله فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جائى الرجلان على المقارنة قلت نعم الان في الانشاءات يثبت الحكم لهما معا حتى لرقال اعتقتهما عتقا معا قوله سوى ذلك اى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن وتجب السعاية ولو كان له مال آخر ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد بتسارى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث

(١) قوله فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد الخ وليس اختلاف الحكم في هذه المسئلة بكون العقد واحدا او متعددا بل يكون مولاها واحدا او متعددا بان يكون كل من الامتين لرجل آخر فعبارة الجامع الكبير على ما ذكر في التلويح هكذا لو زوج رجلا امته من رجل برضاها في عقدة وقيل عن الزوج فضولى فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز اذ ليس هناك جمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان اعنتى احديهما وسكت ثم اعنتى الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة وان كانا في عقدتين بان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان فيه بكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز فهذا العبارة يدل على ما ذكرنا .

(٢) قوله وان زوج الفضولى اه هذا يحتمل الوجهين ان يكون الفضولى من جانب الزوج وان يكون من جانب الاختين فكل منهما في صورتين نكاح موقوف والجمع بين الاختين في النكاح الموقوف جائز وقوله بقعدن احتراز عما اذا كان بعقد واحد فيبطل النكاحان جيندا وان اجازهما متفرقا (٣) قوله اى بطل نكاح آه والاظهر ان يقال اى بطل نكاحهما وذلك لانه لا يجوز الجمع بين الاختين نكاحا فلا بد ان يبطل احدهما النكاحين ولا ترجيح لاحدهما بعدم المرجح حيث اجازهما معا فيلزم التخصيص لكن النكاح لا يتجزى فيسرى الى الكل فيبطلان معا .

(٤) قوله فجعلتموه للقران قيل ان المقارنة والمعاينة انما يستفاد من الوصل وعدم السكون بينهما كما اذا اقر الابن متصلا الى ان اعنتى في مرضه هذا وهذا وهذا اذ لو كانت بالواو ينبغي ان يثبت فيما اذا سكت ثم عطف بالواو هف . (٥) قوله في مرض موته قيد به ليعكون الاعتاق وصية فيعتبر من الثلث وقيد بعدم وارث آخر اذ لو كان يعتبر الاقرار في نصيبه لاقى المجموع وقيد بعدم مال آخر اذ لو كان لم يعتق من ثلثه بل اقل من الثلث .

(٦) قوله يعتق كله ولا يتوقف صدر الكلام على آخره وان كان مغيرا له لان المجموع خرج عن ان يكون كلاما واحدا بسبب السكوت في البين . (٧) قوله فهو وجبه عتق ثلث الثالث هذا اذا كان العطف على الاول واما اذا كان العطف على الثاني ونصيبه عتق النصف فينبغي ان يكون موجه عتق الربع على ان ينصف نصيب المعطوف عليه بينه وبين المعطوف كما اذا قيل ان عطف الثاني على الاول

\* ٢٤

يوجب تخصيص حكمه وهو عتق الكل واذا لم يسكت بعد الثاني ينبغي ان يعتق الثلث من كل من الاخيرين اذا قصد عطف كل منهما على الاول وان يعتق الربع من كل منهما اذا قصد العطف على الثاني . (٨) قوله فجعلتموه للقران وقد مر الجواب عن ذلك .

(١) قوله لانه لو لم يكن له قول هذا لما يدل على انتفاء مجموع الامرين وهو عدم القران ووجود الترتيب فليكن انتفاء المجموع ههنا بانتفاء الجزاء الاخير حتى ينعدم كل من القران والترتيب ويكون الواو لطلق الاجتماع والاشترار من غير تقييد بالقران او الترتيب . (٢) قوله فلان لما عتقت الاولى اه هذا الجواب لا يدفع الاعتراض فانه لا يدل على ان الواو ليست بالترتيب بل انما يدل على عدم محلية الثانية للتوقف عند عتق الاولى فذلك لبقا<sup>١٠</sup> الرق فيها حيثئذ وذلك لتأخر عتق الثانية عن الاولى فيلزم الترتيب وليس هناك ما يدل عليه سوى الواو فهذا الجواب يقتضى دلالة الواو على الترتيب بل الجواب ان يقال ان الترتيب قد جاء من الترتيب في التلفظ دون الواو فلما تلفظ بعتق الاولى قبل الثانية حكم في زمان التلفظ من غير ان يتوقف على آخر الكلام لانه ليس مغيرا له .

لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم تبقى الثانية محلا ليتوقف نكاحها على عتقها فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبقى الامة محلا للنكاح فيبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهذا اشارة الى هاتين المسئلتين كذلك اى آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق ابي هذا يوجب عتق كاه ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الابعض فيكون مغيرا لاول الكلام بخلاف الامتين اى في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قل اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع المصري قد قيل لافرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل واحدة منهما تحريرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقت معا وضح نكاحهما وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة ففي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة

(٣) قوله فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فيه ما مران هذا فرع تأخر نكاح الامة ولا تأخر باعتبار ابتداء العقد وباعتبار حال النفاذ ليس نكاح الامة على الحرة بل نكاح الحرة على الحرة فينبغي ان يقال فان نكاح الامة موقوف مع نكاح الحرة لا يجوز كما ذكرنا . (٤) قوله فلان الكلام يتوقف الخ بمعنى ان المقارنة ليست بسبب الواو بل بسبب ان حكم الاول لم يثبت في زمان التكلم به لتوقفه على آخر الكلام وانما ثبت في زمان التكلم بالثاني فيلزم المقارنة معنى . (٥) قوله بمنزلة الشرط والاستثناء لا ينفى ان بين اجازة الثاني وبين الشرط والاستثناء فرق لانهما يغيران صدر الكلام في الجملة لا بالكية حتى يبقى صدر الكلام بينهما بعد ما في الجملة واما اجازة نكاح الثانية فيبطل نكاح الاولى اصلا على ما قاله . (٦) قوله توجب بطلان نكاح الاولى قيل هذا انما يصح اذا كان نكاح الثانية قبل نكاح الاولى واذا كان بعده فيبطل هو نفسه ولا يكون مبطلا . (٧) قوله فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى قيل اذا قال المولى في مرض موته اعتقت هذه وهذه في الصورة المذكورة وهي ان يتزوج رجل امتين بغير اذن مولاها برضاها ورضى الزوج وكان له ثلث اما قيمتهن سواء فلا شك ان اعتاق الثانية يغير اعتاق الاولى لانه لو لم يكن الاعتاق الثاني يعتق كل الاولى ولو كانت يعتق نصفها فينبغي ان يخص مسئلة الامتين بغير هذه الصورة لتوقف صدر الكلام على آخره فيثبت في كل منهما عتق النصف معا من غير تقدم وتأخر فيصح نكاحان على ما هو مذهب ابي يوسف رحمه الله تعالى ومحمد رحمه الله تعالى من غير ان عتق البعض عتق الكل الى الاعتاق ويوقفان الى الاعتاق او السعاية كما هو عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى . (٨) قوله لا فرق بين مسئلة الامتين وبين مسئلة الاختين اى لافرق بان الواو في الاولى افادت الترتيب وفي الثانية افادت المقارنة فهي في كل منهما لطلق الاجتماع . (٩) قوله قال هذه حرة وهذه حرة هذا يخالف وضع المسئلة في التنقيح والتحقيق وهو انه قال اعتقت هذه وهذه . (١٠) قوله حتى لو افردتهما بصورة الافراد ان يقال اجزت نكاح هذه واجزت نكاح هذه . (١١) قوله صح نكاح الاولى وهذا يخالف اطلاق ما وقع في التنقيح وهو انه ان اجازها بحرف العطف بطل النكاحان فهذا يتناول ما اذا قال اجزت نكاح هذه وهذه او قال اجزت

قوله لم تبقى الثانية محلا ليتوقف اى لم تبقى محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المعل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلا لان تنكح بعد صيرورتها حرة قوله ولا يعتق من الاول الابعض المحاصل ان عند ابي حنيفة رحمه الله يتغير الاول الى الرق لانه تجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقى عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام يعتق مجانا لانه يخرج من الثلث ويبدل اعتاق الاخيرين لم يبق له الا الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلندا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت قوله وقد تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدأ او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق والافالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها اذ بدون الواو يجتمعا الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها .

وانما

نكاح هذه نكاح هذه واجزت او قال اجزت نكاح هذه واجزت نكاح هذه . (١٢) قوله وضح نكاحها هذا يخالف ما في التوضيح وهو انه يبطل نكاح الثانية . (١٣) قوله وقد تدخل بين الجملتين اى الجملتين المستقلتين اللتين هما لا يحتاجان الى الارتباط بما قبلهما فيخرج خبر المبتدأ ومقول القول وجزاء الشرط وغير ذلك فلا توجب مشاركتها فيما يرتبطان به لانعدامه في التحقيق وتسمى هذه الواو واو الابتداء وواو النظم عند البعض وقال الامام فخر الاسلام هي للمعطف كما هو اصحابها .

(١) قوله فيشارك الاول قيل ان المعرفة اذا عديت معرفة كان الثاني عين الاول وليس الامر هناك كذلك لان ما يقتضيه الآخر وهو المعطوف انما هو يتم به الاول وهو صح المعطوف عليه وما يشاركه الآخر انما هو نفس المعطوف عليه فلا اتحاد والجواب ان المراد بالاعتقاد الآخر الى الاول افتقاره الى حكم الاول بتقدير المضاف .  
 (٢) قوله لا بتقدير مثله عطف على قوله بعينه اي باعتبار عين ماتم به الاول لا باعتبار تقدير مثله ويجوز العطف على ماتم به الخ اي مشاركة الاول في عين ماتم به الاول لا باعتبار تقدير مثله .  
 (٣) قوله بخلاف التكرار اي تكرار الشرط في الثالث كما يقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات بالمعطف او بدونه فحينئذ يقع الثالث عند وجود الشرط لا بتقدير مثله اي لا بشئ المقدر من قبيل حصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة .  
 (٤) قوله فيتعلق طالق وطالق لعين الشرط المذكور لان اصل الواو للشركة والشركة في الاتحاد اكثر مما في تقدير المثل لانها شركة في اصل الجنس وفي الخصوصية الزائدة واما في تقدير المثل فان الشركة في اصل الجنس فقط دون الخصوصية الزائدة وايضا التقدير زائد على الحاجة بعد ما يتم الكلام بدونه فلا يشاركه فيه وايضا العطف لو كان مقتضيا بتقدير المثل كما زعمنا يلزم ان يكون قوله بغير المدخول به ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او فطالق كما اذا كرر الشرط ويلزم ان يقع ثلث تطبيقات هذا خلف في التحقيق قال الامام البرقي اتفقوا على انه لو قال بغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او فطالق فطالق يقع عند وجود الشرط طائفة واحدة .  
 (٥) قوله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله وهذا مبنى على قوله لا بتقدير مثله متعلق ابتداء بقوله فيشارك الاول وليس لفظه لا عاطفة فهذا قيد ذكر بعد قيد آخر وهو قوله فيما تم به الاول بعينه بلا عاطفة والاصل ان يقال ولا بتقدير مثله بالمعطف واما اذا كان لا عاطفة ويكون العطف على قوله بعينه او قوله فيما تم به الاول فيكون تأكيد الكون المشاركة باعتبار عين ماتم به الاول فلا يصح عطف قوله او بتقديره عليه اذ المعطوف في حكم المعطوف عليه وهذا ليس تأكيد الكون المشاركة باعتبار العين ومن انكر العطف على قوله لا بتقدير مثله وجعله معطوفا على قوله بعينه نظرا الى الوجه الثاني وهو ان يكون لا عاطفة ويكون تأكيد للمذكور .

وانما تجب هي اي المشاركة اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول اي آخر الكلام  
 اوله فيما تم به الاول بعينه اي بعين ماتم لا بتقدير مثله اي مثل ماتم ان لم يمتنع الاتحاد اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف عليه والمعطوف  
 نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ليس كالتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلابق الثالث هذا اي حفيظة رحمه الله هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزئية المتكثرة بشرط متعلق فيتعلق طالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله اي لا يقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وبتقديره اي بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اي الاتحاد نحو جائي زيد وعمرو لا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لان تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بنفاء على انه يجب ان يكون المخاطب باحد هما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله تعالى اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله تعالى واتوا الزكوة لكننا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها للقران في النظم والقائل بوجود الزكوة على الصبي يقول المخاطب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية .

قوله وانما تجب هي اذا افتقر الآخر الى الاول هذا الحكم في مطاق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني قوله لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يشاركه فيه الا عند الضرورة قوله او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جائي زيد وعمرو ومما لا حاجة اليه لان الرجعي المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعاقبه بالمتعديات ولهذا وجهه على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسألة ترتيب الموضوع قوله لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان المركزي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة من عليه الاداء او من له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لم يصح ايمانه وصلاته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لئلا يكون الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والحراج لما فيها من معنى المؤنة

(٦) قوله نحو جائي زيد وعمرو اذا قلنا زيد وعمرو جاء فلا شك ان المسند الى ضمير التثنية هو امر واحد بعينه فكذلك الامر في جائي زيد وعمرو لعدم التفاوت نعم ان المجيء المضاف الى زيد باعتبار الاضافة يتغير المجيء المضاف الى عمرو ولكن المسند الى زيد انما هو مطلق المجيء دون المجيء المضاف الى زيد والايتم التكرار في الاضافة فهذا هو بعينه ما حووظ في عمرو فقد ثبت انه لا يمتنع هناك الاتحاد فلا يصح التمثيل .  
 (٧) قوله ان القران في النظم اي بطريق العطف لان الكلام فيه .  
 (٨) قوله كما لا تجب الصلوة عليه انعقد الاجماع على ان الصلوة لا تجب على الصبي لعجزه عن الاداء لتقصان عقله ولتصور قوته قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فمن انكر وجوب الزكوة عليه اشتباهه بالقياس على الصلوة والجامع كونهما عبادة محضة وان قيل قوله عليه السلام مروا صبا بكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا وواضروا اذا بلغوا عشرة يدل على وجوب الصلوة على الصبي قلنا بعد تسليم ان الامر للوجوب دون التنب فانما يجب على الاولياء امرهم اوضروا بهم للصلوة ليعرفوا طريق اداء الصلوة وذلك لا يستلزم الوجوب على الصبيان .  
 (٩) قوله لانها عبادة محضة احتراز عن عبادة فيهما مؤنة كصدقة الفطر في شرح البرجدي ان المذكور في الهداية والمختصر ان صدقة الفطر لا يجب فيما في مال الصبي عند محمد رحمه الله تعالى وعندنا تجب وعن مؤنة فيها عبادة كالعشر فانه يجب على الصبي الحراج لانها مؤنة في الارض كذا في التلويح والاحتراز بقوله محضة عن الحراج ليس بصحيح لانه ليس من العبادة على ما قالوا بل هو مؤنة فيها عقوبة وسبأ في باب المحكوم به من التنقيح .  
 (١٠) قوله اذ هي عبادة بدنية فسقط بضعف في البدن واما المالية فلا يسقط بذلك بل انما يسقط بضعف في المال كعدم التصايب وعدم النماء او الاشتغال بالدين .

(١) قوله يمكن اداء الولى عنه والجواب ان العبادات المحضة انما يجب حقاً له تعالى ابتلاءً للناس بل يطعمون او يهضون فلا بد من كمال الاهلية هو العقل والبلوغ  
(٢) قوله اذا افتقرت الثانية اى الى ما افتقرت اليه الاولى من الاركان والقيود والافتقار الا في عطف المفرد او ما في حكمه لاني عطف الجملة .  
(٣) قوله في حكم الافتقار ايضا اى كما ان المفرد في حكم الافتقار في عطف المفرد او اى كما ان الجملة الاولى وهي قوله فانت طالق في حكم المفرد باعتبار انها بعض الجملة الشرطية وفي حكم الافتقار حيث يفتقر الى الشرط .

(٤) قوله معطفت على الجزاء الفاعل لانه لا يعلل اى لانها معطوفة على الجزاء وسيأتي في فصل العلة من ركن القياس ان الفاعل قد يقصد بها التعليل .

(٥) قوله فيكون الواو على اصلها هذا ايضا تليل بمعنى ان قوله وعبدى حرم معطوف على الجزاء لاعلى مجموع الشرطية لان الواو حيثئذ يفيد المشاركة على ما هو اصلها ويكون المعطوف مناسباً للمعطوف عليه في الكون جملة اسمية واذا كان العطف على المجموع لا يكون شئاً منهما .

(٦) قوله وضرتك طالق في الصراح ضرورة يناهج ومضرب زيان كار .

(٧) قوله في الجزاء والصواب في الشرط او مع الجزاء اوفى الجزائية وعلى ما وقع فالعنى عدم المشاركة مع المعطوف في الجزاء اى عدم مشاركة الجزاء مع المعطوف .

(٨) قوله فاجاب بانها في قوة المفرد والظاهر في الجواب ان يقال ان قوله عبدى حرما معطوف على الشرطية في حيثئذ لا مشاركة ولا تعلق بالشرط بل هو كلام مستأنف فلا اشكال واما معطوف على الجزاء فلان كونه جملة تامة غير مفتقرة بل حيثئذ بعض الجملة مفتقر الى البعض الآخر .

(٩) قوله مع انها جملة تامة اراد بالجملة التامة ما يكون مشتملاً على المسند والمسنود اليه لا ما يقابل بعض اجزاء الجملة لانها بهذا المعنى لا يكون في حكم المفرد .

(١٠) قوله لان جزاء الشرط بعض الجملة هذا اذا كان الحكم بين المقدم والتالى كما رأى املاء المطلق واما اذا كان الحكم في التالى والشرط قيدا له فليس الامر كذلك .

(١١) قوله وايضا الواو للعطف عطف على قوله لان مناسبتها معنى انها في حكم الافتقار لان اصل الواو للشركة وهي مهنا بان يكون في حكم الافتقار بالعطف على الجزاء وفي كلام المص غاية الاطنا ب .

(١٢) قوله حقيقة كما في المفرد او حكما اه لعل الافتقار حقيقة بان لا يتم الشئ كلاماً لا في نفسه ولا باعتبار الارتباط الى الغير والمفرد كذلك والافتقار حكماً ان يتم الشئ كلاماً لكن لا يتم من حيث الارتباط الى الغير والجملة المرتبطة الى الغير كذلك والا فاصل الافتقار موجود في كل من جاء زيد وعمرو وان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر .

(١٣) قوله لمجرد النسق والترتيب تفسير بطريق العطف والنسق يجوز فيه سكن السين وقتها في تاج المصادر البيهقي النسق ترتيب كردن سخن وفي كسر اللغات نسق بفتح سين وترتيب و بترتيب نهادن .

(١٤) قوله يرجح العطف اه هناك احتمالان العطف على المجموع لاعلى الجزاء والعطف على الجزاء لاعلى المجموع وعدم العطف على شئ منها باطل لان عدم امر آخر يعطف عليه وكذا العطف على كل منهما باطل لزوم اعتبار الضدين في المعطوف الاستقلال وعدم الارتباط الى الغير وعدم الاستقلال ووجود الارتباط الى الغير فظاهر الخبر يرجح الاحتمال الاول على التانى .

(١٥) قوله يرجع الى قوله يتعلق العطف بالشرط ويجوز ان يرجع الى قوله فيكون الواو على اصلها بمعنى ان الواو في قوله وضرتك طالق ليست على اصلها وهو المشاركة فيلتصق به قوله فان اظهر الخبر ههنا دليل عدم المشاركة .

يمكن اداء الولى عنه وهذا فاسد عندنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجملة لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يتعلق العطف بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد لان الاصل في الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطف على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لسكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسم على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهر الخبر هذا دليل على عدم المشاركة في الجزاء لما ذكرنا ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدى حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يريد اشكالا لانها جملة تامة مفتقرة الى ما قبلها فينبغى ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاماً مستأنفا عطفاً على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونها جملة اسمية ترجح كونها معطوفة على الجزاء لاعلى مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فتعمل على الشركة ما يمكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقراً الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكماً كما في الجملة التى يمكن اعتبارها في قوة المفرد فتحمل على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلان تعمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لان تكون في قوة المفرد فلان تكون مفتقرة الى ما قبلها اصلاً كما في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لسكن اظهر الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لاعلى الجزاء لانه لو كان معطوفاً على الجزاء يكتفى ان يقول وضرتك فقوله بخلاف وضرتك طالق يرجع الى قوله يتعلق العطف بالشرط .

قوله يمكن اداء الولى عنه يعنى عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظراً له ولا عجز عن اداء ماليات لانها تتأدى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعاً ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي .

ولهذا

(١٤) قوله يرجح العطف اه هناك احتمالان العطف على المجموع لاعلى الجزاء والعطف على الجزاء لاعلى المجموع وعدم العطف على شئ منها باطل لان عدم امر آخر يعطف عليه وكذا العطف على كل منهما باطل لزوم اعتبار الضدين في المعطوف الاستقلال وعدم الارتباط الى الغير وعدم الاستقلال ووجود الارتباط الى الغير فظاهر الخبر يرجح الاحتمال الاول على التانى . (١٥) قوله يرجع الى قوله يتعلق العطف بالشرط ويجوز ان يرجع الى قوله فيكون الواو على اصلها بمعنى ان الواو في قوله وضرتك طالق ليست على اصلها وهو المشاركة فيلتصق به قوله فان اظهر الخبر ههنا دليل عدم المشاركة .

(١) قوله ولهذا جعلناه اعلم ان عطف وعبدى حر على الجزاء دليل المشاركة وعدم عطف وضرتك طالق على الجزاء دليل عدم المشاركة يدل على ان الجملة المذكورة بعد الشرطية قد تكون معطوفة على الجزاء دليل المشاركة وقد لا تكون لدليل عدم المشاركة فالاشارة بقوله ولهذا يجوز ان يرجع الى الدال والمدلول فعلى الاول وجه العلية ان قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدأ مثل وعبدى حرفي وجود دليل المشاركة وقوله تعالى اولئك هم الفاسقون مثل وضرتك طالق في وجود دليل عدم المشاركة وعلى الثاني معناه لولم يختلف الجمل بعد الشرطية في العطف على الجزاء وعدم العطف عليه بل يجب عطف الجميع على الجزاء وترك عطف الجميع عليه لما اختلفت الجملتان في الآية في العطف على الجزاء وعدمه.

(٢) قوله اي ولاجل ما ذكرناه يعني وجه

عطف قوله وعبدى حر على الجزاء وهو وجود المناسبة بينه وبين الجزاء موجود في قوله ولا تقبلوا لهم الآيه ووجه عدم العطف في قوله وضرتك طالق وهو وجود دليل عدم المشاركة موجود في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون فعطف الاول وعدم عطف الثاني لذلك.

(٣) قوله فدليل المشاركة في الجزاء قائم قوله في الجزاء اما متعلق بالمشاركة فالجزاء بمعنى المصدر اي المجازات وهو بمعنى الجزائية كما ذكرنا فيما سبق او متعلق باقيام فالجزاء بمعنى الاسم وهو ما يجازى به وهو هنا قوله تعالى فاجلدوا فدليل المشاركة في قوله تعالى فاجلدوا المناسبة بينه وبين قوله تعالى لا تقبلوا الآية في الكون انشاء خطابا على الائمة في تاج المصادر الجزاء ياداش دادن في المهذب الجزاء ياداش فعلم انه مشترك بين المعنى المصدرى والاسمي.

(٤) قوله وثمره هذا تأتي في آخر فصل الاستثناء اي في الفصل الآخر من مباحث الاستثناء فان المصدرين في النصين الطويل والقصير وهذا في الفصل الآخر فلا يرد ان المتبادر من لفظ آخر الفصل ما هو حقيقي وليس هذا البحث في الآخر الحقيقي فينبغي ان يقال في اواخر فصل الاستثناء اي في جانب الاخير سواء كان آخر احقيقاً او لاقطرة عطف قوله تعالى ولا تقبلوا على الجزاء وعدم عطف قوله واولئك هم الفاسقون ان الاستثناء وهو قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحو الآية متعلق بالاخير دون الاول فالمتعلق بالاخير اقرب به واتصاله وعدم التعلق بالاول لتباين بين الجملتين باعتبار ان الاول سبب العطف كان جزاءً والثاني باعتبار عدمه كان كلاماً مستأنفاً وهذا مذكور في فصل الاخير من مباحث الاستثناء حيث قال وحرف الاستثناء الى الشكل في الجمل المختلفة كاية القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وارد على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم واولئك هم الفاسقون جارة مستأنفة بلفظ الاخبار فان قلت ان هذا الكلام يدل على ان عدم تعلق الاستثناء بالاول ثمره الامرين اختلاف الاول والاخير طلباً واخباراً واختلافهما جزاءً واستينافاً فلم يبين في المواضع المذكورة انه ثمره اختلاف الثاني الذي هو عين عطف الاول وعدم عطف الثاني على الجزاء قلنا المراد بكونه ثمره له انه سبب فيه لانه علة تامه له وايضا جعل المص

ولهذا جعلناه قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدأ معطوفاً على الجزاء لاقوله واولئك هم الفاسقون اي ولاجل ما ذكرناه في قوله وعبدى حر مما يوجب كونه معطوفاً على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلناه قوله تعالى ولا تقبلوا الى آخره معطوفاً على الجزاء فان قوله تعالى ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله تعالى واولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الاخير وثمره هذا تأتي في آخر فصل الاستثناء انشاء الله تعالى الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قيل ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ.

قوله فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف وحمله وهو الجملد فان قلت اما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحاً لكونه جزاءً للقذف وحمله قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة المحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسى لسكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطناً وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدأ من قبيل الهم نشرح لك صدرك وهو ابغى من لا تقبلوا شهادتهم وارفع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكافي في واولئك فيجب ان يكون عطفاً على الجملة الاسمية اعنى قوله والذين يرمون الى آخره وفيه بحث اما اول فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانياً فلان افراد كافي الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضاً جملة فعالية انشائية مخاطب بها الائمة فالمنكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأي الاكثر وح يصح ان يعطى عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله وثمره هذا تأتي من ان قوله الا الذين استثناء من واولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا.

بمجموع الاختلافين علة لكون التعلق بالاول في غاية البعد فيفهم ان كلامهما علة لكونه بعيداً اذ بعد شيء عن العقل يؤدي الى ان الحكم بعدمه.

(٥) قوله الفاء للتعقيب لعل المراد ان اصلها لاقادة التعقيب وان كانت غير عاطفة ولو اريد انها في مقام العطف للتعقيب للترتيب قوله ولهذا تدخل في الجزاء في التحقيق ان موجب الفاء وجود اضافي بعد الاول بغير مهلة لو قيل ضربت زيداً فعمره وان كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقوب ضرب زيد ولم يتطاول المدة بينهما او الدليل عليه انها تستعمل في الاجزية فحق الجزاء ان يتعقب وجود الشرط بلا فعل او تستعمل في احكام العلل فالحكم مترتب على العلة رتبة .

(٦) قوله من غير تراخ غير مرتب على ما تقدم ان الفاء للتعقيب لانه قد يكون مع التراخي .



١ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود

٢ لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو قوله عليه السلام ولن يجزى لك والدته

٣ حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعث هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر

٤ يكون قبولا بخلاف هو حر ولو قال لحياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال

٥ فاقطعه فقطع فاذا هو لا يكفيه يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه

٦ وقد تدخل على العلة نحو ابشر فقد انك الغوث ونظيره .

قوله وقد تدخل على المعلول هي بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتأهب فان قلت لاشك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لاني مفهوميهما والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت نسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الافعل واحد والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح ان يقال اسقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب وانوح قد جادلنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد الفداء وارتدت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتأخير في الرتبة قوله ولن يجزى لك والدته يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتقاد يصير سببا لحيوته الحقيقية لان الرق موت حكيم فالفاء ههنا مجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراك يحصل الملك وبالمالك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتقاد لارادته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لسكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو حر مع ان الفاء يقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتقاد لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه قوله وقد تدخل على العلة دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستغني في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متوقفا على المسبب لا متعقبها اياه تكلف المصنف رحمه الله لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار دخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية العلة التي دخلت عليها الفاء كالابشار بانتيان الغوث لسكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية \* وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لانتيان الغوث ولا الامر بالتزود لسكون خير الراد التقوى ولا الامر بالعبادة لسكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لنهاه دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا لعلية نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا فالاقرب ما ذكره القوم من انها تدخل على العلة باعتبار انها تنوم فيتراخي عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار .

(١) قوله وقد تدخل عطف على قوله مدخل في الجزاء اي وايضا لهذا قد تدخل على المعلول وهو يتعقب العلة .

(٢) قوله نحو جاء الشتاء فتأهب فيبيء الشتاء علة تهيئة الامر في المهذب الشتوة زمستان الشتا جمع الاشبية جمع الجمع وفي تاج المصادر التأهب ساختن وبعدي باللام وفي كنز اللغات التأهب ساخته شدن ثم الظاهر ان هذه الفاء للعطف فلا حاجة الى تقدير شرط ليكون قوله فتأهب جزاء له

(٣) قوله نحو سقاه فارواه في تاج المصادر السقي آب دادن وخوردن والارواء سيراب كردن فالارواء هو السقي المتتابع فهو اخص من السقي مطلقا كالانسان من الحيوان فهما يوجدان لوجود الاخص منهما .

(٤) قوله وان يجزى لك والدته فكما ان الوالدات احى الولد بان كان سببا لحيواته فكذلك المعتق احى المعتق فان المعتق بمنزلة الحيوة به يوجد صلاحية الارث والولاية والقضاء والشهادة الى غير ذلك وفيه نظر لان الشراء وهو علة الملك الذي هو علة العتق وان كان مقارنا للمعتق في الوجود لكنه ليس عينه في الوجود كما ان وجود العرض مقارن بوجود جوهر الذي حل فيه ولكن يفايزه .

(٥) قوله يكون قبولا لان الفاء يدل على معلولية الحرية للبيع وانما العلة البيع المتعقد ولا انعقاد بدون القبول فيثبت القبول به .

(٦) قوله بخلاف قوله هو حر لعدم ما يدل على المعلولية فيجوز ان يكون اخبارا بانه حر لا يصح يعبه لانشاء العتق .

(٧) قوله يضمن كما لو قال له لان الفاء في قوله فاقطعه يدل على ان الامر بالقطع معلول للكفاية فكانه قال ان كفاني فاقطعه .

(٨) قوله نحو ابشر فقد انك الغوث الابشار الفرح كندا في كنز اللغات وفي المهذب الغوث فرياد رس فالفاء ههنا للتعليل اي لانه قد انك الغوث ومنه قوله عليه السلام لا تقر بوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة مليا اي لانه يحشر .

(١) قوله يعتق في الحال فهذا يدل على ان العتق ليس معلولا للاداء والا فلا بد ان يكون بعده . (٢) قوله وانما تدخل على العالاه فضابطة الدخول على العلة على مقال المص ان يكون العلة معلولا من وجه آخر كما هي علة من وجه فاعلم ان العلة اذا كانت غائية كان كل من العلة والمعلول علة ومعلولا لكن ينبغي ان يدخل الفاء على ما هو علة غائية ومعلول في الخارج متأخرا عن الفعل المعلول الفاعلي لان يدخل على ما هو معلول فاعني وعلة في الخارج لا نه متقدم في الوجود والفايدل على تأخر مدخولها لكن كلام المص يدل على انها يدخل على المعلول الفاعلي الذي هو علة في الخارج لان قوله لان المعلول النح الظاهر ان معناه معلول العلة التي دخل عليها الفاء فجعلوا لها اذا كانت علة غائية يكون عينها معلولا غائيا ثم المثال الاول فان الفاء دخل فيه على اتيان العتق وهو ليس غائية للاشارة الى العكس والمثال الثاني فليس المراد بالحرية ما يترتب على اداء الالف والا فلا يعتق في الحال بل بعد الاداء والحرية الغير المترتب عليه لا تكون

علة ولا معلولا والمثال الثالث فالامان علة للنزول في الخارج لا غاية له واما الضابطة على رأى صاحب التحقيق ففوان تكون العلة بحيث يتأخر باعتبار الدوام عن المعلول حيث قال الاصل ان يدخل انما على الاحكام ولا يدخل على العلة باستحالة تأخر العلة عن المعلول لانها تدخل على العلة على خلاف الاصل لشرط ان لا يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فاتيان العتق في المثال الاول يدوم لان زواله بالذهب من قر به الى حيث لا يتمكّن من الاعانة فدوام ذلك عدم الذهب المذكورة وهو امر ممتد .

(٣) قوله ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا وانما استحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والمجمل الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما كانت مقدره فلا كما تقول ان تأتني اكرمك ولا تقول ائتني اكرمك بل يجب ان تقول ائتني اكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى ثم للترتيب مع القراخي وهو اي الترتيب مع القراخي راجع الى التكمم عنده اي عند

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

ابي حنيفة رحمه الله والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بوايقع الثلث وان لم تكن مدخولا بها تقع واحدة وكذا ان قسم الشرط وعنده في غير المدخول بهما اي عند ابي حنيفة رحمه الله في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء .

(٧) قوله بل اولى قيل بل الماضي اولى بان لا يجعل مضارعا لان ذلك في الماضي ازالة احد الضدين واثبات الآخر فهو كعدم نقش وابطاد نقش آخر واما الجملة الاسمية فهي مطلقة عن ان يقيد بزمان يجعل مضارعا بمنزلة ايجاد النقش في الصفحة البيضاء التي لا نقش فيها فلا شك ان الثاني اهل من الاول ثم اورد الجواب في التحقيق بنوع آخر حيث قال لا يقال هاجلت قوله ادالي الفاعلة وقوله فانت حر بان له كما هو حقيقة الفاء فيصير كقوله ان ادبت الى الفاء فانت حر لاننا نقول ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بعدما يصح الكلام بدونه من غير ضرورة

(٨) قوله راجع الى التكمم عنده ليس المعنى انه راجع الى التكمم فقط دون الحكم بل المعنى انه راجع الى الحكم ايضا كذا في التحقيق واما عند صاحبه فيرجع التراخي الى الحكم فاذا قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار بغير المدخولة يقع واحدة عند الكل لعدم المحل بعد الاول فهذا ثمرة التراخي في الحكم لكن عند ابن حنيفة رح يقع في

توضيح ٢٥

الحال وعندهما بعد وجود الشرط وهذا ثمرة التراخي في التكمم عندهما وان كانت الزوجة مدخولة يقع ثنتان في الحال والثالثة بعد وجود الشرط وعندهما يقع الكل بعد الشرط ثم لم يذكر في الفاء ان التعقيب راجع الى التكمم عند احد لان ثمرة ذلك ان يقدر سكوت بين المعطوف والمعطوف عليه وهذا سبب على التراخي والفاء يدل على عدم التراخي فلا يقدر فيها السكوت بينهما .

(٩) قوله فعندهما يتعلقن جميعا واما عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فالمتعلق بالشرط انما هو الثالث فقط . (١٠) قوله يقع الثالث اي عند وجود الشرط وذلك لان الثاني والثالث وان كانا متراخين عن الاول لكهما وارد ان على المحل لوجود العدة بخلاف غير المدخول بها فانها غير معتدة فهما واردان فيهما في غير المحل

(١) قوله وانما لم نذكر تقديم الجزاء فيه نظر لان قوله وعنده من غير المدخول بها عطف على قوله وعندهما يتعلق به فالشرط ههنا ملحوظ بطريق العطف فكانه قيل ان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده في غير المدخول بها. فقد ذكرهنا تقديم الجزاء حيث كان التصوير في هذه الصورة (٢) قوله يأتي هناك اي في حيز قوله وعنده في غير المدخول بها. (٣) قوله كأنه قال انت طالق وسكت فان قلت اذا قدرهنا سكوت يتفصل ما بعد ثم عما قبلها فكما لا يقيد ما قبلها بشرط ذكر بعدها ينبغي ان لا يقيد ما بعدها بامر ذكر قبلها فقوله ثم طالق يكون خيرا بلا مبتدأ فلا يقع به الطلاق بعدم الاضافة قلنا قد ذكر في التحقيق ان صحة العطف لملاحظة المبتدأ مبنية على الاتصال صورة وهو ههنا موجود واما التعليق بالشرط فلا بد فيه من الاتصال صورة ومعنى الاتصال المعنوي عدم اعتبار السكوت. (٤) قوله انما هو في التكلم اذ اذ القصر ليست في موضعها اذ القصر كما ذكرنا (٥) قوله وفائدة تعلق ذلك لان زوال الملك بعد التعليق لا يبطئه فاذا بقي التعلق ووجد الشرط في الملك يقع الطلاق لكن بشرط ان لم يوجد الشرط قبل ذلك في غير الملك والايحل اليمين لاي الجزاء وايضا بشرط ان لم يقع الثلث من قبل والافتحيز الثلث يبطل تعلق الثلث وما دونها كذا في شرح البرجندى. (٦) قوله وفي المدخول بها عطف على قوله من غير المدخول بها اي وعنده في المدخول بها فالشرط المتقدم وهو قوله فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار ملحوظ ههنا ايضا وقوله للعذر السابق اي لقوله فيما بعد وان قدم اي قدم الشرط على ان المحذوف بقرينة المذكور . ١٩٤

(٧) قوله هو ممتنع في انشآت فيه نظر لان الاحكام لا يتراخي عن التكلم فيها انما يصح اذا كان الانشاء مطلقا عن الشرط واما اذا كان متعلقا بالشرط كقوله انت طالق في دخول مكة وانت طالق غدا فلا شك في التراخي والعطف يتم بمنزلة التعليق فتقوله ثم طالق معناه انت طالق بعد زمان متراخيا. (٨) قوله متراخيا تقدير اقول ان التراخي التقديري ليس بمنزلة السكوت كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار فمن دخلت تطلق ولو كان التراخي التقديري بمنزلة السكوت ينبغي ان لا تطلق كما اذا قال بعد الجنون انت طالق في التحقيق ان الوجه عندنا في حنيفة رحمه الله تعالى ان هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فبدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا وفيه نظر لانه لو اريد ان وضعها للتراخي المطلق عن ان يضاف الى مدخولها وهو المراد بالحكم فليس الامر كذلك فان الاضافة الى المدخول داخل فيما وضعت له كما ان لفظ من موضوعة للابتداء الخاص باعتبار الاضافة الى مدخولها والى فعل يتعلق به كالسير والبصرة في قولنا سرت من البصرة الى الكوفة والافطلق التراخي وهو امر مستعمل مستقل بالمفهومية ان كان معناه المطابق يلزم ان يكون اسما وان كان معناه التضمن يلزم ان لا يكون حرفا كاسماء الافعال سواء جمعها اسما او فعلا اذ الحرف ما لا يدل على معنى في نفسه بل لا بد ان يكون معناه غير مستقل بالمفهومية ولو اريد ان وضعها للتراخي المضاف الى مدخولها وهذا المعنى مطاق عن التقييد بالخصوصيات نعم لكن كلامه انما هو بشدة التراخي وكثرة التراخي لا باضمام امر لا وجود له وهو التراخي في التكلم وذكر في التحقيق ان ثم يستعار للواو الالفاء لاتصال بينهما اذ الواو مطلق العطف وتم العطف مع التراخي والمطلق داخل في التقيد وذلك نحو قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا اي كان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذ الايمان هو الاصل

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

المقيد الذي تبنى عليه سائر الاعمال الصالحة فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة قبل الظهارة فعرفنا انه بمعنى الواو وقال صاحب الكشاف انها في الآية لتراخي الايمان وتباعده من الرقبة والفضيلة عن العتق والصدقة لاني الوقت وفي التيسير انها لترتيب الاخبار كقول الشاعر ان من ساء ثم ساء ابوه ثم ساء قبل ذلك جده فنقول وبالله التوفيق ان ثم في الآية في موضعها قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا الآية عطف على قوله تعالى فلا تقتحم العقبة فكل منهما انشاء في صورة الاخبار كقولك وقل الله للتقوى ويجوز رزقي الله بقا ونحو قولك لصاحبك الذي لا يحب تكديك تأتي غدا مقام اي تني تحمله بالعطف وجه على الاتيان لانه ان لم تأتيك غدا صرت في الظاهر كاذبا فالمعنى لا يقتحم الانسان العقبة ولا يحقرها وهي فك الرقبة والصدقة وليكن الانسان بعد ذلك على التراخي جامعا بين الايمان والتواصي بالصبر والرحمة ولا شك ان الجمع بين هذه الامور متراخي عن فك الرقبة او الاطعام وعن عدم تحميره وذلك لان قوله تعالى وتواصوا بالمرحمة المراد التواصي على الوجه الحسن وهو ان يكون الوصية بعمل بعد ما عمل به الوصى فان الرجل اذا امره بعمل لا يعبأ به ولا تطعه احدوا ايضا المراد جميع المراحل فان الفرد المحلى بالام لا فائدة العموم عند عدم المعهود ومن المراحل العتق والصدقة والعمل بجميع المراحل بعد العمل بالعتق والصدقة والتواصي بجميع المراحل بعد العمل بالصبر والتواصي بالمرحمة بالمرحمة فيكون متراخيا عن العتق والصدقة ضرورة

(١) قوله بل للاعراض عما قبله في التحقيق ان كلمة بل موضوعة الاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للفظ فاذا كان الاول موجبا كان الاضراب عن الايجاب الاول الى ايجاب الثاني كقولك جاءني زيد بل عمرو واذا كان منفيا يحتمل وجهين الاضراب عن نفي الاول الى النفي الثاني والاضراب عن ايجاب الاول الى ايجاب الثاني كقولك ما جاءني زيد بل عمرو وقد يكون في تقدير بل ما جاءني عمرو وقد يكون في تقدير بل جاءني زيد وقال كذا قاله الامام عبد القاهر ومعنى الاضراب عن الاول ان يجعله مسكوتا عنه لان نفي الحكم المنسوب اليه عنه قطعا خلافا لبعض اهل العربية كذا في شرح التلخيص للعلامة التفتازاني وقال العلامة في التلويح ههنا في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لاصار ثباتي نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون والظاهر ان هذا يعنى ما اذا كان حكم الاول منفيا ايضا فاذا

قلنا ما جاءني زيد لا بل عمرو وكان المعنى ان عدم المجيء منفي عن زيد حتى يلزم ثبوت المجيء له دون عدم المجيء يثبت بعمرو.  
 (٢) قوله على سبيل التدارك اي تدارك اللفظ ودفعه في كسر اللغات تدارك درياقتن وبهم رسيدين وبديست آوردن فدفع اللفظ بعد ادراك ماهو الصواب وتناوله على ان يتصف الصواب بالخطا فهو يشمل على المعاني الثبوتية.  
 (٣) قوله فلنناقش تفريع على قوله واثبات ما بعده.  
 (٤) قوله نفي انفراد اي انفراد الالف مثلا او نفي انفراد ما قبل بل وقد سبق ذكره.  
 (٥) قوله في الاعداد فيه اشعار بأنه لا يراد في غير الاعداد نفي الانفراد فاذا قيل لزيد نصف هذا العبد مثل ثلثا واشاره الى عبد في المقر وان لم يكن المراد نفي الانفراد بل المراد اثبات الثاني مع جعل الاول مسكوتا عنه او منفيا فذاك وان كان المراد نفي الانفراد وكما الاول بزيادة في الثاني وهو السدس فهذا لان كسور الاعداد في حكمها.  
 (٦) قوله لان المراد بالتدارك ان لو اراد ان تدارك كان بل لافادته هو تدارك الكذب حتى لا تدل على غير ذلك فالمنع فيجوز استعمالها في تدارك اللفظ كما يقال اضرب زيدا بل عمرو فانه يوجد هناك الغلط لصدور امرين يخالف المقصد ولا يوجد الكذب وهو عدم مطابقة الحكم للواقع ولو اراد ان المراد بتدارك نفي في الانشاء واثبات في الخبر هو تدارك الكذب فلا يلزم نفي التدارك الكذب فلا يلزم نفي التدارك في الانشاء رأسا لجواز ان يراد ببل في الانشاء نفي تدارك اللفظ وقوله انت طالق واحدة بل تنتين لا يلزم فيه ان يحكم بالثبوت على احتمال تدارك اللفظ. (٧) قوله اي للمالم يكن الانشاء والخ والاظهر ان يقال للمالم يكن الانشاء محتملا للتدارك لان قوله بخلاف الانشاء في مقابلة قوله الاخبار يحتمل التدارك معناه ان الانشاء لا يحتمل التدارك فالتمقيب بقوله بخلاف الانشاء تعقيب بهذا المعنى فينبغي ان يجعل هذا المعنى سببا لقوله يقع الواحدة (٨) قوله ولا يملك الاول في كشف النار لان تعليق الواحدة بالشرط يمين فلا يصح الرجوع عنه. (٩) قوله ويملك الثاني اي يملك تعليق اثنين بالشرط لبقاء الملك بعد وهذا الولي مما قال.  
 (١٠) قوله اي الافراد المذكور لان الافراد

بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فلنناقش  
 قال زفر رحمه الله تعالى في قوله له على الف بل الفان يجب ثلاثة آلف لانه لا يملك  
 ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل تنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك  
 وذا في العرف نفي انفراده اذا اشارة الى التدارك اي التدارك في الاعداد بكلمة بل  
 يراد به نفي الانفراد عرفا نحو سنى ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل  
 الكذب اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء  
 لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اي للمالم يكن الانشاء محتملا للصدق  
 والكذب قلنا تقع الواحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل تنتين لا غير  
 المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وقعت واحدة ولا يمكن  
 التدارك والابطال لسكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليوقع بقوله بل  
 تنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول به ان دخلت النار فانت طالق واحدة بل  
 تنتين فانه يقع الثلث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعليق  
 الواحدة بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط  
 حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اي الابطال المذكور ويملك الثاني  
 اي الافراد المذكور فتعلق بشرط آخر اي تعلق الثاني وهو قوله تنتين بشرط آخر  
 فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت النار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت النار فانت طالق  
 تنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال لا بل انت طالق تنتين ان دخلت النار

قوله بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم  
 اليه لاصار نصابي نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى  
 التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان الاعراض  
 هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع اول من اللفظ وبالجملة وقوعها في كلام الله  
 تعالى يكون للاخف في كلام آخر من غير رجوع وابطال قوله ولهدا اقال زفر رحمه الله اي وليكونها  
 للاعراض يلزمه ثلاثة آلف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ماهو مقصود بل حتى لو لم  
 يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف اول الكلام على آخره  
 فلزوم الثالثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك  
 الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي افراد ما اقر به او لا لانفى اصله فكانه قال اوله  
 على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطاله وقال بل مع ذلك الالف  
 آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سنى ستون بل سبعون يراد به زيادة العشرة فقط  
 بخلاف ما اذا اختلفت جنس المال مثل على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع

يتضمن الجزئين ابطال الاول وتعلق الثاني والاول ليس في وسعه واتقاء الجزء يستلزم اتقاء الكل.  
 (١١) قوله فتعلق بشرط آخر المستكن يرجع الى الثاني المذكور في قوله وافراد الثاني وهناك اعتراض ظاهر وهو ان اللازم من افراد الثاني بالشرط مقام الاول هو تعلق الثاني بعين الشرط المتقدم لا بشرط آخر والا فلا يكون المقام الاول فاجيب بان المراد بالشرط الآخر عن الشرط المتقدم لكن في ذكر آخر لان تعلق الامرين بلا واسطة بامر في ذكر واحد متمتع ففي ذكر الاول يتعلق به الاول وفي ذكر الثاني يتعلق به الثاني ولذلك قال صاحب كشف المنار فصار كلامه في حكم يمينين فعند وجود الشرط يقع الثلث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة ثم بعد ما كان مقام الاول فيكون تعاقبه بالشرط بلا واسطة ويؤيد ذلك ان المعطوف يبل بدل الغلط والبدل اجرى عليه حكم المتبادر المستقل لمباشرة حرف النداء بلا واسطة فكذلك المعطوف ههنا يتعلق بالشرط بلا واسطة فالمعطوف يبل يصير متمازا عن المعطوف عليه بالواو فهو ليس مقام الاول ليكون تعلقه به ايضا بلا واسطة لكن الاستدراك.

بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا  
 اى بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق  
 فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول  
 فمفرد وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع  
 الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو لكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد  
 وان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها.

قوله بخلاف الواو يعنى اذا كان العطف على الجزاء بالسواو تعلق الثاني بالشرط  
 المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط  
 على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان  
 العطف بكامه بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح  
 بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق  
 ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط  
 وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فضر الاسلام انه لما كان لا يبطال الاول واقامة  
 الثاني مقامه كان من قضية اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس  
 في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا يسل  
 انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلق بيهميين لكنا نقول لانسلم ان اتصاله  
 بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع  
 لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف  
 مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقرير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل  
 الرجوع وما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد  
 ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لانفس الشرط والتعليق  
 قوله لكن للاستدراك اى التدارك وفسره المحققون بدفع التوهم الناشى من الكلام  
 السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء  
 على مخالطة وملاسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو  
 فبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل  
 النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيًا ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهي يحتمل  
 الاثبات فيكون ما قبلها منفيًا ويحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتًا فيكفى اختلاف الكلامين  
 سواء كان المنفى هو الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيًا واثباتًا  
 من جهة المعنى سواء كان مختلفين لفظًا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجىء اولا نحو  
 سافر زيد لكن عمرو حاضر.

(١) قوله فانه للعطف على تقرير الاول فلا  
 يتصور ان يكون الثاني في مقام الاول ليكون  
 التعلق بلا واسطة.  
 (٢) قوله لكن للاستدراك هي بتحفيف التون  
 عاطفة وتشديدها من الحروف المشبهة بالفعل  
 والاستدراك في اللغة الدرك كذا في كثر اللغات  
 وفي عرف اهل اللغة العربية دفع التوهم الناشى  
 من كلام سابق في التحقيق ان الفرق بينه وبين  
 بل من جهتين احدهما ان يمكن اذا كان للعطف  
 المفرد كان الاستدراك به بعد النفي فقط واما بل  
 فالاستدراك به قد يكون بعد النفي وقد  
 يكون بعد الايجاب والثاني ان لكن لمجرد  
 الاثبات فيما بعده واما النفي فيما قبله فتصريح  
 انظر واما بل فهو يدل على مجموع الاثبات فيما  
 بعده والنفي فيما قبله فانك اذا قلت جاءني زيد  
 بل عمرو وليس شىء آخر يدل على شىء المجرى  
 في زيد وانما الدال عليه لفظه بل فلعل مراده  
 بنفى ما بعد بل هو جملة في حكم المسكوت على  
 قول الاكثر.

(٣) قوله اذا دخل في المفرد متعلق بقوله بعد  
 النفي اى انما اشترط كونه بعد النفي اذا دخل  
 على المفرد واما اذا دخل على الجملة فلا يشترط  
 ذلك فيجوز ان يتعلق بقوله للاستدراك يعنى  
 اذا دخل على الجملة لا يكون للاستدراك وانما  
 هو مستفاد من كلام بعده فلكن حينئذ الاشعار بان  
 ما بعد للاستدراك.

(١) قوله فانه يتدارك عدم آه هذا بيان لفائدة لكن وانه تذكر ذلك على ان الاستدراك بمعنى تدارك نقصان عدم بكمال وجود وهو جبر النقصان لكن كلام صاحب التحقيق يدل على انه بمعنى دفع التوهم الناشئ من الكلام السابق قال اعلم ان لكن يستدرك به ما يقرر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رأيت زيدا لكن عمرو فلم توهم ان يتوهم ان عمرو واغير مرعى ايضا فاما كلمة لكن يدفع التوهم . (٢) قوله لان النفي يحتمل افعوله ما كان لي قط يحتمل المعنيين احدهما ما كان لي بل للمقرله وهو الظاهر والثاني ما كان لي بل لشخص غير المقر وغير المقرله بقوله لكن ١٩٧ لعمر وبيان المراد الوجه الثاني فيكون بيان تغييرا لظهور الاول فيشترط ان يكون موصولا او يقول

احد المعنيين ما كان لي لافي الظاهر وبحسب الشرع ولا في الحقيقة وعند الله والثاني ما كان لي في الحقيقة لافي ظاهر الشرع فقوله لكن لعمر ومنه في الظاهر وفي الحقيقة لعمر وبيان الوجه الثاني فيكون بيان تغييرا اذ اعرفت ذلك فعلى التوجيه الاول يكون هذا تكديبا للمقر على المعنيين وعلى التوجيه الثاني يكون تكديبا على المعنى الاول ولا يكون تكديبا على المعنى الثاني والمصنف رحمه الله تعالى عليه جعل هذا الكلام محتملا لتكذيب الاقرار وبغير التكذيب فقد اعتبر التوجيه الثاني ولا يخفى انه بعيد لان قوله لكن لعمر ولا يصلح بيانا للمعنى الثاني ان هذا التوجيه لا يتكافى في تفسيره كما بينا

(٣) قوله اذ يجوز آه فيه تطويل ومع ذلك لا يتضح المراد فحق الكلام ان يقال او يجوز ان يكون مراده نعم كان العبد لي في الظاهر كما هو المعروف بحكته في الحقيقة لعمر .

(٤) قوله بيان تغيير لتلك النفي فيه نظر لان بيان التغيير ما يكون مغير لبعض ما اوجبه صدر الكلام كالاستثناء والشرط فصدر الكلام اوجب الحكم في المستثنى وما بقى بعد الاستثناء والاستثناء غير الحكم في المستثنى وصدر الكلام في الشرط نحو انت طالق ان دخلت الدار وجب الحكم على تقدير وجود الشرط وعدمه والشرط غير الحكم على تقدير عدم الشرط والصدر ههنا ليس هو جاعلا ملك عمرو في المقر به ليكون قوله لكن لعمر ومغيرا له فليس هذا بل انما هو بيان لبعض محتملات الصدر كبيان الجمل فينبغي ان يكون بيان التغيير وفي التحقيق وكشف المنار لم يذكر انه بيان التغيير بل ظاهر كلامهما انه بيان التقييد .

(٥) قوله فيتوقف عليه هذا جواب عما قيل ان المقر له قد نفي الاقرار بقوله ما كان لي قط فقوله لكن لعمر ويكون اقرارا بما لا يغير فلا يصح فلا يثبت ملك الغير هف وتقرير الجواب انه انما يكون الاقرار بما لا يغير اذا اثبت نفي الاقرار عند المتكلم بقوله ما كان لي قط قبل التكلم بقوله لكن لعمر وليس الامر كذلك فانه يتوقف اول الكلام على آخره لكون الآخر مغيرا للاول على ما زعم المصنف ولان المجموع صدر جملة واحدة فيكون المجموع كلام واحد ولا يحكم الاول شيء قبل آخره على ما في الكشف المنار والتحقيق فثبت الحكم المجموع بعد ذكر آخر الكلام وهو قبول الاقرار مع التحويل الى الغير فيكون اللفظ مجازا كذا في التحقيق .

(٦) قوله بشرط الوصل متعلق بقوله بيان تغيير وهو ظاهر او بقوله فيتوقف عليه لان التوقف بشرط بيان التغيير وهو بشرط الوصل وشرط الشيء شرط لذلك الشيء . (٧) قوله لا يصح الا موصولا واما عند ابن عباس رضى الله تعالى فيجوز مترائخان ايضا ونحن نقول ان الشرع حكم بثبوت الاقرار والطلاق وغيرها من العقود ووضح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود لجواز ان يقول مترائخان انشاء الله تعالى .

(٨) قوله ثم يخرج البعض قدم المصنف لبيان التغيير بالاستثناء والشرط والصفة والغاية فخروج البعض بعد ثبوت الحكم في صدر الكلام جاري في الكل في الاستثناء خروج المستثنى منه وفي الشرط خروج تقدير عدم الشرط وفي الصفة خروج صورة عدم الوصف وفي الغاية خروج ما وراء الغاية واما في قوله ما كان لي قط لكن لعمر فلا يظهر الا بان يجعل النفي متناولا لاعتبار الظاهر والحقيقة فيخرج اعتبار الظاهر بقوله لكن لعمر عن النفي حتى كان المعنى ان كان لي في الظاهر واما بحسب الحقيقة فللعمر .

وهي بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب ان يكون

بعد النفي نعموما رأيت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان تكون الجملة التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان تكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليست للاعراض عن الاول فان اقر لزيد به بعد فقال زيد

ما كان لي قط لكن لعمر فان وصل فللعمر وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكديبا لاقراره فيكون اي النفي ردا الى المقر ويمكن ان لا يكون تكديبا اذ يجوز ان

يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فأقر انه لزيد فقال زيد العبد وان

كان معروفا بانه لي لسكنه كان في الحقيقة لعمر وقوله لكن لعمر وبيان تغيير لتلك النفي فيتوقف عليه اي على قوله لكن لعمر بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لانه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض .

قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لاحيث يختص لابما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكانه مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفي ذلك التوهم ففي بل اعراض عن الاول كانه ليس بمندكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل الاخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكيمان متحققان وفيه اخبار ان احدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني متى ان في جاء في زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض من الاول ابطاله والحكم بنفيضه لاجعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن لعمر وفي كتب الاصول لكنه لعمر وفغيره الى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنبيهها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعنى قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قائل للعبد مقرابه لعمر فيكون النفي مجازا كما اذا قال له على الف درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكرنا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمر و فيصير قوله لكن لعمر و بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمر معا لا مترائخان لان النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو لمجرد الاخبار .

بشرط بيان التغيير وهو بشرط الوصل وشرط الشيء شرط لذلك الشيء . (٧) قوله لا يصح الا موصولا واما عند ابن عباس رضى الله تعالى فيجوز مترائخان ايضا ونحن نقول ان الشرع حكم بثبوت الاقرار والطلاق وغيرها من العقود ووضح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود لجواز ان يقول مترائخان انشاء الله تعالى .

(٨) قوله ثم يخرج البعض قدم المصنف لبيان التغيير بالاستثناء والشرط والصفة والغاية فخروج البعض بعد ثبوت الحكم في صدر الكلام جاري في الكل في الاستثناء خروج المستثنى منه وفي الشرط خروج تقدير عدم الشرط وفي الصفة خروج صورة عدم الوصف وفي الغاية خروج ما وراء الغاية واما في قوله ما كان لي قط لكن لعمر فلا يظهر الا بان يجعل النفي متناولا لاعتبار الظاهر والحقيقة فيخرج اعتبار الظاهر بقوله لكن لعمر عن النفي حتى كان المعنى ان كان لي في الظاهر واما بحسب الحقيقة فللعمر .

١ وعلى هذا قالوا في المقضى له بدار بالبينة إذا قال ما كانت لى قط لكنفا لزید وقال زید  
باع منى او وهب لى بعد القضاء ان الدار لزید وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه  
لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفى والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفى عن نفسه  
وثبوت ملك لزید ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضى عليه لازم لذلك النفى  
فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفى عن نفسه وثبوت ملك  
لزید فيكون حجة عليه اى على المقضى له لا على زید فيضمن القيمة .

قوله وعلى هذا قالوا اى اذا ادعى بكر دارا فى يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام  
بكر بينة فقضى القاضى بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لى قط لكنفا لزید بكلام  
متصل فصده زید فى الاقرار وكذبه فى انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زید باع  
بكر الدار منى او وهب لى بعد القضاء فى هذه الصورة قالوا الدار لزید وعلى بكر  
المقضى له قيمة الدار لعمرو المقضى عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفى وهو بيان  
تغيير له فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا اعنى نفى الملك عن نفسه وثبوت الملك  
لزید وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفى اولا ينتقض القضاء ويصير الملك  
لعمرو المقضى عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح  
فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير  
حتى كأنهما جملة واحدة فلا يفضل بعضها عن بعض فى حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما  
يقال من ان النفى لتأكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لاحكم نفسه فكانه اقر  
وسكت او انه فى حكم المتأخر لان التأكيد متأخر عن المؤكد او ان المقر قصد تصحيح  
اقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه  
زید فى النفى لانه لو صدقه فيه ايضا نرد الدار الى عمرو المقضى عليه لاتفاق زید  
وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل  
على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضى عليه على بكر المقضى له وذلك لان قوله ما كانت  
لى قط نفى الملك عنه فى جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا  
النفى تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضى عليه لكن بعد ثبوت  
الملك لزید لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفى الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت  
الملك لزید على ما سبق ولازم الشئ متأخر عنه وعمما معه فيكون قوله ما كان لى قط  
مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزید وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثانى  
ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار  
ملكاً لعمرو وقد ائلفها بالاثبات لزید فيضمن قيمتها .

١) قوله وعلى هذا آى البناء على توقف  
اول الكلام على آخره فيما صدر جملة واحدة واتصل  
الآخر بالاول قالوا آى فلاشارة الى التوقف او  
المعنى وعلى هذا القياس قالوا آى معنى ان مسألة  
المقضى له اذا قال ما كان المقضى به لى ولعكن  
لفلان مثل مسألة المقر له اذا قال فى ثبوت الحكم  
الملك للمقر له الثانى وعدم ثبوت الملك للمقر  
والمقضى عليه قيل ذلك .

٢) قوله لكنها شدداً نون ههنا على خلاف  
المسئلة الاولى لان التخفيف فى الاولى على خلاف  
ما وقع فى سائر كتب اصول لتناسب مقام البحث  
عن الحروف العاطفة واما المسئلة الثانية فهى ليست  
لتبثيل ما هو من الحروف العاطفة بل لتظهير المسئلة  
الاولى فى الحكم ولا حاجة الى التغيير .

٣) قوله وقال زید باع منى او وهب لى التقييد  
بهذا التقييد يدل على انه لو سكت زید اذ قال نعم ولم  
يقبل شئ بعد ذلك او قال انها كانت من الاصل  
ملكى او كانت للمقضى له او عليه اذ قال ما  
كانت للمقضى له لا يكون الدار لزید فتقول الاقرار  
انما يصح بشرط تصديق المقر له فاذا قال انها كانت  
لغيره يكون تكديماً منه فلا يصح القول واما اذا  
قال نعم وهو تصديق فالظاهر انه يصح  
وكذا اذا قال كانت لى من الاصل واما اذا  
سكت او قال ما كانت للمقضى له ولم يوجد هناك  
تكذيب فالظاهر صحة الاقرار ايضا بالتلويح وانما  
قيد بما اذا كذبه زید فى النفى لانه لو صدقه فيه  
ايضا يرد الدار الى المقضى عليه لاتفاق زید وبكر  
على بطلان الدعوى والبينة والحكم اراد زید  
المقر له وبكر المقضى له وفيه نظر لان قوله المقر له  
كانت للمقضى له يحتمل وجهين انها للمقضى عليه  
وانها لغيره واما للمقر له من الاصل او لغيره فلا  
يلزم منه الاقرار للمقضى عليه فلا يلزم الرد اليه .

٤) قوله لازم لذلك النفى فيه نظراً لانهم جعلوا  
قوله ما كان لى قط فى مسألة الاقرار محتملاً لامرين  
ان يكون نفا عن نفسه اصلاً من غير تحويل الى  
امر آخر فيكون رداً للاقرار والثانى وان يكون  
نفا عن نفسه الى المقر له الثانى فيحكون تحويلاً  
لارداً للاقرار ويصير قابلاً له مقراً به لغيره كذا  
فى التحقيق وفى مسألة القضاء ايضا يجوز ان يكون  
محتملاً لهذين الامرين فكما انهم جعلوا اصل  
الاستدراك بياناً للامر الثانى فى الاقرار فيمكن  
كذلك فى القضاء والشهادة فلا يلزم تكذيب  
الشهادة والاثبات ملك المقضى عليه .

٥) قوله فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبي

الكلامين لان ملك المقضى عليه اذا كان لازماً للنفى فدلالة اللفظ على لازم الموضوع له بعد دلالاته عليه ثبوت  
اللازم بعد ثبوت الموضوع له فكذا بعدما يقارن الموضوع له ويجوز ان يراد بالتعدية المغايرة اى من غير ثبوت موجبي الكلامين كما يقال له  
ابان زید وعمرو وابن آخر بعدهما وهو بكر وهذا مبنى على التعدية فى الملاحظة .

٦) قوله فيكون حجة عليه المستكن راجع الى النفى اولى اثبات ملك المقضى عليه .

٧) قوله فيضمن القيمة لانه قد ابطال حق المقضى عليه بالدعوى الباطل واما فى مسألة الاقرار فانما المقر ابطال حق نفسه باقراره فلا يضمن المقر الثانى .

ثم

ابان زید وعمرو وابن آخر بعدهما وهو بكر وهذا مبنى على التعدية فى الملاحظة .

٦) قوله فيكون حجة عليه المستكن راجع الى النفى اولى اثبات ملك المقضى عليه .

٧) قوله فيضمن القيمة لانه قد ابطال حق المقضى عليه بالدعوى الباطل واما فى مسألة الاقرار فانما المقر ابطال حق نفسه باقراره فلا يضمن المقر الثانى .

(١) قوله ثم ان اتسق الكلام آه في تاج المصادر الوسطى كرد كردن ورائدن الاتساق فراهم آمدن والمراد الاتساق بين اجزاء الكلام لفظا بان لا يتحلل بينهما سكوت وفاضل ومعنى بان تجميع الاجزاء في الصدق ولا يكون بينهما تناقض وبان يناسب اللاحق السابق بحيث يصح ان يكون تداركا له فلا تعاقب للآخر بالاول اذا قال جاءني القوم لكن السماء فوقنا في التحقيق والمراد من اتساق الكلام انتظامه وذلك بطريقتين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي لتمكن الجمع بينهما ولا يتناقض آخر الكلام اوله.

(٢) قوله نحو لك على الف قرض القرص يستعمل بالمعنيين تملك العين على ان يرد اليها منها والدين لازم بسبب ذلك التملك فعلى المعنى الاول يخفى بالاضافة الى السبب وعلى الثاني يرفع على انه غير محذوف وقد يستعمل بمعنى القروض وهو العين المملوكة على مثلها كما يقال هذا الف قرص وهو غير مراد .

(٣) قوله ولكنه غصب الضمير الى السبب المدلول

عليه بقوله الف قرص اذا المعنى الف كان سببه قرضا فالغصب بمعنى الاخذ مكاراة اولى الالف فالغصب بمعنى الواجب بسبب الاخذ المذكور وهو بهذا المعنى قليل ولكن استعماله بمعنى المقصوب كثير وهو غير مراد .

(٤) قوله الكلام متسق بعدم الفصل وعدم التناقض ووجود المناسبة لايجاد المسند اليه .

(٥) قوله لكن غصب لانه غصب هذا اولى بما وقع في المتن من قوله ولكنه غصب لانه مناسب لمقام البحث عن العواطف .

(٦) قوله ينسخ النكاح قيل اذا قال لا اجيز النكاح الا بمائتين ينبغي ان لا ينسخ النكاح لتوقف اول الكلام على آخره اجمونه

مغيرا له وبعد ملاحظة آخر الكلام وهو يدل على اجازة النكاح بمائتين يكون هذا ابطالا لوصف

وهو ان يكون النكاح بمادون المائتين وتصحيحا للاصل لوصف آخر وهو ان يكون بمائتين

فكذلك اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه مثله ولوقيل ان قوله لكن اجيزه بمائتين غير متصل بما قبله فليس المجموع كلاما واحدا قلنا

انما اثبت ذلك بانه لو كان متصلا بما قبله يلزم اثبات هذا النكاح بمائتين وذلك غير ممكن لانه

قد انسخ بقوله لا اجيز النكاح فلو ذهب بمائتين يكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه بعدم الاتصال

انما يثبت بالانقاس بقوله لا اجيز النكاح فانه من مقدمات دليله فلو اثبت الانقاس بعدم الاتصال يلزم المصادرة على المطلوب .

(٧) قوله لانه لا يمكن الخ قيل فكيف يرجع الضمير في قوله لكن اجيزه الى هذا النكاح فانه يلزم

حينئذ اثبات هذا النكاح والجواب انه يراد بالنكاح عند ارجاع الضمير اليه مطلق النكاح لا خصوص هذا النكاح فيكون من باب الاستخدام .

(٨) قوله لان اتساقه ان لا يصح ان يغيره على انه لو قال لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين يصح الاستدراك بوجود الاتساق فلا

ينسخ النكاح حينئذ بل انما يبطل الوصفان ويبقى الاصل موقوفا الا ان يقدر المهر فان كان مائتين

يصح وان كان دون ذلك يبطل في التلويح اذا قال لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين لا يبطل اصل النكاح صرح بذلك في جامع قاضيخان .

(٩) قوله لانه لما قال اه فيه ان هذا انما يصح اذا لم يمكن المصدر متوقف على الآخر هف .

(١٠) قوله فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه .

(١١) قوله فيكون منصوبا بتقدير ان بعد الفاء والكون اما بمعنى الوجود فلا حاجة الى الخبر واما محتجا الى الخبر فالخبر قوله واثباته بعينه اي مقارنا مع اثباته بعينه من باب كل رجل وضعته .

(١٢) قوله نكاح آخر ونكاح آخر قد مر ان هذا مبني على الاستخدام والا فالاجازة منه منسوبة الى الضمير الراجع الى عين النكاح المذكور الذي تفاه .

ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك

فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله اولا فان صلح

يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف اي وان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما

بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا نحو لك على الف قرص فقال

المقر له لالكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب

فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله

لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفي كونه

قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا لاقارره بل يكون نفي السبب

بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاهما بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين

ينسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين ففي هذه

المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه بان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين

وذا لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح

الاول بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملناه قوله

لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان

قوله ثم ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما

قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا

لكن آهفته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس

بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه

المخاطب عكسه او ان يكون فيه تدارك لمافات من مضمون الكلام السابق والاتساق

هو الاصل حتى يحتمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على

وقوع الخطاء في السبب فنفي القرض واثبت الغصب فانساق الكلام بخلاف ما اذا

قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته

بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائتين ليكون

التدارك في قدر المهر لافي اصل النكاح .



(١) قوله اول احد الشيئين لالشك ولا يتصور ان يكون لاحد الاشياء كما اذا قلت جاءني زيد وعمرو او بكر لان لفظه ولا يكون بين الامرين المعطوف والمعطوف عليه دون الزائد على ذلك فالمعطوف باول الاول في المثال المذكور واحداى جاءني زيد او واحد من عمرو وبكر والمعطوف عليه باول الثانية ايضا واحد اى جاءني واحد واحد من زيد وعمرو وبكر في التحقيق ان كون اول احد الشيئين لالشك مذهب عامة اهل اللغة والعقلاء وذهب القاضي الامام ابو زيد وابو اسحاق الاسفرائني وجماعة من النحاة الى انها للشك ثم قال والصحيح مذهب العامة لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا وهذا منقوض بما اذا قيل رجل شك اول مرقاته كصلى فان الشك هناك مقصود بالكلام وضعا ولا يعد ان قال انها في الاخبار موضوعة للشك وفي الانشاء للتخيير واحدا الامرين لازم على المعنيين. (٢) قوله فان الكلام للفهام قيل هذا لا يناق ان يكون وضعا للشك فانها حيث لا يفهم الشك. (٣) قوله كاية الكفارة قال الله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما يطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام.

(٤) قوله انشاء شرعا في كشف النار ولكنه في الشرع صار انشاء بمنزلة عمل سائر الجوارح من البطش والمشي. (٥) قوله حتى يشترط صلاحية المحل حيث في التحقيق اذا بين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء لان الايجاب الاول انشاء غير نازل في العين وانما العتق في العين بالبيان فله حكم الانشاء من هذا الوجه وبهذا شرط الانشاء وصلاحية المحل للانشاء. (٦) قوله عطف على قوله انشاء اى انشاء بالرفع في قوله او هذا انشاء لا انشاء بالنصب في قوله ويكون هذا انشاء. (٧) قوله فيجبر عليه كما اذا عتق احد العبدين بعينه ثم اخبر ان احدهما حريجبر على البيان ليثبت عتق من يستحق. (٨) قوله لا يعتق العبد في كشف النار كذا ذكر في الزمان. (٩) قوله لاحتمال الاخبار اى يصدق هذا الاحتمال بخلاف ما اذا كانا عبيدين فان احتمال الاخبار كذب قطعا فكذلك لان الاصل هو الحقيقة اللغوية فتى امكن العمل بالاصل لا يصار الى غيره فعلى هذا اذا كان له زوجتان فطلق احدهما قال احدهما مطلقة فالظاهرا به لا تطلق الاخرى لاحتمال الاخبار فعليه الاظهار قيل ان احتمال الاخبار مهجور قطعا لا يستدعى وجود العتق في احدهما قبل ذلك ولم يوجد فلا يجب العمل على مقتضاه فليس موجب الاظهار ذلك بل الموجب انه تعلق حق احدهما بالعتق ولم يتعين فيجب الاظهار ليتبين محل العتق ولما كان الاظهار اخبارا بما وقع بالانشاء يصح ان يتعلق به الوجود والجبر.

اول احد الشيئين لالشك فان الكلام للفهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه حينئذ للتخيير كاية الكفارة فقوله هذا حرا وهذا انشاء شرعا فوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اى ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ اى حين ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اى على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حرو وعبد وقال احد كما حرا وقال هذا حرا وهذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير ان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا اى ايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احد ما شبهه انشاء وشبهه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا يجبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان.

قوله اول احد الشيئين فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جمليتين تفيد حصول مضمون احديهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للفهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمعنى احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائى احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار بصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى اوفى ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان اول الشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الاتبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام للفهام على تقدير تمامه انما يدل على ان اولم توضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين قوله بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اى فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا وذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولاء قوله ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لاني معين فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء.

وهذا (١٠) قوله فانه لا يجبر في الانشاءات قيل هذا منقوض بالظاهرا اذا قدر على الاعتاق فانه يجب عليه فيجبر شرعا. (١١) قوله كما اذا اقر بالمجهول يعني ان بيان الاقرار بالمجهول اخبار وقد اجبر عليه وايضا ادعى رجل على آخر يجبره القاضي على بيان انه هل عليه الحق اولاً.

(١) قوله وهذا ما يصل الى الاشارة الى كون الايقاع في ايها شاء انشاءً وكون البيان اظهار الواقعة او الى اشتراط صلاحية المحل في البيان والجبر عليه .  
 (٢) قوله وفي قوله وكلت آه عطف على قوله فقوله هذا حرآه فكما ان ايجاب التخيير بان يوقع العتق في ايها شاء ثمة من فروع ان او في الانشاء للتخيير فكذلك صحة تصرف كل منهما ههنا من فروع ذلك في كشف النار انه يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايها تصرف صح ولا يشترط اجتماعهما على التصرف ولا يصح التوكيل قياسا بجمالة المأمور .

(٣) قوله اوجب البعض التخيير في كشف النار ان مالكا رحمه الله والحسن و ابراهيم الخنفي اوجبوا التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق المشبتهين بظاهر الآية فان او في الاصل للتخيير لقوله تعالى ان يقتلوا الآية قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض في انوار التنزيل اي يحاربون اولياء الله ورسوله وهم المؤمنون جعل محاربتهم محاربتهم تعظيما والمراد قطع الطريق وقيل المكابرة للصوصية وان كانت في عصر وقوله ان يقتلوا من غير صلب اي افر دوا والقتل وقوله او يصلبوا اي يصابوا مع القتل ان اقتلوا واخذوا المالم وللقتل خلاف في انه يقتل ويصاب او يصلب ويصابوا حيا ويترك ويطن حتى يموت وقوله او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف اي تقطع ايديهم اليمنى وارجلهم اليسرى ان اخذوا المالم ولم يقتلوا وقوله او ينفوا من الارض اي ينفوا من بلد الى بلد بحيث لا يتمكنوا من التفرار في موضع ان اقتصر وا على الاخافة وفسر ابو حنيفة الثقي بالحبس .

(٤) قوله جزاؤه المصلب في شرح البرجندی ولا يصاب اكثر من ثلثة ايام لثلا يتأذى الناس به .  
 (٥) قوله واخذ المالم جزاؤه قطع اليد والرجل في كشف المالم قطع اليد لاخذ المالم قطع الرجل لاخافة السهل وهذا اذا صاب كلا فمدر عشره قدر اهم وقال الحسن ابن زياد والشرط ان يصاب كلا عشر ودرهما لان الحد منها قطع عضوين وفي السرقة الصغرى انما يقطع عضوان بعشرين درهما وان كان سرقتين كذا في شرح البرجندی وايضا فيه انهم اذا جمعوا وتابوا قبل ان يأخذوا فلا تقطع عليهم فيردون ما اخذوا ان كان باقيا ويضمنون ان كان هالكا .

(٦) قوله اي الحبس الدائم اي ان يتوب ويظهر فيه سيماء الصالحين ان وجد ذلك والا فلي ان يموت كذا في شرح البرجندی .

(٧) قوله لان الجناية يحتمل الاتحاد في متعددة صورة لكونها اخذا وقتلا ومتحدة لان الكل قطع الطريق فللامام ان يعيل الى ايها شاء ثم التخيير بين القتل والصلب مع ان المذكور في النص انما هو الصلب لان المقصود انما هو القتل وانما التشهير بالصلب قاصر زائد فيجوز ان يكون وان لا يكون وفي الهداية اصل التشهير بالقتل والمبالغة بالصلب والتخيير فيه .

وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا ايها  
 تصرف صح فلهذا اي لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع

قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا  
 من الارض وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجنائية وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ

مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب واخذ المالم  
 جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في

الحديث بيانه على هذا المثال فان اخذ وقتل فعند ابو حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم  
 قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجنائية يحتمل الاتحاد والتعدد .

قوله ايها تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك  
 ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجنائية  
 والجزاء مما يزداد بازدياد الجنائية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة  
 اغلظ الجنائية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت  
 الجمل المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجنائية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما  
 تقتضيه المناسبة على انه روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبي صلى الله  
 عليه وسلم وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام  
 فقتل عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحلم فيهم ان من قتل واخذ  
 المالم صلب ومن قتل ولم يأخذ المالم قتل ومن اخذ المالم ولم يقتل قطعت يده ورجله  
 من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف  
 الطريق ولم يأخذ المالم ولم يقتل نفى والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق وقع فيهم  
 احد هذه الانواع اجري على مجوعهم الجزاء المقابل لتلك النوع وليس المعنى ان كل  
 فرد من الجماعة يجرى عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستقام  
 لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون  
 تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذي  
 فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المالم صلب حمله ابو حنيفة رحمه الله تعالى  
 على اختصاص الصلب بهنه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لاعلى اختصاص هذه الحالة  
 بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع  
 ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجنائية تحتمل الاتحاد  
 ومن حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القتل  
 وسبب القطع فيلزم حكم السببين وقد امر النبي صلى الله عليه وسلم في العزيبين بقطع  
 ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن  
 عباس ففي بعض الروايات ان من اخذ المالم وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب  
 فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث .

١) قوله ولهذا قال يجوز ان يكون معطوفا على قوله فهذا اوجب البعض اه على انه ايضا من فروع ان اوقى الانشاء للتخيير فانه يوجب بطلان ذلك اذ لا يميز بين العبد والداية لعدم صلاحية الداية للعتق حيث لا يتصف بالكفر فلا يجزى عليها الرق الذي هو اثر الكفر والعتق من توابع الرق ويجوز ان يكون متعلقا بصدر الكلام وهو ان او لاحد الشئتين يؤيده قوله لان وضعه لاحدهما .

٢) قوله وهو غير صالح اي احدا الشئتين اي من حيث العموم غير صالح للعتق لانه ذلك مبنى على ان كلا يصلحه وههنا ليس الامر كذلك فيعتذر العمل بحقيقة او وذلك لانها لاحد الشئتين اي من حيث العموم من غير صالح للعتق لانه ذلك مبنى على مبهما ويشترط عدم التعيين من لوازم ذلك حيثية العموم على البديل فاذا تعذر بوصف العموم وتعذر بوصف الابهام فقد ظهر بطلان ما قيل ان او لاحد الشئتين مطلقا سواء كان مبهما او معينا فاذا صح الابهام باعتبار احدهما معينا لا باعتبار الآخر معينا كان حقيقتها غير مهجورة فلا يبطل في قوله هذا حر وهذا مشيرا الى العبد والداية وايضا ظهر الفرق بين قولنا هذا حر وهذا وبين قولنا احدهما حر فان الاول مجاز في المعين واما الثاني فهو حقيقة في المعين وغير المعين .

٣) قوله اذ العمل بالحقيقة متعذر يريد انه لو لم يحمل على المجاز عند تعذر الحقيقة يلزم بطلان الكلام اصلا والحمل على المجاز اولى من الابطال اصلا (٤) قوله ويخير بين الاولين واما كان التخيير بين الاولين لا بين الاول ومجموع الاخيرين لان الظاهر ان يكون التخيير بين المستويين واما المساواة بين الاولين واما الاول فمجموع الاخيرين فلا مساواة بينهما الا في بعض الوجوه في كشف النار وقال القراء لخر انشاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثاني والثالث فجعل كانه قال هذا حر وهذا حر وايضا فيه قلنا العطف للاشتراك في الخبر لا لانهما خبره وخبر الاول لا يصلح خبره بل خبره خبران .

٥) قوله فيخير بين الاول والاخيرين فيحتمل لا يعنى احد من الثلاثة في الحال .

٦) قوله فالاولى ان يضم في اه قيل التقدير قد يكون على اعتبار اصل العطف وقد يكون على اعتبار حاصل المعنى فالاول لا يتفاوت في المعنيين فان التقدير فيهما هذا حر وهذا حر وهذا حر وهذا حر فاعتبر في كل من المعطوفين عين ماهو المذكور في المعطوف عليه واما الثاني فانما التفاوت فيه فالمعتبر في تقرير المعنى الاول لفظ في المعطوف والمعطوف عليه وفي تقرير الثاني لفظا للمعنى في المعطوف والفرد في المعطوف عليه فاتفق بينهما واضمار عين ماهو في المعطوف عليه في المعطوف انما يكون اولى من التخالف واضمار غير في التقرير الاول دون تقرير الثاني .

٧) قوله مغير لمعنى قوله هذا حر وهو ايقاع العتق فيه بعينه في الحال فالعطف باو يقتضى ان لا يعنى بالفعل بل انما يعنى بعد البيان فيكون مغيرا له .

ولهذا قال في هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودايته انه باطل لان وضعه لاحدهما الندى هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال لعبيده هذا حر او هذا يعنى الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا يمكن ان يكون منه هذا حر او هذا حر او هذا حر فيخير بين الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر وهذا حر ان لفظ حر ان يضر في المعطوف ماهو المذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا مشير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا قوله ولهذا قال في هذا حر او لاحد الشئتين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودايته ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شئ لان وضعه لاحد الشئتين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الندى يصدق على العبد والداية غير صالح للعتق واما يصلح له الواحد المعين الندى هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشئتين لاعلى المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عذبهما وفي المبسوط انه يعين بالنية وقال ابو حنيفة رحمه الله لما تعذر العمل بالحقيقة اعنى الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغناء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبيد له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يعين عتق عبدا لان عبد الغير ايضا محل لا يجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيد الثلاثة هذا حر او هذا وهذا اعطى للثاني باوا وللثالث بالوا ويعنى الثالث في الحال ويخير في الاولين يعين ايهما شاء لان سوق الكلام لا يجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكله قال هذا حر او هذا حر او هذا حر فانه يعنى بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الان ما ذكرنا رجح لوجهين تفردت بهما والاول مأخوذ من كلام الامام السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبر اللاتنين اذ يقال للواحد حر وللثنيين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر او لاثبات خبر آخر مثله لاثبات خبر آخر مخالفا لفظا وهذا بخلاف مسألة اليمين فان الخبر يصلح للثنيين يقال لا اكلهم هذا ولا اكلهم هذا كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سبب الامتناع لان المقدر قد يغير المذكور لفظا كما في قولك هذا جالس وزيد وقول الشاعر \* ففحن بما عذتنا وانت بما عذكرا ض والرأى مختلف \* جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجزى في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا مقتضى كلام السرخسي ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذا في مسألة اليمين \* واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا \* ولقائل ان يقول على الوجه الاول لا سلم ان التقدير هذا حر او هذا حر ان بل هذا حر او هذا حر وهذا حر وحينئذ يكون المقدر مثل الملقوط وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية \* لا يقال يلزم كثرة الحذف \* لاننا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تركه ميلا للجمل الفاقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل يغاير حرية الآخر كما مر في جاء زيد وعمرو ولو سلم فعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لان سلم ان قوله وهذا ليس به مغير لما قبله .

(١) قوله غير مغير لما قبله وقد يقال ان عدم تغيره لما قبله مبنى على ان التخيير بين الاولين وقوله وهذا عطف على قوله هذا حر فائبات المعنى الاول وهو ان التخيير بين الاولين بالوجه الثاني الذي بعض مقدماته متوقفة عليه دور وانما قلنا انه مبنى على ان التخيير آه لانه لو لم يكن التخيير بين الاولين بل كان بين الاول ومجموع الاخرين على ان قوله وهذا عطف على قوله او هذا يكون قوله وهذا حر مغيراً لما قبله قطعاً فقوله او هذا يقتضى ان يكون التخيير بين الفردين وقوله وهذا يقتضى ان لا يكون بين الفردين وبين الاثنين فعلى الاول يخرج عن عهدة الايجاب باختيار الثاني فقط وعلى الثاني لا بل لا بد اما اختيار الاول واختيار الاخيرين معانم الوجه الثاني يتم بان يقال قوله وهذا غير مغير لما قبله فلا يتوقف عليه صدر الكلام فثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف

على الثالث فلا حاجة الى ان يقول او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر فيتوقف عليه اول الكلام لان المقصود وهو خروج الثالث عن التخيير يثبت بدون ذلك. (٢) قوله وهذا يكون عطفاً على احدهما آه هذا باعتبار المعنى واما باعتبار اللفظ فيكون عطفاً على هذا حر فالمعطوف عليه في احد الاعتبارين بعيد وفي الآخر غير صحيح واما في المعنى الثاني وهو التخيير بين الاول ومجموع الاخرين فالمعطوف عليه قريب وصريح فيمكن ان يعارض به الوجه الاول.

(٣) قوله تفرد بهما خاطري قد تبين مما قلنا عن كشف المنار انه لم يتفرد بالوجه الاول خاطره.

(٤) قوله واذا استعمل في النفي تتم لان اوفى الالبيات ايجاب جزئي فيرد ذلك سلب كلي كما قال اهل المنط ان ليس بعض للسلب الكلي قال السيد

السند في حاشية الشمسية والتحقيق انك اذا قلت ليس بعض الحيوان انسانا وارتدت به سلب القضية على معنى ان استتبع بمحققة في نفس الامر كان سلباً

كلياً لان سلب الايجاب الجزئي يستلزم السلب الكلي انتهى والظاهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى العموم بطريق الحقيقة وهو قريب من الصواب

للدليل المذكور وفي التحقيق وكشف المنار ما يدل على انه بطريق المجاز في التحقيق وقد يستعار هذه

الكلمة للعموم بدلالة بقرن بالكلام مثل استعمالها في موضع النفي وموضع الاباحه وفي كشف المنار ويستعار للعموم فصير بمعنى او والعطف ثم العموم في النفي

ثابت سواء كان الكلام خبراً او انشاءً كذا في التحقيق (٥) قوله نحو ولا تطع منهم آثماً او كفوراً

في المذهب الاثم بزركار الكفور ناسياً وفي انوار التنزيل ان المراد بالاثم من يرتكب الاثم ويدعو غيره اليه وبالكفور من يرتكب الكفور ويدعو غيره اليه غالباً فيه في كشف المنار قيل الاثم عتية

والكفور الوليد . (٦) قوله لان تقديره لا تطع احداً منهما فان قلت لم لا يجوز ان يكون التقدير لا تطع احدهما

ليكون معرفة في سياق النفي فلا يلزم عموم النفي قلنا لان اول احد الامرين مبهما والمبهم انما يعبر عنه بالثمرة .

(٧) قوله يحث بفعل احدهما وكذا اذا قال لا افضل احدهما او واحداً منهما بخلاف ما اذا قال لا افضل احدهما حيث لا يحث ان فعل احدهما ترك الآخر

في التلويح لوقال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان مولياً منهما جميعاً ولو قال لا اقرب احديكما كان مولياً من واحدة لا منهما جميعاً فهذا دليل على ما قلنا .

غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لاعلى ما ليس بغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفاً على احدهما وهذا ان الوجهان تفرد بهما خاطري واذا استعمل في النفي نعم نحو ولا تطع منهم آثماً او كفوراً اي لا هذا ولذا لا تقديره لا تطع احداً منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا يحث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحث بفعلهما لا باحدهما لان المراد بالمجموع اي لا يحث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحث بفعل البعض بل بفعل المجموع .

قوله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول قلنا لا ينافي التخيير ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعاً واذا كان مغيراً توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين قوله واذا استعمل او في النفي خبراً كان او انشاءً يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان اول احد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثماً او كفوراً معناه لا تطع احداً منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو \* فان قلت لفظ احد قد يكون اسماً للمعدد المخصوص به معنى الواحد وهو مرتبه حيثك منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد تكون اسماً لمن يصلح ان يطالب يستوى فيه المنكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهو مرتبه اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلاً كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان اول احد الشبيئين وان مثل اضرب زيدا او عمراً في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة ولا يعم في النفي \* قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين \* وهذا يشكل بمسئلة الجامع السكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان مولياً منهما جميعاً ولو قال لا اقرب احديكما كان مولياً من واحدة لانهما جميعاً والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدي خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشئ من دلائل العموم وكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد يفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحه فالاولى ان يفسر او باحد مفكر غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة قوله فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان اوفى الآية بمعنى الواو وتنبه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا ولا هذين فيحث بالاول او به جمع الاخرين لا بالثاني او الثالث وحده فان اوفى النفي لشمول لعدم الواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحاً للتقريب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه فالعطف على المقصود بالحكم هو الرجوع

(٨) قوله يحث بفعلهما لا بفعل احدهما ملاحظتان ان يكون النفي قبل العطف على ان العطف للتشريك في النفي فيحتمل ان يكون المعنى لا افضل هذا ولا افضل وان يكون النفي بعد العطف على انه للتشريك في النفي وهو الفعل فيكون النفي في الاجتماع وهو المراد بنفي المجموع فعلى الاول يحث بفعل احدهما ايضاً وعلى الثاني لا يحث الا بفعل المجموع والمصنف رحمه الله تعالى رجح الاحتمال الثاني لان الاكثر انه اذا اريد المعنى الاول يؤكد النفي في الثاني بل يقال لا افضل هذا ولا هذا فعند عدم التأكيد يتبادر الذهن الى المعنى الثاني ولا يخفى ان قوله ولا احدهما من باب العطف على الضمير المجزور بلاعادة الجار وهو غير جائز في العربية .

(١) قوله الا ان يدل الدليل امتهل بقوله لا تفعل احدهما او بقوله لان المراد المجموع قوله كما اذا حلف لا يرتكب الزنى آه الدليل ههنا دليل على ان المراد احدهما لا مجموعهما ان الداعي الى الحلف والمنع عن الاكل انما هو الحرمة وهي قدر المشترك بين المجموع وبين كل واحد واحد منهما في الصراح ارتكاب گناه كردن فذكر الزنى بعده مبنى على التجريد اى لا يفعله الزنى. مكرهه لا يكون بوجود احد الامرين فيمنع لثلا يعرض هذا المكروه ثم اعلم انه كما اذا استثنى من قاعدة دلالة الواو على المجموع في النقي ما اذا دل الدليل على ارادة احد منهما كذلك استثنى من قاعدة دلالاته او على احد الامرين حتى يلزم شمول النقي كلامهما ما اذا دل القرينة على ان المراد ليس بشمول النقي كما في قوله تعالى يوم لا ينفع نفساً ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيراً على ما قال صاحب الكشف انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشتراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيراً يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النقي بمعنى انه لا ينفع الايمان نفساً لم يؤمن قبل ذلك ولم يكتب الخير في الايمان لان نقي كسب الخير في الايمان بعد نقي الايمان تكرر بل انما حمله على نقي احد الامرين ان لم يوجد منها الايمان من قبل اولم يوجد منها العمل الصالح بعد الايمان كذا استنفيد من التلويح وفيه نظر اذ لا يجوز بناء الاستثناء وقض كلية القاعدة على ما قال صاحب الكشف لانه مخالف لمذهب اهل الحق وهوان مجرد الايمان ينفع فصاحب الكبار من المؤمنين وان ماتوا بلا توبة يخرجون من النار ويدخلون في الجنة جزاء لا يمانهم خلافا للمعتزلة فعندهم من دخل النار فهو خالد فيها ولو حمل او في الآية على عموم النقي لا يلزم التكرار اذ ليس المراد بقوله او كسبت في ايمانهم خيراً العمل الصالح مع الايمان بل المراد العمل الصالح الخير سعياً في طلب الايمان اذ كلمة في التلويح اى لاجل ايمانها فهذا العمل الخير التأمل والتفكير في طلب ادراك الحق فالمعنى ان الايمان عند ظهور الاشتراط لا ينفع نفساً لم يؤمن من قبل ولم يسع لادراك الحق واما من آمن من قبل فينفعه وكذا من نظر في امارات الحق ولم يحصل له الاعتقاد بعد فيعد الاشتراط حصل له الاعتقاد بذلك النظر ينفعه الايمان.

٢٠٤

الآن يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما في النقي اى لا يفعله احداً منهما الا هذا ولا ذلك بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع اى دلالة الدليل على ان المراد احدهما انما تثبت بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان للاجتماع الامرين تأثير في المنع اى انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فههنا للاجتماع تأثير في المنع فان تناول احدهما لا يحث اما في الصورة الاولى فاللدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كل واحد منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائية عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعله المجموع فلا يحث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعله هذا ولا يفعله هذا فيتعهد اليمين فيحث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بدعي محتاج اليه في كثير من المسائل .

قوله الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النقي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لا يقع احد النقيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيراً انه لا يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت من قبلها ولم تكسب خيراً يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النقي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسبت الخير في الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرر فيجب حمله على نفي العموم اى النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النقي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النقي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابطة انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المصنف رحمه الله من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى .

(٣) قوله فالدليل ام وهو ان الحالف لصدد التوبة عن المحرمات وايضا كما ان المحرمات. (٤) قوله وايضا كما ان الواو للجمع اعني كما ان مجموع الامرين اللذين ذكرا من قبل وهو تأثير الاجتماع في المنع ووجود الدليل على ارادة كل منهما يدل على ارادة المجموع تارة وعلى ارادة كل منهما اخرى كذلك مجموع الامرين اللذين يذکر ان من بعد وهو ان كون الواو للجمع وكونها نائية عن العامل يدل على ارادة المجموع مرة وارادة كل واحد منهما اخرى. (٥) قوله فيحتمل ان يراد ان الظاهر انه نشر على ترتيب الف يعني كون الواو للجمع يوجب يراد المعنى الاول وكونها نائية عن العامل يوجب المعنى الثاني ويجوز ان يجعل النشر على خلاف ترتيب الف على ان المراد بالنياية عن العامل النياية عن مدخول النقي فيلزم ملاحظته فيهما جميعاً فيكون النقي وارداً على المجموع فيدل على نقي الاجتماع لا النياية من الفعل المنقي وهو قوله لا يفعله فلا يلزم ملاحظة النقي في الموضوعين. (٦) قوله وهو ما ذكرنا من ان الاجتماع ان كان مؤثر في المنقي يراد نقي المجموع والدليل ان دل على ارادة كل واحد منهما فيراد ذلك .

المعنى الثاني ويجوز ان يجعل النشر على خلاف ترتيب الف على ان المراد بالنياية عن العامل النياية عن مدخول النقي فيلزم ملاحظته فيهما جميعاً فيكون النقي وارداً على المجموع فيدل على نقي الاجتماع لا النياية من الفعل المنقي وهو قوله لا يفعله فلا يلزم ملاحظة النقي في الموضوعين. (٦) قوله وهو ما ذكرنا من ان الاجتماع ان كان مؤثر في المنقي يراد نقي المجموع والدليل ان دل على ارادة كل واحد منهما فيراد ذلك .

(١) قوله وقد تكون للإباحة في التحقّق ان أو يوجب عموم الاجتماع في موضع الإباحة حتى إذا قيل جالس الفقهاء والمحدثين يفهم منه جالس احد الفريقين ايها شئت أو كليهما.

(٢) قوله والفرق بينهما أهان قلت لا ينجبر في قوله هذا حر أو هذا لجواز الجمع بينهما قلنا المراد بثبوت التخيير منها ان يجوز له ايقاع العتق في ايها شاء والجمع بينهما خارج عما يقتضيه اللفظ بمعونة القرينة وأن جاز له الجمع في نفس الامر على مقتضى المالكية.

(٣) قوله اعلم ان المراد بالتخيير لا بد ان يكون منع الجمع هناك بمعنى الاتصال الحقيقي اذ لو جاز الاجتماع في الاتفا بعد ما لا يجوز الاجتماع في الثبوت في قوله هذا حر أو هذا له ان يقول ما اردت عتق واحدهما ولو كنت اردت انهما لا يجتمعان في العتق وينبغي ان لا ينجبر على البيان هف وقوله وبالاباحة منع الحلو فيه نظر لانه اذا امتنع خلو الواقع عن الطرفين يجب بثبوت احدهما البتة في قوله جالس الفقهاء أو المحدثين يلزم اعتبار الوجوب وبعد اعتبار الوجوب لا يتصور اعتبار الاباحة لما بينهما من التضاد فهذا القول لا يكون الاباحة هف.

(٤) قوله فعلى هذا الإشارة الى مفهوم قوله بخلاف الاباحة وهو يملك الجمع في الاباحة.

(٥) قوله وقد يستعار لحتى اي للدلالة على ان ما بعدها غاية ينتهي اليها ما قبلها وهذا ما قال النحاة ان او ينصب المضارع بعدها بشرط معنى الى ان في كشف النار لان اولها كان لاحد الامرين المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهما بتعين صاحبه فشا به الغاية من هذا الوجه فاستعير للغاية.

(٦) قوله كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم قال الله تعالى ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكتبتهم فينقلوا خائبين ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم في انوار التنزيل ان قوله ليقطع متعلق بما تقدم من قوله تعالى ولقد نصركم الله الآية وقوله أو يكتبتهم اي أو يحجزهم وقوله ليس لك من الامر شيء اعتراض وقوله أو يتوب عليهم أو يعذبهم عطف على قوله أو يكتبهم ويحتمل ان يكون معطوفا على الامر او شيء باضمار ان يكون او بمعنى الا ان اي ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فبقرئته او يعذبهم فتشقي منهم فحينئذ لا يكون او بمعنى حتى في الآية.

(٧) قوله فان حلف لا يدخل هذه الدار او ادخل تلك الدار ينصب الثاني فحينئذ او بمعنى حتى يضطر الى جعل او بمعنى الى ان او الا ان فحينئذ ان دخل الاولى قبل الثانية واما اذا رفع الثاني فلا حاجة الى ذلك لصحة العطف الاعلى التي فحينئذ البر ان لا يدخل الاولى وان دخلها ان يدخل الثانية ايضا وعلى المتني فالبر ان لا يدخل في شيء منهما.

وقد تكون للإباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينهما وبين التخيير ان المراد

فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان

المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الحلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايها

فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا ان يكلمهما لان الاستثناء من المحظر

اباحة وقد يستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم لان احدهما

يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك

الدار فان دخل الاولى أو لا حث وان دخل الثانية أو لا بر.

قوله وقد تكون للإباحة لاغفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان اول احد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمصنف رحمه الله فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الحلو \* فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلها جميعا لم يعنث وقد لا يمتنع الحلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الازيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يعنث \* قات ما ذكر يختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الحلو في الاتيان بالمأمور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به في امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسهما منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به انما يكون في واحدة منهما وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز كما اذا قال اعتق هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك قوله وقد يستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك او تعطيني حتى ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حتى فصار او مستعارا لحتى والمناسبة ان اول احد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم اي ليس لك من الامر عذابهم او استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان

حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد تجي للعطف فيكون المعطوف اما

أفضل او اخس وتدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد

غضبان جواب الشرط هنا محذوف اي فيها ونعمت او فالخبر ذلك والا اي وان لم يذكر

الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها.

الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب ليعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولاً حدث ولو دخل الثانية اولاً بر في بيئته لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تغدر العطف من جهة ان الاول منفى ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفى وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفاً الا انه يحتمل ان يكون عطفاً على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حدث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفاً على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحدث بدخول احد الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيداً او عمراً وبهذا يظهر ان اوفى قوله تعالى لاجنح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للاموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوماً عطفاً على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اي اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر . قوله حتى للاية اي للدلالة ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءاً منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقريضة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءاً من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جائي الرجال حتى هذك وان يكون المحكم مما ينقضى شيئاً فشيئاً حتى ينتهي الى المعطوف لمكن بحسب اعتبار التكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق المحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل ابلى حتى آدم اوفى الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتبين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظراً الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءاً من المعطوف عليه وهذا المحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لامن حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جائي زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر كما ذكره ابن يعيش قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فيها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه .

(١) قوله حتى للغاية هذا توطئة لذكر قوله وقد تجي للعطف اي الاصل في حتى ان تكون للغاية .

(٢) قوله حتى مطلع الفجر غاية لقوله تعالى سلام هي في انوار التنزيل ما هي الا سلامة اي لا يقدر الله فيها الا السلامة ويقتضى في غيرها السلامة والبالا او ما هي الا سلام لكثرة ما يسمون فيها على المؤمنين .

(٣) قوله وقد تجي للعطف في كشف المنار يستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية وذلك المناسبة بين العطف والغاية فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية يعقب الغيا ولما كان فيه معنى الغاية كانت حقيقة قاصرة فاذا قلنا جائي القوم حتى افضلهم فنحن حيث ان افضل داخل في المجي كان فيه معنى العطف فينتقض معنى الغاية فان كما لها ان لا يدخل في حكم ما قبلها ومن حيث ان المجيء ينتمى اليه في معنى الغاية .

(٤) قوله اما افضل او اخس نظير افضل مات الناس حتى الانبياء ونظير الاخس قدم الحاج حتى المشاة ومن ذلك قوله هم استنت الفصل حتى القرعى في كثر اللغات استنان دردديدن هر دو دست يكبار برداشتن وانداختن اسب يعنى بشا طو ويدن اسب فضيل بجه شتر كه ار مادر جدا شده باشد وفي الصراح قرع بالتحريك ابها سيده بر شتر بجه برايدفا تفصال جمع الفصل والقرعى جمع القريع وهو لقت من القرع

(٥) قوله وتدخل على جملة مبتدأة اي غير متعلقة بما قبلها فلا يكون في موضع الاعراب في الظاهر

(٦) قوله محذوف اي فلا يقدر الخبر بقريضة قوله والا يقدر او فقد تمت الجملة فقوله اي فيها اي بالجملة حيث تحصلت او بالنعمة العظمى او بالحصلة الحسنة .

بالرفع اى مأكول وان دخلت على الافعال فان احتمال المصدر الامتداد والآخر الانتهاء  
اليه فللمغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا  
للثاني يكون بمعنى كى .

قوله وان دخلت على الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للمغاية وقد تكون  
لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اى التشريك من غير اعتبار غائية  
وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى ممتلا  
للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنه  
كقوله حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله  
تعالى حتى تستأنسوا اى تستأذنون فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد  
والاستئذان يصلح منتهى له وجعله حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ  
وصورة الكلام والافعال منصوب باضمار ان فهى داخلة حقيقة على الاسم قوله والا  
اى وان لم يحتمل المصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح المصدر ان يكون سببا  
للثاني اى للفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازاة لان  
جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيان جواسلمت كى ادخل الجفنة فان  
اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فنحول الجفنة  
لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ اكثر واقرى وبهذا يظهر فساد ما قيل فى المناسبة بين  
الغائية والسببية ان الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى  
المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث يحتمل المصدر  
اعنى السبب الامتداد والآخر اعنى المسبب الانتهاء اليه قوله والا اى وان لم يصلح  
المصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت  
حتى فى المحلوف عليه ففى الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل  
الى الغاية وفى السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل الذى هو سبب وان لم  
يقرب عليه المسبب وفى العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح  
ذلك فى الفروع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للمغاية لان الضرب  
يحتمل الامتداد ويتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب  
قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى حر ان لم  
آتك حتى تغدبنى فهى للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعنى التغدية لا يصلح لانتهاء  
الانيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه لانتهاء اليه ان يكون الفعل فى نفسه  
مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء المصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب \* وقد  
يقال ان المصدر اعنى الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف رحمه الله  
اقرب فبالجملة مجموع احتمال المصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتفى والاتيان تصلح  
سببا للتغدية لانه احسان بدنى يصاح سببا للاسنان المالى والتغدية صالحة للمجازاة  
عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد او عدمه يعتبر فى النفى كما فى قوله تعالى حتى  
تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر فى نفس الفعل حتى تكون النفى مسلطا  
على الفعل المغيا بالغاية كما فى هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل  
على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى تغدى عندك فهى للعطف المحض لتعذر الغاية  
والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله  
اذ المجازاة هى المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه \* وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى

(١) قوله بالرفع فيحتمل ان يكون حرف ابتداء او  
يحمل الخبر فيكون حتى جارة والنصب فيكون عاطفة  
وعلى التقدير يدل على معنى الغاية فعلى الاخيرين  
ظاهر ان الغاية مكانية وعلى الاول الغاية زمانية  
اى اكلت السمك الى زمان ان صار رأسها كولا .

(٢) قوله نحو حتى يعطوا الجزية قال الله تعالى  
قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا  
يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق  
من الذين اتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم  
صاغرون قوله ولا يدينون من الدين او الديانة اى  
لا يعطونه او لا يدينونه به ولا يتخذونه دينا  
فى تاج المصادر البيهقى وفى كثر اللغات الذين فرمان  
برداشتن والديانة دين دارشدين ويعدى بالياء وقوله  
من الذين اتوا الكتاب بيان للذين لا يؤمنون  
كذا فى انوار التنزيل فيدل على ان اهل الكتاب  
ليس بمؤمنين بالله واليوم الآخر هف فعل المراد  
انهم لا يؤمنون كما هو حق الايمان فايما هم  
كالايان وقوله حتى يعطوا الجزية وهى ما يقرر  
عليهم ان يعطوهم من جزى دينه اذا جزاه او من  
القضاء بمعنى المكافات فانه حرام لكفرهم وقوله  
عن يد مواهبة وموافقة اى غير ممتعة او عن يدالى  
يدغير نسبة ولا مبعوثا على يد وعن انعام عليهم فان  
الصلح عن دماهم بقبول الجزية منهم انعام عليهم  
كذا فى كشف النار وقوله وهم صاغرون اى اذلاء  
عن ابن عباس رضى الله عنهما يؤخذ الجزية من الذى  
ولو جاء عتقه اى يضرب كذا فى انوار التنزيل  
فصدر الكلام ههنا المقابلة وهى تحتل الامتداد كما  
يقال قاتلوا الى ثلثة ايام والاجزاء اعطاء الجزية عن  
الانقياد وبه فسر قوله عن يد يصلح ان ينتهى  
الى المقابلة لدلالة على ترك الفتنة والحرب والميخ للقتل  
انما هو كفر المحارب لا يقتل لكفر بدليل ان لا  
يقتل النساء والرهبان فحتى ههنا لغاية .

(٣) قوله وحتى تستأنسوا قال الله تعالى يا ايها الذين  
آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا  
وتسلموا على اهلها قوله بيوتكم اى التى تسكنونها  
فيلزم نهى الرجل عن الدخول فيها هو ملكه ولكن  
سكنه غيره بالاجارة او الاعارة ولا نهى عن الدخول فى  
ملك الغير اذا سكنه باحد الوجهين المذكورين وانما  
نهى لان صاحب البيت كثيرا ما يكون بحالة لا  
يشعق ان يطلع عليها غيره روى ان رجلا قال للنبي  
عليه السلام استأذن على اى قال نعم قال انها  
ليس لها خادم غيرى استأذن عليها كما دخلت  
قال انجب ان تراها عريانة قال لا قال فاستأذن  
وقوله حتى تستأنسوا فى تاج المصادر البيهقى وقوله  
تعالى حتى تستأنسوا اى تستأذنون قاله الزجاج وقيل  
تطلبوا وتلمسوا الانس عن ابن جنى وانما الانس  
تحصل بالاذن فالتماس الانس هو التماس الاذن  
وفى انوار التنزيل اى يتعرفوا هل ثمة انسان من  
الانس وقيل اى تستعلموا وتلمسوا العلم بانه هل  
يوجد الرضا بالدخول ولا من النسب منه رشد اى  
علمته فالصدر وهو عدم الدخول يحتمل الامتداد

(٤) قوله فان صلح الضمير يرجع الى المصدر .

والاخير وهو الاستئناس يصلح ان ينتهى اليه اذ به يسقط المانع عن الدخول وهو احتمال عدم الرضا .



(١) قوله نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فالاسلام فان جرى فيه الامتداد لكن دخول الجنة لا يصلح ان ينتهي اليه الاسلام فانه بعد الموت وبعد البعث والحسنات فلو قيل بان الاسلام والكفر من توابع الحيوة ويستهيان عند الموت فلا يكون دخول الجنة غاية له ولو قيل بانها يبقان بعد الموت فكذا يبقيان بعد الدخول والحكم الغيا لا يبقى بعد الغاية.

(٢) قوله والا فللعطف المحض اى عن غير ملاحظة الغاية والسببية في التحقيق اذا دخلت حتى على الافعال يجعل للغاية ان يمكن والا يحمل على المجازات بمعنى لام كي ان يمكن لتناسبه بينهما من حيث ان الفعل الذى هو سبب ينتهى بوجود المراعات والا فيحمل على العطف المحض وشرط امكان الغاية امتداد الصدر وصلاحيه الاخير دلالة على الانتهاء وشرط امكان المجازات ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله اذ الرجل لا يكافى نفسه عادة فلوا تعقد الحلف على فعلين من شخص واحد وقد اتفق شرط الغاية ايضا فهو شرط العطف المحض ثم قال ومن حكم الغاية ان يشترط وجوده البر من حكم لام كي ان يشترط وجودها يصلح سببا لا وجود السبب ومن حكم العطف ان يشترط وجوده البر بقوله وجودها اى وجود الغاية بوصف الغائية فلا بد من اربعة اشياء الفعل الاول والفعل الاخر امتداد الاول وصلاحيه الاخر الانتهاء اليه وقوله وجود السبب من حيث انه سبب وذلك لوجود السبب بعده وقوله وجودها اى وجود المعطوف والمعطوف عليه .

نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح حفث ان اقلع قبل الصباح لان حتى للغاية في مثل هذه الصورة وان قال عبدى حر ان لم آتتك حتى تغدبنى فاتاه فلم يغره لم يحفث لان قوله حتى تغدبنى لا يصلح للانتهاه بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتتك فاتغدى عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا اى للعطف المحض نظير في كلام العرب بل اخترعوه اى الفقهاء .

عند تغدى الغاية تكون بمعنى كي وهو يفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومغضيا اليه كالاتيان الى التغدى واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب \* وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المصنف انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلواتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والافلا حتى لو لم يأت اوتى ولم يتغدا واتى وتغدى متراخيا حمث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والافهى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحفث لولم يحصل معه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذى ذكر ان وقته مثل ان لم آتتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغدى ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر \* وورد عليه انه اذا لم يتغدى عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلما معنى لقوله غير متراخ \* وجوابه ان المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه وقتا آخر فيتم تغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخ عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وحينئذ لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة في الوقت اى ان لم آتتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قوله حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغدى بالجزم مثل فاتغدى لانه عطف على المجزوم بلسم حتى ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لاعلى مجموع الفعل وحرف النفى حتى لا يدخل في حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله له بل اخترعوه يعنى لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءنى زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استماروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيّد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن من يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت بمعنى الفاء واوله صاحب الكشاف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب الامام العتباتى لان الترتيب انسب بالغاية وعند تغدى الحقيقية الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعنى التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المقيّد.

(٣) قوله حثت ان اقلع قبل الصباح يحتمل البناء للفاعل او المفعول اى امتنع او منع في الصراح اقلع باز داشت كسى راز كارى و باز استادن فذلك لان معناه ان لم يوجد ضربتك المتدالى دخول ذلك في وقت الصباح فبعدى حرفا اذا ضرب قام يمتد الضرب الى الصباح لم يصلح ان ينتهى اليه الضرب لان الانسان قد يمتنع عن الضرب في هذا الوقت مثلا بطبع عليه الناس .

(٤) قوله حتى تغدبنى التغذية عطاء الغداء وهو طعام يؤكل بالغداة قوله لم يحفث لان معناه ان لم يوجد منى اتيان يصلح ان يكون سببا للتغذية فبعدى حروا اذا وجد الاتيان لم يوجد الشرط فلا يعنى .

(٥) قوله ولو قال حتى اتغدى اه في بعض النسخ حتى لو قاله فيتعلق بفهوم قوله فحمل عليه يعنى انما يحتمل على المجازات لسبب صلاحية ما بعد حتى لذلك حتى لو لم يصلح كالمثال المذكور لا يحمل على المجازات بل للعطف المحض .

(٦) قوله فصار كقوله ان لم آتتك فاتغدى عندك انما شبهت بالفاء دون الواو لان الغاية انما يناسب على الوجه الابلغ التعقيب دون الجمع .

(٧) قوله حتى اذا تغدى الظاهر انه سحر التشبية وبيان المحال المشبه فيدل ذلك على اعتبار عدم التراخى في حتى فيما كانت للعطف المحض وهذا ينافى ما قال صاحب التحقيق انه يحمل على العطف المحض بمعنى الفاء او بمعنى ثم حيث يدل على استواء المعنيين لكن يوافق ما وقع في كشف المنار حيث قال واذا استعير للعطف المحض يبيكون بمعنى الفاء دون الواو لان كل واحد منهما وان كان للعطف لكن الفاء للتعقيب فكان التجانس بينه وبين الغاية اشد .

الاستعارة

(٨) قوله بل اخترعوه فعلى هذا جازجا في زيد حتى عمرو وان لم يسمع من العرب كذا في كشف المنار بل صرحوا بامتناعه كذا في التلويح فكذلك لان قول محمد رحمه الله تعالى في اللغة حجة فان ابا عبيدة وغيره احتجوا به

(١) قوله استعارة حروف الجر في التحقيق وسميت حروف الجر لأنها تخرج فعلا إلى اسم نحو صررت بزید أو اسما إلى اسم نحو المال لزيد فهذا مبنى على الظاهر وإنما في الحقيقة فالكل لافضاء معنى الفعل إلى الاسم فقوله المال لزيد أي جعل لزيد . (٢) قوله الباء للاتصاق والاستعانة لم يذكر الاستعانة في التحقيق وكشف النار وذكر في التحقيق أن الاتصاق هو معناها بدلالة استعمال العرب أيها فيه وهو أقوى دليل في اللغة والاستعمال في الاستعانة والسببية والتعاقب ونحو ذلك باعتبار أنها من أفراد الاتصاق ثم معنى الاتصاق في الأصل جعل الشيء ملتصقا بشيء متصلا به والمراد هناك الدلالة على الاتصاق فلا بد هناك من أمرين يلتصق أحدهما بالآخر فإذا قال إن خبرتي بقدم زيد فعبده حر كان المعنى أخبارا ملتصقا بالقدم فلا بد أن يوجد القدم ليلتصق به الأخبار لأنه امرحسى لا يتصور به الاتصاق قبل وجوده فالمراد بالأخبار بطريق الصدق فلا يحنث بالأخبار كذبا بخلاف ما إذا قال إن خبرتي أن فلانا قد قدم حيث يراد مطلق الأخبار فيحنث بالأخبار الكاذب إذ ليس هناك ما يقتضى أن يراد خصوص الأخبار الصادق هكذا حكم الصورتين في التحقيق وكشف النار .

(٣) قوله فتدخل على الوسائل كالإيمان فان قال بعث هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعث كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولايجرى الاستبدال في الكرا بخلاف الأول فان قال لا تخرج الابادنى يجب لكل خروج اذن لان معناه الاخر وجا ملصقا باذنى وفي الا ان آذن لا اى قال لا تخرج الا ان آذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لأنه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية .

(٤) قوله ولايجرى الاستبدال اذ لا يجوز التصرف في المسلم فيه قبل قبضه بخلاف الاول فان الكرا في الاول ثمن البيع العاجل فيجوز ان يتصرف فيه قبل القبض وانما لا يجوز التصرف قبل القبض في ثمن البيع الاجل وهو رأس مال السلم .

(٥) قوله فان قال لا يخرج تبريع على ان الباء للاتصاق لا على انها الاستعانة فلذلك ذكره بالفاء دون الواو لئلا يتوهم العطف على قوله فان قال بعثه او على قوله فيدخل على الوسائل وفي كشف النار ولو قال ان خرجت من الدار الابادنى يشترط تكرار الاذن اى يشترط في تكرار الخروج تكرار الاذن وعين ما قال المصنف رحمه الله تعالى لان الشرط المثبت في معنى النفي ولذلك تم العبارة بعده كما في موضع النفي .

(٦) قوله لان معناه الاخر وجاءه فالباق تحت النفي بعد الاستثناء هو الخروج الغير الملصق بالاذن والمعنى لا يخرج خروجا غير ملصق بالاذن فاذا خرج بغير اذن بعد ما خرج بالاذن الفصرة يلزم ترك العمل بالنفي فيحنث فلا بد في البر من ان يكون لكل خروج اذن وفيه نظر لان الاذن فك الحجر وازالة المنع فيبقى ما لم يرد منع فاذا اذن عبده يوما فهو مأذون ابدان الا ان يرد عليه حجر ففى ما نحن بصدده اذا وجد الاذن مرة للخروج ينبغي ان يكون كل خروج بعده وان كان الوقف ملصقا بالاذن فلا يجب لكل خروج اذن آخر .

استعارة حروف الجر للباء للاتصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالإيمان فان قال بعث هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعث كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولايجرى الاستبدال في الكرا بخلاف الاول فان قال لا تخرج الابادنى يجب لكل خروج اذن لان معناه الاخر وجا ملصقا باذنى وفي الا ان آذن لا اى قال لا تخرج الا ان آذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لأنه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية .

قوله الباء للاتصاق وهو تعليق الشيء بالشيء واتصاله به مثل مررت بزید اذ الصقت مرورك بمكان يلبسه زيد وللاستعانة اى طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت ويتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الاتصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالإيمان في البيوع فان المقصود الاصلى من البيع هو الانتفاع بالملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام دخولها في الايمان على كونها للاتصاق ووجهه ان المقصود في الاتصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الايمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعث هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكرا ثمننا يثبت في النعمة حالاً ولو قال بعث كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويكون العبد رأس المال والكرا مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ويجوز ذلك ولايجرى الاستبدال في الكرا قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكرا قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الايمان قوله لا تخرج الابادنى معناه الاخر وجا ملصقا باذنى وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الاخر وجا باذنى والفكرة في سياق النفي تعميم فاذا اخرج منها بعض بقى ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لانه قبيل لا آكل لما سيحى من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لايجوز نية تخصيصه الايرى ان قولنا لا آتيتك اليوم الجمعة او لا آتيتك الا راكبا يفيد عموم الازمة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيتك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو فكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي .

(٩) قوله وفي الا ان آذن لا يمكن ان يقول لان التقدير الا لان آذن لان حذف الجر عن ان وان قياس فاللام لام التاريخ كما في نحو كت لتك فكون اى بعد ثلث كذا في شرح البرهन्दى في قوله وحلوطى من قطع دمه لاكثر الحوض نقلا عن الصحاح فالعنى لا يخرج الابعد اذنى فاذا اذن مرة فكل خروج بعده داخل في المستثنى فلا يحنث له فلا يجب في البر لكل خروج اذن .

(١٠) قوله قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج قيل لانهم ذلك بل هو مستثنى من المقدراى لا يخرج بشيء الا بان آذن فيكون مثل قوله لا يخرج الابادنى فينبغى ان يجب لكل خروج اذن .

(١١) قوله فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي تقريره هكذا لا يوجد منك خروج الابادنى ولا معنى لاستثناء الاذن من الخروج ان قلت فليكن الاذن بمعنى المأذون وهو الخروج قلنا ان المصدر انما يكون بمعنى اسم الفاعل اذا لم يكن مبنيا للمفعول او بمعنى اسم المفعول اذا لم يكن مبنيا للفاعل وهما مبنى للفاعل لانه تأويل للفعل المعلوم .

(١) قوله والمناسبة اه بينهما مناسبة لفظية فان الاقرب من الى ومعنوية فكل منهما لاستقاط الحكم عما عداه نحو جاني القوم الا زيدا وقوله تعالى اتوا الصيام الى الليل وما ذكر في التلويح ان كلاهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر منقوض بما قالوا ان ما بعد حتى يدخل في حكم ما قبلها وان لم يكن بعضا منه فلا يقال نت البارحة حتى الصباح الا اذا امتد النوم الى ان يشمل الصباح وبما قال المصنف رحمه الله تعالى في شرح الوقاية ان ما بعد الى ان كان بعضا مما قبلها يدخل في حكمه والا يخرج فلا يتصور في الى اخراج بعض ما يتناوله الصدر عن حكمه .

والمناسبة بين الاستثناء والفاية ظاهرة فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج

ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع \* اقول به<sup>٣</sup> يمكن تقريره على

وجه آخر وهو ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينئذ

لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره

لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب عنه بانه على

هذا التقدير يحتمل ان يخرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحتمل

فلا يحتمل بالشك .

قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لا مقدار المغيا وبيان

لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهائه حكمه وايضا كل منهما

اخراج لبعض ما يتناوله المصدر قوله ولا يحتمل بالشك لقائل ان يقول هناك وجه

ثالث يقتضى وجوب الاذن لسلك خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان

آذن فيصير بمنزلة الاباذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند

تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واثار في المبسوط الى الجواب

بان قولنا الاخرجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخرجا ان آذن لكم فانه

متمثل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لسلك دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت

النبي الا ان ياذن لكم فاستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهى قوله تعالى ان

ذلكم كان يؤذي النبي .

(٢) قوله فيكون معناه الى ان اه فكذلك

كقوله تعالى الا ان يغضوا فيه الا ان يقطع

قلوبهم قال ابن عسى الا ههنا بمعنى حتى كذا

في كشف المنار .

(٣) قوله يمكن تقريره اه اي تقرير معناه

وتفسيره .

(٤) قوله لسعة الكلام اي في سعة الكلام على

ان اللام بمعنى في كما جوزه بعض النحاة كذا في

شرح البرجندی والمراد بسعة الكلام عدم

الضرورة الشعرية .

(٥) قوله خفوق النجم في الصراح خفوق

فروشن ستاره .

(٦) قوله فلا يحتمل بالشك لا يقال كما ان الحنت

لا يثبت بالشك فكذلك البر لا يثبت بالشك فينبغي

ان لا يثبت البر ايضا هف لانا نقول اذا تعارض

الدليلان ولم يوجد المخلص والعمل بالشبهين ولا

ترجع احدهما دونها بحسب تقرير الاصل على ما

كان والاصل ههنا هو البر وعدم زوال ملك التكاح

او ملك اليمين بالطلاق او العناق المعلق بالشرط

فيثبت البر بتقرير الاصل لا باحد الوجهين المتعارضين

فلا يلزم الثبوت بالشك بل انما يثبت بالتعين لان

تقرير الاصل على ما كان بعد تساقط المتعارضين

دليل بالمعارض ثم قد يناقش ههنا بوجه آخر وهو ان

قوله لا يخرج الا ان آذن مثل قوله تعالى لا تدخلوا

بيوت النبي الا ان يؤذن لكم وتكرار الاذن شرط

في دخول بيت النبي عليه السلام فكذلك التكرار

شرط في الخروج فهي مسئلتنا والجواب ان وجوب

التكرار في وجوب بيت النبي صلى الله عليه وسلم لم

يثبت بهذه الآية يستلزم وجوب التكرار بعبارة هي

مثله وانما يثبت بالحديث في انوار التنزيل في قوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم الا

روى ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم استأذن

علي امي قال نعم قال انها ليس لها خادم غيري استأذن

عليها كما دخلت قال اتحب ان تراها عريانة قال لا

قال فاستأذن اورد في التلويح ههنا اعتراض وجواب

فلا اعتراض ان ههنا وجه ثالث يوجب الاذن لسلك

خروج وهو ان التقدير الا بان آذن فيكون مثل

قوله الاباذني فعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه

سالما عن المعارضة واما الجواب فهو انه قال واثار

في المبسوط الى الجواب بان قولنا الاخرجا باذني

كلام مستقيم بخلاف الاخرجا بان آذن لك فانه متمثل

لا يعرف له استعمال فيقول يمكن الجواب عن

الاعتراض بان الترجيح انما هو بقوة الادلة بكثرتهما

وعلى ما ذكرتم يلزم الترجيح بكثره الادلة على

ان الوجه الثالث معارض اما ذكرنا ولا ان التقدير الا

لان آذن الخ ويمكن رد الجواب بان معناه ان التقدير الا بان آذن في معنى الاخرجا الا بان آذن فهذا ليس

مستقيم واختلال الاول لما ذكر في المبسوط ان قوله الاخرجا ان آذن كلام متمثل قوله فهذا انما يصح اذا لم يكن فرق بين قولنا الاخرجا بان آذن وبين

قولنا الاخرجا ان آذن هف فيصح التوصيف في الاول دون الثاني .

وقالوا

لان آذن الخ ويمكن رد الجواب بان معناه ان التقدير الا بان آذن في معنى الاخرجا الا بان آذن فهذا ليس مستقيم واختلال الاول لما ذكر في المبسوط ان قوله الاخرجا ان آذن كلام متمثل قوله فهذا انما يصح اذا لم يكن فرق بين قولنا الاخرجا بان آذن وبين قولنا الاخرجا ان آذن هف فيصح التوصيف في الاول دون الثاني .

(١) قوله وقالوا ان دخلت في آلة المسح اه في كشف المنار ان الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم ونحوه مما دخلت فيه على فعل متعدٍ بنفسه للتبعيض عند الشافعي رحمه الله تعالى للفرق بين قولنا مسحت المتدليل ومسحت بالمتدليل في افادة الاول الشمول والثاني التبعيض فثبتت بعض الرأس وهو ادنى ما تناول الاسم قال مالك رحمه الله تعالى انها صلة اكدها الاضافة الى المفعول اى امسحوا برؤوسكم فيجب مسح كل الرأس وعندنا ليست صلة ولا التبعيض اما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة والحمل على فائدة غير مقصودة وهي التأكد بالضرورة واما التبعيض فلانه لا يعرفه اهل اللغة كذا قال ابن جنى وايضا الموضوع للتبعيض لفظ من فلو كان الباء ايضا موضوع له يتكرر والدلالة وهو بخلاف الاصل وايضا الباء الاصاق فلو كان للتبعيض ايضا يلزم ان يكون مشتركا بينهما والاصل عدم الاشتراك وانما هي عندنا للاصاق لكن اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله لانه اضيف الى جملة نحو مسحت الحائط يدي واذا دخلت في محل المسح بقى الفعل متعديا الى الآلة فتقدر الآلة وامسحوا ايديكم برؤوسكم اى الصقوها بما فلا يثبت الاستيعاب لعدم الاضافة وانه لضرورة الاضافة تقديره الصقوها برؤوسكم هذا التفسير للمسح بالاصاق وليس اظهارا لما اقتضاه الباء من معنى الاصاق لانه مضاف الى المسح الى الايدي اى امسحوا مسحا ملصقا برؤوسكم ولذلك قال جار الله ان المعنى الصقوا

مسح الرأس كذا في التلويح وهذا معنى مجازى لان المسح في اللغة امرار اليد او الوجه الى على الشيء كذا في كثر اللغات مسحت يدك بسودن مجازى في تاج المصادر البيهقي المسح بسودن بر روى ودست في شرح البرجندى قال في المغرب المسح امرار اليد على الشيء فلا بد من الاصاق بالشيء والنقل من طرف الى طرف آخر على وجه الاصاق فيكون من باب استعمال لفظ الكل في الجزء فيكون مجازا بحسب اللغة واما المعنى الشرعى في التلويح ان المسح هو اللمس بباطن الكف قال البرجندى وهذا منقوض بما ذكر قاضيخان انه لو مسح باصبع واحد ظهرا وباطنا او جنبا ووضع ذلك في ثلثة مواضع جاز وقال المصنف رحمه الله تعالى المسح اصابة اليد المتلة العضوا بالايأخذه من الاناء او بلا باقى في اليد بعد المسح ولا بالايأخذه من العضو المغسول او الممسوح فيكون مجازا شرعا ايضا لعدم ملاحظة بعض المعنى وهو باطن الكف والابتلال.

(٢) قوله استيعاب الآلة اى شمول الفعل جميع اجزائها في تاج المصادر الاستيعاب همه رافرار سيدن (٣) قوله لان الحائط اسم المجموع قيل هذا منقوض بنحوضت زيدا والمراد بعض الاعضاء عرفا فزيد اسم المجموع فيجب استيعاب المحل ههف والجواب ان بينهما فرقا وهو ان الضرب لا يكون في جميع الاعضاء الا نادرا واما المسح فتكثرا ما يكون في الجميع .

(٤) قوله وهي حرف مخصوص فان قيل كيف يصح الحكم بالاختصاص وقد يدخل الباء على المحل كقولك التي بيده يدي وخدي يدي قلنا ان الكلام فيما اذا لم يكن الباء زائدة والباء الداخلة على المحل انما هي زائدة

(٥) قوله وانما ثبت استيعاب الوجه آه يعنى لم يثبت بالنص وهو قوله تعالى فتييموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والافيلزم الاستيعاب في اليد ايضا وليس كذلك ضرورة ان ما وراء المرافق خارج عن التيمم وهو اليد فانه اسم مجموع يدل ما بين العكفت الى الاصابع بل انما يثبت بالقياس على ما يكون المسح خلفا عنه وهو الغسل فانه

وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤوسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمفعول في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدى فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخلت الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وانما يثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم لان المسح خافى عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه والحديث عمار وهو مشهور ييزاد به على الكتاب على الاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى .

قوله وقالوا ان دخلت في آلة المسح هو اللمس بباطن الكف فاليد آلة والمسح حمل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شديها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الاصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الاصاق والمحل وسيلة اليه فيكفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعنى الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لامن الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذا قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه ليس به مراد لمصولة في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدى الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار جملا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رحمه الله بان عدم تأدى الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبنى على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء في المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب لانه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا .

يستوعب الوجه فذلك المسح للتيمم قيل ان الباء في المحل اذا كان مفيدة للتبعيض فقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم يدل على التبعيض فحينئذ اثبات الاستيعاب بالقياس يكون تغيرا للنص بالقياس وهو غير جائز ثم انه قد اختلفت محبت الباء ولم يذكر استعارتها لغير معناها والمقام يقتضى ذكر ذلك على مقتضى العنوان وانما ذكر في الشرح ما بنى عن ذلك حيث قال فقد شبه المحل بالآلة فانه يدل على ان الباء مستعارة عن الآلة للمحل لسبب نسبة مدخولها من حيث المحلية بالآلة .

(٦) قوله ويراد به الوجوب اى بطريق الاستعارة فشب وجوب الحق على الرجل باستعلاء شيء على آخر وركوبه عليه فكما ان الراكب يذل المركوب يصرفه حيث يشاء فكذلك الدين الواجب على الانسان يذله ويجعله مطيعا للدين بأمره ما يشاء واستعمل ما يدل على الاستعلاء فما يشبهه وهو الوجوب في التحقيق انه اذا قيل لفلان على كذا فطلق هذا الكلام محمول على الدين لان الاستعلاء انما هو فيه الا ان يتصل به الوديمة فيقول لفلان على الف درهم وديعة فحينئذ لا يثبت الدين بل يثبت الوديمة من حيث ان فيها وجوب الحفظ وقوله لان الدين يعلوه ويركبه ان وجوبه على المدين كركوبه عليه .

(١) قوله ويستعمل للشرط لان الجزاء وارد على الشرط واجب عند وجوده فيوجد هناك معنى الاستعلاء او معنى الوجوب فيناسبهما فاذا قيل انت طالق على ان تؤدي الفاء معناه بشرط اداء الالف فالطلاق يرد على الاداء ويلزم عقبيه ولا شك ان الاستعمال في هذا المعنى مجاز لان تعليق امر بغيره ليس عين المعنى الاصلى اللغوي وهو استعلاء وتفوقه عليه ولا عين المعنى الشرعي وهو الوجوب على المعلق عليه وانما يتناسبها على ما ذكرنا ويؤيد ذلك ما ذكر في التحقيق في قوله فكان استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة كانه احد نوعي الحقيقة فانه اشتبه دليل المغايرة.

(٢) قوله نحو يبائعك على ان لا يشركن بالله شيا فيه نظر لان الشرط لا بد ان يكون خارجا عن المشروط كما اذا قال انت حر على ان يؤدي الفاء وعدم الاشتراك ليس خارجا عن البايعة فان البايعة ان يعاقدهن بالايان

ويوجب عليهن ذلك ويؤيد ذلك ما ذكر في التحقيق ان المذكور في كتب التفسير ان على صلة البايعة فالآية ليست مما نحن بصدده.

ويستعمل للشرط نحو يبائعك على ان لا يشركن بالله شيئا وهي في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالتصاق هذ بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لاتقبل الخطر والشرط حتى لاتصير قمارا فاذا قال بعث منك هذا العبد على الف فمعناه بالف

(٣) قوله في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط احتراز عما فيه ذلك كالتلفع والحكتابة والعق بالمال والصلح فذلك كالبيع والنكاح والاجارة .

وكذا في الطلاق عندهما وعند الشرط عملا باصله اي عند ابي حنيفة رحمه الله كلمة على

(٤) قوله لان المعنى الحقيقي وهو الشرط هذا ما في التحقيق من ان الشرط بمنزلة الحقيقة كما ذكرنا وقال بعد ذلك قريبا ان الحمل على الشرط لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء .

في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلاثا

(٥) قوله لاتقبل الخطر والشرط والثاني بيان الاول فالشرط هو المعلق عليه فكذا الخطر في المذهب الخطر آنچه درميان كند چون بجزی كرد بند ندو في الصراح خطر بفتحين آنچه كرد بدان

على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف لانها للشرط عندك واجزاء الشرط لاتنقسم

بند ند وهو السبق الذي تراهن عليه فهذا يدل على

على اجزاء المشروط ويجب عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون

ان الخطر هو الشرط الذي عليه تملك المال الذي يتراهن به وقد يطق على المال الذي يتراهن به ويجوز ان يراد ههنا هذا فكما لا يكون المعاوضات معلقة بالشرط كذلك لا يكون بال معاق بالشرط وفيه

الالف عوضا لشرطها .

نظرا لان صاحب التحقيق جعل النكاح من المعاوضات المحضة فينبغي ان لا يقبل الشرط هذ فان الشرائط الاربعة في النكاح معروفة بين الناس .

قوله ويستعمل للشرط يعني يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لها

(٦) قوله فعناه بالف ولا يتصور ان المعنى بشرط الف والا فالشرط خارج عن الشروط فيكون العقد في قوله بعث منك هذا العبد يما لاتعيين الثمن فلا يجوز .

قبلها كقوله تعالى يبائعك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك ولاخفاء

(٧) قوله عملا باصله لعل المراد ان الشرط اصل بالنسبة الى الالتصاق لانه اقرب الى الحقيقة كما قال صاحب التحقيق وما قال انه المعنى الحقيقي فالمراد ذلك في التحقيق انه يحتمل على الباء عندها

في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها

لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة وقد صدرت منها فصار كقوله حمل هذا الطعام الى منزلى على درهم وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يحتمل على الشرط اذ ليس بين الطلاق وبين المال

في اصل الرضع للالزام والجزاء لازم للشرط قوله وهي في المعاوضات المحضة اي الخالية

مقابلة ليعقد معاوضة بل بينهما معاينة وهي معنى الشرط لانه يقع الطلاق اولاهم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق .

عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا في الطلاق عند هالان الطلاق على

(٨) قوله ففي طلقني آه اذا طلبت ثلاثا بالف فطلقها واحدة فبينة بثك الالف اتفاقا وان طلبت ثلاثا على الف فطلقها واحدة فرجعية بلا شيء عنده وعندنا بينة بثك الالف وذكر في الخزانة انها اذا طلبت ثلاثا بالف وقد كان طلقها ثنتين فطلقها واحدة كان عليها كل الالف وان طلقها بمال او على مال من غير ان تطلب وقع باين ان قبلت ويحب المال ولو لم تقبل لايقع الطلاق ولا يلزمها المال ايضا كل ذلك في شرح البرجندی .

المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قيل كلام الزوج وكلمة على يحتمل

(٩) قوله واجزاء الشرط لاتنقسم اه في التلويح ان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاينة ضرورة توقف المشروط على الشرط فلو انقسم اجزاء الشرط على المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاوضة وفيه نظر لان الانقسام لا يوجب ان يكون ثبوت كل جزء من المشروط مقارنا لما يقابله من اجزاء الشرط فليكن الانقسام بعد ثبوتها وايضا قد جوز اهل الكلام ان يكون المعنى شرطا للعة ويسمى ذلك دورا معيا وذلك يدل على ان تقدم الشرط ليس ضروريا فلا نم ان يكون ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاينة .

معنى الباء فيحمل عليها بدلالة المال وعند الشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلاثا

على الف فطلقها واحدة فعند هما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض ينقسم على اجزاء

العوض وعنده لا يجب شئ لان اجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط وتتحقق ذلك

ان ثبوت العوض مع العوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل

جزء من ذلك ويمتنع تقدم احد هما على الآخر بمنزلة المتضايقين وثبوت المشروط والشرط

بطريق المعاينة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط

على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاينة واما اذا

قالت طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة

فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتني على الالف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من

الالف للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على المعاينة كل البذل كله عليها كما لو قالت

ان طلقتنا فللك الالف فلا فائدة لها في طلاق الضرر بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء

لطلاقها جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها بعض الطلاق شئ

واجزاء

(١) قوله واجزاء العوض اه كما اذا استحق بعض المبيع يرجع بحصته من الثمن (٢) قوله فقد مر مسائلها وهي انه اذا دخل على ذى اباض فهو للتبعيض كقولك كل من هذا الخبز فذلك يراد بالتبعيض في قوله من شئت من عبدي فاعتقه حتى لو شأ الكمل يعقوبهم الا واحدا تحقيا للبعضية خلافا لهما فيعتق الكمل عندهما تحقيا للعموم فمن ههنا عندهما للبا ومن مسائله انه اذا قال لامرته طلقى نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق نفسها ما دون الثلث لا الثلث واما عندهما فلها ان تطلق نفسها ثلاثا ان شئت لان من للتبعيض عنده والبيان عندها ومنها انه اذا قال انت طالق من واحدة الى اثنين يقع واحدة واذا قال الى ثلث يقع ثنتان وفي الى اربع يقع الثلث لدخول ابتداء الغاية دون انتهائها واما عندهما فيدخل كلاهما فيقع ثنتان في الاولى والثالث في الاخيرين وعند زفر رحمه الله تعالى لا يدخل شي \* منهما فعنده لا يقع شي \* في الاولى ويقع واحدة في الثانية وثنتان في الثالثة فان قلت هذه الكلمة مستعملة في الابتداء والتبعيض والتبيين فاي من هذه المعاني حقيقة قلنا المقوم من كلام صاحب التحقيق انها حقيقة في الابتداء ومجاز في الباقي عند النحاة والمختار ان الكمل يرجع الى الابتداء واما عند الفقهاء فبعض جعلوها حقيقة في التبعيض مجازا في الباقي وقال البعض انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضعه حقيقة الى لانتها الغاية قيل ان الغاية بمعنى المسافة وكذا في قولهم من جز \* لا ابتداء الغاية اطلاق اسم الجزء على انكسر وقيل الغاية بمعنى الطرف فكل من جاني المسافة آخرها اذا لوحظه من الجانب المقابل فابتداء الغاية معناه وابتداء من الغاية وانتهاء الغاية معناه انتهاء الى الغاية والاضافة مبنية على الحذف والاتصال ويجوز ان يكون الابتداء مصدرا مبنى للمفعول اى العكون مبتدأ منه وكذا الانتهاء اى العكون منتهى

اليه يعني ان من للدلالة على كون طرف من الشيء \* مبتدأ منه والى للدلالة على كونه منتهى اليه وقيل ان الغاية بمعنى المقصود وهو الفعل كالسير في سرت من البصرة الى الكوفة .

(٣) قوله والا فان امكن تعلقه بغيره عدم احتمال الانتهاء باحد الوجهين ان لا يجزى فيه امتداد وان يكون ممتدا لكن لا ينتهي الى ما بعد الى فالاول كالبيع حدودا والثاني كالبيع بقاء فان بقاء البيع لو كان منتها الى الغاية يكون بقاء بشرط ان يكون باطلا بعدها فيكون بقاء بشرط لا يقتضيه العقد فيكون فاسدا .

(٤) قوله يتأجل الثمن لعل هذا مبنى على التعارف والا فكما يقتضى البيع اداء الثمن كذلك يقتضى تسليم المبيع فلم لا يجوز الحمل على ما قبل المبيع او باصلها .

(٥) قوله فصار كقولك اه يعني ان التأجيل فعل يدل عليه الكلام لان الى يقتضى ما يتعلق به وهو ليس البيع كما مر ولان نفس البيع لا يقبله ولا تأجيل المبيع لانه موجود متعين يجب تسليمه في الحال الا بعد فاعتبار تأجيله شرط يخالف مقتضى العقد وليس هناك فعل يناسب المقام سوى تأجيل الثمن فيقدر ذلك وايضا البيع يستلزم احد الامرين اما تأجيل الثمن او تأجيله ولا يصح تقدير الاول اذ لا يصح ان يتعلق به الى فيلزم تقدير الثاني .

(٦) قوله يحمل على تأخير صدر الكلام وذلك بان يقدر تراخي مضاف الى الصدر يتعلق به الى فقوله انت طالق الى شهر معناه طلاقا متراخيا الى شهر ثم الفرق بين هذا المثال وبين قوله بعث الى شهر بتعليق احدهما بمحذوف دل عليه الكلام دون الآخر محل تأمل لان التراخي الطلاق ايضا مما يدل عليه الكلام بالدليل المذكور .

واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض واما من فقد مر مسائلها اى في فصل العام في قوله من شئت من عبدي الى لانتها الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اى ان احتمل الانتهاء الى الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعث الى شهر يتأجل الثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعث واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اى وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يجعل على تأخير صدر الكلام ان احتمله اى التأخير نحو انت طالق الى شهر ولا يفوى التأخير والتنجز يقع عند مضي شهر وعند زفر رحمه الله يقع في الحال فيبطل قوله الى شهر .

قوله واما من فقد يكون للتبيين او التبعيض او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالنهاية في قولهم من لا ابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذا الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله بعث الى شهر اى مؤجلا للثمن الى شهر على انه حال \* قوله انت طالق الى شهر ان نوى التنجز او التأخير والتأجيل فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر رحمه الله يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله .

(٧) قوله ان احتمله وذلك على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في المختصر الاجارة وفسخها والمزارعة والمساقات والوكالة والكفالة والمضاربة والقضاء والامارة والايضا الوصية والطلاق والعتاق والوقف واما البيع واجازته وفسخه والقسمة والشركة والهبة والنكاح والرجعة والصلح عن مال وبراء الدين فلا يحتمل التأخير ثم هذا الكلام غير تام فالسوق يقتضى ان يذكر حكمه ما لا يحتمل التأخير لكن لم يذكر .

(٨) قوله نحو انت طالق الى شهر في كشف المنار اذا قال لزوجه انت طالق الى شهر فان نوى التنجز تطلق في الحال فان نوى التأخير يتأخر الوقوع الى فصل شهر بشهر وان لم يكن له نية يقع في الحال عند زفر رحمه الله تعالى لان الى للتأجيل وتأجيل الشيء \* لا يمنع ثبوت اصله وتأجيل الدين لا يمنع ثبوت اصله وعندنا لا يقع لان التأخير ما يدخل عليه وقد دخل على الطلاق وهو يحتمل التأخير بالتعاقب فوجب تأخيره واما في الدين فمعنا كلمة الى على تأخير المطالبة وذكر في التلويح انه ان لم ينو التنجز او التأجيل يقع في الحال عند زفر رحمه الله تعالى لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله وهذا مردود بان معنى التأجيل تأخير الوجود واشتراط الوقت المتأخر بوجود شي \* فلا يتصور وجوده في الحال والا فلا يكون تأخير الوجود بوجود المشروط بدون الشرط وبوجه آخر وهو انه لو اراد ان التأجيل لا يلحق مالا للحكم الثابت بالايجاب الموجود في الحال فاجاب الطلاق قد وجد في الحال وان تأخر حكمه وهو وقوع الطلاق فحق الكلام ان يقال لان بيان النهاية امتداد وقوع الشيء \* يستدعي وقوعه في الحال فلا بد من وقوع الطلاق في الحال ثم يلغوا ذلك لان الطلاق لا يقبل الامتداد .

ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك واكملت السمكة الى رأسها لا تدخل تحت المغيا وان لم تكن اي وان لم تكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمدا الحكم فكذلك نحو اتوا الصيام الى الليل فان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهي الليل فكذلك الغاية حينئذ لمدا الحكم اليها فقوله فكذلك جواب الشرط اي لا تدخل الغاية تحت المغيا وان تناول اي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تناول المرفق فكذلكها لاسقاط ما وراءها اي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا والمخويين في اربعة مناهب الدخول الاجازا اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الاجازا وعكسه اي المنهيب الثاني هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الاجازا كالمرفق فدخلها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المنهيب والاشتراك اي المنهيب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية تحت المغيا في الى بطريق الحقيقة.

قوله ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من الفحاة على انها لا تنفذ الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول وعدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شئ آخر لم يسم غاية وفصل المصنف بان الغاية اما ان يكون غاية في الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالمسكة للرأس او لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفقودة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا ففي مسألة السمكة يتناول الاكل الرأس ولا يتناولها عند المصنف وان لم يكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لافان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمدا الحكم اليها لان الحكم ممتد قبله بل لاسقاط ما وراءها فيبقى هي داخله تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمدا الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصول لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا بمرضان فلانه لا قائل بالفصل اي بحرمة الوصول في رمضان وجوازه في غيره فقوله وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبدؤها صدر الكلام وغيرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي لمدا الحكم اعتراض لاجزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود اثبات ان الغاية داخله وغير داخله لا اثبات انها لمدا الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فدخل تحت المغيا لاقوله فكذلكها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيهها على عمارة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه قوله وللنفويين دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المنهيب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا تدخل في مثل قرأت السكباب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط منهيب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النجاة الثالث ان ما ذكره يستلزم في مسألة السمكة دخول الرأس في الاكل على ما هو مقتضى المنهيب الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناولها وقد اختار اولاً انه لا تدخل فكيف يكون ما اختاره هو المنهيب الرابع.

(١) قوله ثم الغاية في التحقيق ان الى يفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخول الغاية في الحكم وخروجها فخارج عن معناها دائر مع الدليل فهذا الكلام من المص بيان للدليل على الخروج والدليل على الدخول وقوله ان كانت غاية قبل تكلمه عبر عنه في كشف النار بالقيام بالنفس حيث قال ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها لم يدخل لان الحد لا يدخل في المحدود.

(٢) قوله نحو بعت هذا البستان الخ في كشف النار لو قال فلان على من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الحائطان في الاقرار للدلائل المذكورة آتفا وفيه نظر لان ابتداء الغاية داخل في الحكم عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وابي يوسف ومحمد رحمه الله تعالى واما خارج عند زفر وقد سبق ذكر ذلك.

(٣) قوله واكملت السمكة اه اعلم ان الغاية لها معنيان ما لا يتجاوز عنه الحكم وما ينتهي اليه الحكم من غير ان يتناولها وليس مراد المصنف بقوله ان كانت غاية قبل تكلمه المعنى الاول لان الغاية بهذا المعنى قبل التكلم ليس دليلا على الخروج عن حكم المغيا بل المراد المعنى الثاني فالتمثيل بقوله واكملت السمكة الى رأسها مبني على جريان العرف بان لا يأكلوا الرأس منها والا فلا غاية بالمعنى الثاني.

(٤) قوله فهي لمدا الحكم فكذلك الفاء الاولى جزائية والثانية عاطفة والتعقيب معناها ان الحكم بعدم الدخول في المنيا بعد ثبوت انها لمدا الحكم ويجوز ان يكون الجزء هو الثاني والاول جملة اعتراضية والفاء للدلالة على التفرع ومدا الحكم في عرفهم ان يمد الحكم الى موضع الغاية ولا يتناولها واسقاط الحكم ان يتناول الحكم الغاية ولا يتجاوزها.

(٥) قوله نحو اتوا الصيام الى الليل يعني ان الليل لم يكن غاية للصيام قبل التكلم بهذا الكلام لا يتناول صدر الكلام واما الاول فلان كلام الله تعالى قديم لا يتقدمه شئ من الحوادث واما الثاني فلان الصيام امسك عن المفطرات الثلاثة من الاكل والشرب والجماع في النهار فالدليل على عدم الدخول في المنيا هنا عدم تناولها على مقال المصنف رحمه الله تعالى واما على مقال صاحب التحقيق فهو انه لو دخل الليل لوجب الوصال وقد نهى عنه

(٦) قوله نحو الى المرافق في التحقيق ومما لا دليل فيه على احد الامرين فقوله تعالى الى المرافق والى الكمين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكوا بدخولها في الغسل واخذ زفر رحمه الله تعالى وداود بالمتيقن فلم يأخذوها كذا في الكشف فلم يقل بان تناول صدر الكلام دليل على الدخول تحت المغيا كما لم يقل بان عدم تناول الصدر دليل على عدم الدخول.

(٧) قوله وللنفويين في اربعة مناهب في التلويح ان المحققين من النجاة على انها لا يفيد الا انها الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل فهذا التفصيل ليس مبني على التحقيق.

(١) قوله وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة هذا الكلام محتمل المعنيين احدهما ان يراد الدخول وعدم الدخول لخصوصهما لا باعتبار انهما فردان من مطلق الغاية فيكون الاشتراك لفظيا والثاني ان يراد لا بخصوصهما بل باعتبار انهما فردان من مطلق الغاية فيكون الاشتراك معنويا فهنا عين مذهب المحققين من النجاة. (٢) قوله ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها عمل المراد بالمجانسة الجزئية والكلية بان يكون ما بعدها جزء مما قبلها لا المشاركة في الجنس فدخول احدهما في مفهوم الآخران يحمل عليه وهو كما يقال زيد من جنس الانسان ان سبب المشاركة في الجنس بينه وبين سائر افراد الانسان وهو داخل في مفهوم الانسان يحمل عليه بهو هو والا فليس المرافق من اليد من ذلك هف لان اليد اسم كل وهو مجموع

ما هو من الاصابع الى الكتف والمرافق من اجزاء ذلك وان قيل ان المرافق واليد يتشاركان في مفهوم عضو الانسان مثلا قلنا فكذلك الليل والنهار متشاركان في مفهوم الزمان ثبت التجانس بينهما هف (٣) قوله اى معنى ما ذكرنا و اومعنى ما ذكره النحويون في اه فيه نظرا لانهما لو اتحدوا في المعنى وكان الاختلاف في العبارة فقط يلزم التناقض في كلام المصنف رحمه الله تعالى لانه قد صرح بان الغاية في اكلت السمكة حتى رأسها لا يدخل في حكم الغيا والمذهب الرابع حاكم بالدخول فكذا كلام المصنف حاكم بذلك لان معناها واحد فيلزم التناقض بين التصريح وبين هذا الكلام المتحد مع المذهب الرابع.

(٤) قوله من جنس الغيا اطلق المغييا على ما قبل الى وهو الايدي في قولك اغسلوا الايدي الى المرافق وقد يطلق على حكمه وهو الغسل ههنا فان الغاية غاية اهما. (٥) قوله لا يثبت دخولها اى بمعنى ان الاصل فيما لم يذكر في الكلام خروجه عن حكمه فيه وان لم يثبت ذلك بطريق المفهوم عندنا مما لم يتناوله الصدر غير مذكور في الكلام فالاصل خروجه فاذا لم يثبت الدخول بالشك يرجح الخروج بالاصلة فهى وان لم يكن مثبتا لكنها يكون مرجحا ايضا الاصل فيما يتناوله الصدر الدخول فاذا لم يثبت الخروج بالشك يرجح الدخول بالاصلة فلا يرد انه لما لم يثبت الدخول في الاول والخروج في الثاني بالشك كذلك الخروج في الاول والدخول في الثاني لا يثبتان بالشك فن اى ثبوتهما .

(٦) قوله وبعض الشارحين قالوا قال بعض علمائنا ان قوله تعالى الى المرافق غاية الاسقاط فيدخل المرافق في وجوب الغسل ففسره بعض المتأخرين بان المراد بغاية الاسقاط ما يقابل غاية مد الحكم وهى ما يوجب امتداد الحكم الى مدخول الى مع خروجه عنه فغاية الاسقاط ما يوجب امتداده اليه مع تناوله لكن يسقط الحكم عما وراء الغاية ففسره البعض بان المراد غاية الاسقاط المقدر في النص اى وايديكم مسقطين من الاطمين الى المرافق عن الغسل فالاسقاط عن الغسل اذا كان منتها الى المرافق كان المرافق خارجة عنه فلم يدخل في الغسل فلعل البعض الاول من القائلين بان الغاية يدخل في حكم المرافق والبعض الآخر من القائلين بانها غير داخلية في حكم المغييا وانما قلنا بعض علمائنا لان البعض الآخر لم يقولوا بغاية الاسقاط بشيء من المعنيين بل قالوا ان المرافق تدخل في وجوب الغسل للاحتياط على ان الى لا يدل على الدخول والخروج فظهر ان المراد ببعض الشارحين بعض شارحي قول العلماء لا بعض

وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدهما من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغييا والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغييا يناسب هذا الرابع اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون في المذهب الرابع شىء واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغييا معناه ان لفظ المغييا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغييا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين قالوا هى غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اى بعض المتأخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغييا مطلقا لكن الغاية ههنا ليست للغسل بسبل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسم للمجموع لا يكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذى سقط غسله هو البعض الذى يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط.

قوله هى غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم الى اموالكم اى مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول اى عدمه فجعل داخل في الوجوب اخذا بالاحتياط اولان غسل اليد لا يتم بدون تشابك عظمى الذراع والعضد ولانه صار مجمولا وقد ادار النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بياننا له \* وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية للاسقاط ما وراءها الى الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله فاغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل \* والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلية تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور \* وللقاضى الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقييد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها للايجاب والاسقاط لانها ضدان فلا يثبتان الا بصين والنص مع الغاية نص واحد.

المفسرين الذى شرح آية الوضوء لان اطلاق الشارح على المفسر خلاف الاصطلاح. (٧) قوله وذلك لان اليد اشارة الى اعتبار السقوط ههنا لا الى كون الغاية للاسقاط لان قوله لان اليد اى انما يدل على الاول دون الثاني ثم لاحاجة في الدليل الى ان اليد اسم للمجموع بل يكفي ان يقول ان الغاية ليس غاية بغسل المجموع اى. (٨) قوله محال اى محال عادى والا فيمكن ان يغسل المجموع من الطرفين بحيث يكون المرافق غاية للطرفين خارجة عنهما. (٩) قوله يفهم منه لانه غاية يغسل البعض ضرورة فيبقى البعض غير مغسول وهو معنى السقوط. (١٠) قوله يلى الابط اى يتصل بالجانب تحت الكتف في تاج المصادر الولى نزيدك شدة في المذهب الابط بغل.



فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجز محال

لا الآخر عند ابي حنيفة رحمه الله فتجب تسعة وعندهما تدخل الغايقتان فتجب عشرة وعند زفر لا تدخل الغايقتان فتجب ثمانية وتدخل الغاية في الخيار عنده اى باع على انه بالخيار الى عند يدخل الغد في الخيار اى يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما ورائه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعث الى رمضان اى لا اطلب (١) الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما ورائه \*

قوله فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول ببناء على العرف ودلالة الحال لابتداء على امتناع وجود الكل بدون الجز كما ذكره المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدل يمكن اذ اريدت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد النسي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه وما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادى عشر وغير ذلك فان كلامها واحد وليس بجزء ما بين الواحد والعشرة الا يرى انه لو قال على من عشرين الى ثلثين او مابين عشرين الى ثلثين يدخل العشرين في ثلثين مع انها ليست جزءا من التسعة التى بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذى فوقه كالثلثين مثلا وثبوت الكل يستلزم لثبوت الجزء \* لاننا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة على اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبنى على ان المراد الاحاد التى بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتماثل \* ولا ببناء على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيره او الثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه يقع للثانية وهى لا يتصور بدون الاولى فتقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا تقع الا واحدة ويلغوا الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضاييف انما هو بين وصفى الاولى والثانية لا بين ذاتيهما فيقع ما هو ثان لا يوجب يقع ما هو الاول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدغل الآخر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فنكر الغاية لم يحكم الوجوب وعندهما تدخل الغايقتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعكس فلا تكونان غايقتين ما لم تكونا ثابتتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه \* وعند زفر رحمه الله تعالى لا يدخل شئ من الغايقتين عملا بهوجب اللغة وقد ما حاه الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين اى يكون ابن تسع سنين فتحيز زفر رحمه الله تعالى قوله لى ما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأييد فنكر الغاية يكون للاسقاط لا لمحك فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في نحو بعث الى شهر انه متعلق باجالت الثمن وعدل عنه ههنا الى الاطاب الثمن ليكون نفيما فيتحقق التقاؤل اذ ربما يتنازع في كون التأجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفية وهو حاصل بادنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك تباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله وفي الآجال وفي الايمان جمع اجل ويمين والصواب وفي الآجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في آجال اليمين قال الامام السرخسى رحمه الله وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضى التأيد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك.

(١) قوله لانه جزء لما فوقه يعنى ان هذا الاقرار يوجب ثبوت الثمانية اتفاقا وانما الخلاف فيما فوقها فيلزم ثبوت الاول لانه جزء من الثمانية وثبوت الكل بدون الجزء محال ويمكن الجواب من جانب زفر رحمه الله تعالى بانه لو اريد ان الاول الذى هو ابتداء الغاية في هذا الكلام جزء من الثمانية فلانم ذلك فليكن الثمانية من الثانى الى التاسع ولو اريد ان الاول المطلق جزء منها فلا يلزم ثبوت ابتداء الغاية والكلام فيه.

(٢) قوله فتجب تسعة قيل انما يجب التسعة بعد عدم اعتبار الآخر اذ لو كان ما بين الاول والآخر احادا كالتالى الى التاسع كما لو قال من درهم الى عاشر ومهنا الامر ليس كذلك بل ما بينهما متعددت كالدرهمين والثلثة الى التسعة فينبغى ان يكون الواجب خمسة واربعين درهما.

(٣) قوله يتناول ما فوقه لان مطلقه يقتضى التأيد كذا في كشف المنار.

(٤) قوله وكذا في الاجل واليمين صورة الاجل ان يقول اجلت اليمين او الاجرة او المهر الى شهر يدخل الغاية في حكم ليتناول صدر الكلام ايها فلا يخرج بالشك وتناول صدر الكلام لان التأجيل يعم ما هو الى آخر العمر او دونه والمطلق ينصرف الى الكامل من افراده فطلق التأجيل يقتضى التأيد وذكر في التلويح ان الصواب ان يقول وكذا الاجل في العين اذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في اجل اليمين وعندهما لا تدخل الغاية في اجل اليمين ايضا وهو ظاهر الرواية عنه نقله عن شمس الائمة رحمه الله تعالى.

(٥) قوله لما ذكرنا في المرافق وهو ان صدر الكلام اذا تناولها لا يثبت الخروج بالشك.

(٦) قوله لا اطلب الثمن وانما عدل عن التقدير الذى سبق وهو بعث واجلت اليمين لان التأيد والتناول فيه اظهر للنفي.

(١) قوله في الظرف أي ربط الظرف إلى ما قبله وجعله ظرفا ووعاء له أو المعنى للظرفية من حيث هو ظرف أي للظرفية والدلالة عليها واللامعنى لكونه في لذات الظرف.  
 (٢) قوله والفرق ثابت بين إثباته واضماره هذا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في الظروف الزمان وأما عندنا فالظاهر والاضمار سواء كذا في كشف المنار في التحقيق إذا قال أنت طالق غدا أو في غدا قال أبو يوسف ومحمد رحمه الله تعالى ما سوا حتى لو نوى آخر النهار فيما لا يصدق قضاء وإنما يصدق ديانة وأما عند أبي حنيفة رحمه الله فإذا نوى آخر النهار في الأول لا يصدق قضاء بل ديانة وفي الآخر يصدق قضاء وديانة فلهما أنه لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وفي يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار فكذا بين قوله أنت طالق غدا وقوله في غدا وله أن الظرف إذا اتصل به الفعل وبغيره واسطة تقتضي استيعابا أن يمكن وإذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء من هذه العلامة حافظا للمادة والدين قدس سره والله تعالى ذكر نصرته الرسل والمؤمنين في الدنيا مقرونة بحرف في ونصرتهم في الآخرة غير مقرونة به في قوله عز اسمه أن النصررسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد ولأن نصرته تعالى إياهم في الآخرة مستوعبة لجميع الأوقات دائمة لا لها مدار جزاء فاما نصرته إياهم في الدنيا فتدقيقه في بعض الأوقات دون البعض لا لها مدار ابتلاء. (٣) قوله نحو صمت هذه السنة قبل هذا ليس من المنعول فيه بتقدير في كما بعد دخالت لانه جيء به لتعام معنى الفعل والظرف انما هو بعد تمامه فيكون مفعولا به أي امسكت هذه السنة عن المنظر في النهار ولو قصد تقديره في لا يثبت الكل كما إذا قيل بالفارسية روزه داشتم این سال ایست الكل ولو قيل روزه داشتم این سال بتقدير در دین سال لا يثبت الكل. (٤) قوله فلهذا في أنت طالق غدا الغدا أصله غدو كيودم اصلها يدي دمو وهو اسم لمجموع يوم بعد يوم التكلم به وليس بمعنى الغدوة وهي وقت الفجر في كثير اللغات غدو يفتح عينه وسكون دال فردا غدوة بامداد فليس الوقوع في أول النهار بناء على أنه بمعنى الغدوة

بل لانه اذا ذكر اسم الكل يراد به المجموع فانه هو الحقيقة وارادة البعض مجاز اذا وجد صارف عن ذلك كلفظ في فهمي يدل على ان مدخولها محبط بالفعل فلا بد ان يتقدم بعض اجزائه على الفعل فليس الوقوع في ذلك البعض.  
 (٥) قوله ان نوى آخر النهار يصح اي يصدق قضاء ومفهوم الكل يدل على انه لا يصح هذه النية في غدا اول يصدق قضاء.

(٦) قوله تطلق في الحال لان وقوع الطلاق لا يتأخر عن الايجاب بدون الاضافة الى الزمان المتأخر ولم يوجد الاضافة ههنا لان الدار من الاعيان ولا تعلق بالزمان ليكون في تقدير أنت طالق في وقت الدار فيكون الطلاق واقعا في الدار وفي شرح البرجندی اذا وقع الطلاق في مكان وقع في الاماكن كلها فلا تخصيص بذلك التقييد.

(٧) قوله الا ان نوى في دخولك في شرح البرجندی فيكون تعليقا وهو محتمل كلامه لانه ذكر المحل وارادة الفعل المحال فيه كذا في كشف البرجندی.

(٨) قوله نحو أنت طالق في دخولك الدار في التحقيق ان الدخول لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون الطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى قيل ان الشغل لا يستدعي البقاء فليكن اشتغال شيء بشي في زمان حدوئهما على ان يزولا مع الاشتغال بعد ان الحدوث ثم قيل ان الظرفية قد يكون تحقيقا نحو زيد في الدار وقد يكون تقديرا نحو سمي في الحاجة كذا في كشف المنار فلم لا يجوز ان يكون هذا من باب سمي في الحاجة على معنى لدخولك الدار كما ان معنى في الحاجة للحاجة وايضا بتقدير الوقت قبل المصادر شائع ذائع فيكون ظرف زمان من غير حاجة الى الاستعارة أي في وقت دخولك الدار.

في للظرف والظرف ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضى الكل بخلاف

صمت في هذه السنة فلهذا في أنت طالق غدا يقع في اول النهار ليكون واقعا في جميع الغد وفي الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال أنت طالق في الدار تطلق في الحال الآن ينوي في دخولك الدار فتعلق به وقد تستعار للمقارنة ان لم تصلح ظرفا نحو أنت طالق في دخولك الدار فتصير به معنى الشرط فلا يقع بان أنت طالق في مشية الله ويقع في علم الله

قوله في للظرف بان يشتمل المجرور ما قبلها اشتمالا كما نيا اوزمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في الدار ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة وتشبيها مثل زيد في نعمة الدار في يدك ونحو ذلك قوله صمت هذه السنة يقتضى الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه الابدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في أنت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي أنت طالق في غدا يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينوش شيئا كل الجزء الاول والى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف في هذا ما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله تعالى انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهم اسواء وكذا غدا او في غدا يكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله فوله تطلق في الحال ان الممكن لا يصلح مخصصا للطلاق لا متناع ان يقع في مكان دون مكان فاذ لم يصح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا ان يراد أنت طالق في دخولك الدار بمعنى المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة أنت طالق في دخولك الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع او على استعارة في المقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنته الشيء بالشيء يقتضى وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا في قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للأجنبية أنت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف لو قال أنت طالق ان تزوجتك قوله فلا يقع تغريم على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور ربها مما يصح تعليقا للطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون أنت

توضيح ٢٨

(٩) قوله فتصير بمعنى الشرط حيث يتعلق بوجود الطلاق بوجود الدخول كما يتعلق بوجود الجزاء بوجود الشرط لان قران الشيء بالشيء يقتضى وجوده معه فكان من ضرورته ذلك التعلق في التحقيق انه اذا استعمل للمقارنة لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده وايضا فيه وعند البعض يكون مستعارة لمعنى الشرط لمناسبة بينهما لان كلا من المظروف والمشروط متعلق بالظرف والشرط ولا يتحلل بين الظرف والمظروف زمان كما في الشرط والمشروط فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ولكن الاول اصح فانه لو قال لا جنسية أنت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارة للشرط لطلقت كما لو قال أنت طالق ان دخلت الدار انتهى كلامه ولكن ماذا كفي كشف المنار من قوله لو قال مع دخولك الدار تعاقب الطلاق بدخول الدار ووقع بعده لان قران الطلاق بالشيء يعتمد وجود ذلك الشيء فلهذا تأخر وقوع الطلاق عن دخول الدار يدل على وقوع الطلاق في قوله أنت طالق مع نكاحك فكذا في قوله في نكاحك. (١٠) قوله فلا يقع اه لان المشية كالشرط والشرط اذا لم يكن معلوم الوجود لا يحكم بوجود الجزاء فكذا لا يحكم بوقوع الطلاق بعدم العلم بمشية الله تعالى (١١) قوله ووقع في علم الله تعالى أي في قوله أنت طالق في علم الله تعالى الاعم بوجود ما يتبع به الطلاق فان علم الله بجميع الامور الممكنة والمتنوعة معلوم قطعا قيل ان المراد علم الله تعالى بوقوع الطلاق بهذا الايجاب الذي هو قوله أنت طالق في علم الله وهذا المراد متوقف على تحقق وقوع الطلاق المذكور اذ لو لم يكن الشئ واقعا لا يصح ان يقول انه وقوعه معلوم كما في التلويع اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تعالى ولكن التحقيق المذكور منتف فكذلك ما يتوقف عليه فالشرط ههنا معلوم العدم فينبغي ان لا يقع الطلاق وانما فان التحقيق المذكور منتف لانه معلق بعلم الله الذي ثبت توقيفه عليه ومتوقف عليه فيكون متوقفا على نفسه والمتوقف على نفسه محال.

لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والتمتععات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله.

(١) قوله لانه يراد به المعلوم كما يقال هذا علم ابى حنيفة رحمه الله تعالى اى معلومه فيثبت لا ضرورة في ان يجعل في معنى المقارنة والشرط او الدامى الى ذلك دخولها على الفعل وهو غير صالح للظرفية كما في التحقيق فيراد بها الظرفية اى انت طالق طلاقا ثابتا في معلوم الله تعالى من الزمان والمكان في كشف النار فان قيل لوقال في قدرة الله تعالى لم تطلق والقدرة يستعمل بمعنى المقدور فان من يستعظم شيئا يقول هذا قدرة الله تعالى قلنا المراد به اثر قدرة الله الا انه اقام المضاف اليه مقام المضاف ومثله لا يتحقق في العلم فنقول كما ان جعل المصدر بمعنى اسم المفعول في علم الله مصحح للظرفية مانع عن الاستعارة بمعنى المقارنة والشرط كذلك تقدير المضاف في قدرة الله تعالى فقوله انت طالق في قدرة الله تعالى فيمكن بمعنى في اثر قدرة الله تعالى من الزمان او المكان فينبى ان يقع الطلاق في القدرة ايضا هـ.

طالق في مشية الله تعليقا بمنزلة انت طالق انشاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اى هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والظاهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله\* اجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشية والارادة\* فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدم مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانها على حذف المضاف اى اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة\* وفيه نظر اذ لا تر جيع لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول\* ولو سلم فقولنا هو في آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدرات\* واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعالى تعليقا قول ابى يوسف وعند محمد رحمه الله هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعداً لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون يميناً على تقدير التعليق لاعلى تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل انشاء الله تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير\* وفي شرح الطحاوى انه لو قال ان لم يشأ الله او ماشاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة انشاء الله وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيئته مثل انشاء الجن وهما نكته وهى ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضى وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلو جوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلو جوب المعلق عليه\* والجواب اننا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلانسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة انشاء الله وان لم يشأ الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعنى عدم مشية الله الواحدة اذ لو شاء الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة انشاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شئ اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح يبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت مشية الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشية الله\* وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين انشاء الله وان لم يشأ الله في اليوم فان طالق ثلاثا مضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم في اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل\* وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لان طاق بهن اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلفت الجواب لا اختلاف وضع المسئلتين ففي مسئلة المنتقى عقلت الثلاث بعدم مشية الله تعالى للتطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لا وقعها الزوج وفي مسئلة النوازل عقلت التطليقتان بعدم مشية الله اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صبغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله بتأخير الشرط على معنى ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلاث مقدم الشرط كما في المقيد فيصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين.

(٣) قوله لان مشية الله تعالى الخ يريد ان الشرط امر معدوم على خطر الوجود فالمشية المتعلقة بهذا الطلاق امر يحتمل الوجود والعدم فيجوز ان يكون شرطا بخلاف العلم المتعلق بهذا الطلاق فانه من الله تعالى موجود قطعا فلا يصلح شرطا وقد مرما فيه (٣) قوله فانه متعلق بجميع الممكنات والتمتععات يعنى ان الله تعالى يعلم جميعها على ما هي عليه من الاحوال لاعلى ما ليست هي عليه فلا يعلم المعدوم بانه موجود او متصف بما هو من عوارض الوجود ولا يعلم المتعنى بانه ممكن او متصف بلوازم الامكان ثم من المسائل التي لا يحتمل في على حقيقة ما اذا قال فلان على عشرة دراهم في عشرة يلزمه عشرة لان العدد لا يصلح طرفا فيكون لغوا اما اذا نوى معنى مع او او العطف فيصدق وكذلك ما اذا قال انت طالق واحدة في واحدة يقع واحدة وان نوى معنى معيقان سواء كانت موطوءة او غير موطوءة وان نوى الواو يقعان في الموطوءة في غيرها يقع واحدة كل ذلك في كشف النار فقوله ان العدد لا يصلح طرفا يعنى ان العدد المميز لشيء اذا ذكر تانيا مميزا بذلك الشيء لا يكون طرفا الاول بمنزلة ما اذا قال له على درهم في درهم والا فالعدد المميز بالزمان كعشرة ايام او بمكان كعشرة بيوت فليس الاظرفا.

اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع

واحدة وقبل للمتقديم فتقع واحدة ان قال لها اى لغير المدخول بها انت طالق واحدة

قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المنكور اولا فلم يبق عملا للآخر وثنتان لو قال قبلها

اى تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق

المنكور اولا واقع في الحال والذى وصف بانها قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا

في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فتقعان معا وبعد على العكس

اى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بينا في قوله

قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا في قوله قبل

واحدة وعند للحضرة فقوله لفلان عندي الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم.

قوله اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به

مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهى كلمات الشرط او رديفها

من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبط الادوات الشرط في سلك واحد لتعلق

مباحث بعضها بالبعض قوله قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير

عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هى المتصفة

بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النجوى والا فالجماعة الظرفية اعنى

قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه

تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما

كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من

ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد

فيثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول

بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان في مثل له على درهم قبل درهم

او بعد درهم او قبله درهم او بعد درهم اذا الدرهم بعد الدرهم يجب ديننا قوله عندي

(١) قوله اسماء الظروف

قالوا وهى اربعة مع وقبل وبعد وعند ولعل المراد ان ماجرى العادة بالبحث عنه اربعة والا فهى في الزمان والمكان اكثر من ان يحصى يردان يوم سماجرى عادتهم بالبحث عنه قالوا ان كان مقارنا مع فعل ممتد فللتباعد وان كان مقارنا مع فعل غير ممتد فلوقت المطاق فلاحصر.

(٢) قوله

مع للمقارنة لا يبعد ان يكون اصل مع معان بمعنى مكان فحذف منه الآخر مع كونه حرفا صحيحا فحذف الالف ايضا لكونه اولي بالحذف لكونه حرف علة فلو لم يحذف يرد المثل السائر صلت على الاسد وبلت عن انقذ فاصل معنى قولنا مع ذلك هذا في مكان ذلك وهذا يستلزم المقارنة بينهما فارىد بذلك فقولنا معه اى يقارنه اما في المكان او في الزمان هذا من نتائج فكرى.

(٣) قوله فيقع ثنتان

في كشف المنار لان مع للقران فيتوقف الاولى على الثانية تحقيقا لمراده قيل عليه ان قوله مع واحدة قد ذكر بعد قوله انت طالق واحدة وليس مغير المصدر فلا يتوقف المصدر على الاخير فاذا وقع الواحدة باول الكلام لم يبق عملا للطلاق ثانيا فلا يقع الثانية باخر الكلام وكذا الكلام في قوله قبلها واحدة وقوله بعد واحدة.

(٤) قوله فتقع واحدة لا يقال ان قبل للتقدم

وهو لا يتصور الا بوجود المتأخر فيتوقف الاولى على الثانية تحقيقا لمرادنا نقول ان القبلية لا يقتضى وجود ما بعد الموصوف بها على ان المراد وجود شىء من ان يتقدمه غيره او يقارنه الا ترى الى قوله تعالى من قبل ان يطمس وجوهها على اديبارها فصح الايمان قبل الطمس ولا يتوقف على وجوده بعده.

(٥) قوله وعند للحضرة في الصراح حضرت

تزدبكي في كشف المنار اذا قال للموطوءة انت طالق كل يوم ولم يمكن له نية طلق واحدة عندنا خلافا لفر رحمة الله تعالى ولو قال عند كل يوم او في كل يوم تطلق في كل يوم واحدة حتى تطلق ثلاثا لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف يكون الكل ظرفا واحدا فلا يثبت الا واحد وان تكررت الامام واذا كررت بتفرد كل يوم لكونه ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا تحقق طلاق في كل يوم.

(١) قوله كلمات الشرط هذا اولى مما وقع في المختصر الحسامى والمنار من حروف الشرط فان الكلمة تطلق على كل من الانواع الثلاثة فيصح الاطلاق على حرف الشرط كان وعلى اسم الشرط كمتى واما الحروف فانما يطلق على ما يقابل الاسم والفعل فاطلاقه على اسم الشرط مبنى على التجوز لان استعماله في الشرط يتضمن معنى الحرف وهو ان ثم الشرط جاء بمعنيين تعليق شيء بشيء وما علق به الشرء كذا في كثر اللغات والصراح فاضافة الكلمات الى الشرط لانها لتعليق داخلية على المعلق عليه ثم ايراد اسماء الظروف وكلمات الشرط في فصل المقود لبيان الحروف لمناسبتها ايها في اتهما ادوات لارتباط بين الامرين .

(٢) قوله ان للشرط فقط اى لا يستعمل لغير الشرط اصلا لا قصدا ولا ضمنا كما اذا يستعمل للشرط قصدا وفى ضمن الطرف .

(٣) قوله على خطر الوجود الحظر ما يتراهن عليه كالسبق في السابق والاهتزاز كذا في كثر والصراح فعلى الاول يعكفون من اضافة المشبه به الى المشبه كاجين الماء اى على وجود كالحظر فيحتمل ان لا يتحقق وعلى الثانى فاهتزاز هيئة الوجودية اضطرارية وعدم تفرره فى ان يتحقق ولا يتحقق (٤) قوله عند الموت اى موت ايها كان فكل منهما يتحقق الشرط اذ لا يتصور ان يقع الطلاق قبيل موتها بساعة لطيفة لا يسع الاحرفا من قوله انت طالق فوجد الشرط فيقع الطلاق المعلق بذلك الشرط وثمرته حرمان الزوج عن الميراث وايضا الشرط موجود عند موت الرجل اذ لا يقدر عليه عند موته فان مات هل يصير فارا بذلك الطلاق اولا قلنا نعم اذا وجد شرط الفرار وهو ان يكون الطلاق بغير رضاها ويكون موت الزوج فى العدة بان يكون بعد الدخول بها كما اذا علق الطلقات الثالث بمرضه فرض فوات وهي فى العدة ترث وكما اذا آلى وهو صحيح ثم بانت بالايلاء وهو مريض فانها ترث كذا فى شرح البرجندى وفى كشف المنار وان ماتت المرأة تطلق قبيل موتها وفى النوادر لا يطلق بموتها لان اليأس انما يحصل بموتها لان قبيل موتها يتصور التطبيق من الزوج والصحيح ان موتها كموتها لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقي من الحيوة ما لا يسع التكلم بالطلاق ثم ذكر ان المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط حكما لا حقيقة فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة الارسال من زمان بيع ذلك فيقع المعلق فى النقطة الاخيرة من الحيوة وان لم يكن فيها الارسال كما ان الطلاق او العتاق المعلق بالشرط حالى الصحة وكما ان العقل يقع بعد الجنون عند وجود الشرط ولا يوجد منه ارسال الطلاق والعتاق فى هذه الحالة

(٤) قوله واذا عند الكوفيين اه فى كشف المنار واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء الظاهر ان المساواة بحسب الكيف فيستعمل فيهما على انه حقيقة فيهما وبحسب الكم فليس الاستعمال فى احدهما اكثر وفى الآخر اقل واذا جوزى بها يسقط الوقت عنها ويصير كأنها حرف شرط وهو قول ابو حنيفة رحمه الله تعالى فالخلاف بينهم وبين البصريين على ما اى مذهبهم من وجهين احدهما انه مشترك بينهما حقيقة فيهما عند الكوفية ومجاز فى الشرط عند البصرية والثانى انه اذا

كلمات الشرط ان للشرط فقط فتدخل فى امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك

فانتهى طلق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع فى آخر الحيوة واذا عند

الكوفيين بجئ للظرف وللشرط.

قوله كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة فى حمل كلام المصنف عليه قوله ان للشرط اى لتعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة اخرى فقط اى من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما فى اذا ومتى فيدخل فى امر على خطر الوجود اى متردد بين ان يكون وبين ان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الاعلى تنزىلها مفردة المشكوك لكنة قوله فيقع فى آخر الحيوة اى حيدة الزوج او الزوجة لانها ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم تدخل بها فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار \* فان قيل هو فى الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالمفوض لدى الشرط \* قلنا هو امر حكيم فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطبيق ويكتفى بوجود ذلك عند التطبيق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق \* فان قيل ينبغى ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطبيق ممكن ما لم تمت والهجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع \* قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك قوله واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعى الوجود كقوله \* واذا تكون كريمة ادعى لها \* واذا يحاس الحيس يدعى جنذب \* الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون مادخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله فى امر على خطر الوجود كقوله \* واستغن ما اغناك ربك بالغنى \* واذا تصبك خصاصة فتجهل \* اى ان تصبك فقر ومسكنة فاطهر الغنى من نفسك بالتزبين وتكليف الجميل اوكل الجميل وهو الشحم المناب تعففا قال الشاعر \* قد كنت قد مامثر يامتمولا \* متجملا متعففا متدينا \* فالآن صرت وقد عدت تمولى \* متجملا متعففا متدينا \* اى كنت ذات ثروة وعفة وديانة فصرت الآن آكل شحم منداب وشارب عفاة اى بقية ما فى الصرع من اللبن وذادين \* نحو

نحو

استعمل فى الشرط فليس فيه الظرفية عندهم خلافا للبصرية فى التحقيق كلمة اذا مشترك بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت فى الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان وعند البصريين هى موضوعة للوقت ويستعمل فى الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واية ذهب ابو يوسف ومحمد رحمه الله تعالى فاذا قال لزوجته اذا لم اطلقك فانت طالق ولم ينو شيئا لا يقع الطلاق عنده حتى يموت احدهما كما فى قوله ان اطلقك فانت طالق وعندهما يقع عند الفراغ من اليمين كما فى قوله متى لم اطلقك فانت طالق فلما اذا نوى فعلى مانوى بالاتفاق.

نحو وإذا يحاس الحيس يدعى جنذب ونحو وإذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجىء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر كائن

أو منتظر لامحالة.

(١) قوله نحو وإذا يحاسه ذكر البيتين في التلويح هكذا.  
وإذا يكون كريمة ادعى لها .  
وإذا يحاس الحيس يدعى لها جنذب .  
واستغن ماغناك ربك بالغنى .  
وإذا لقيتك خصاصة فتجمل .

فرفع المضارع في مصراع بيت الاول مع عدم الفاء الجزائية دليل الظرف والجزم مع وجودها في آخر مصراعي الثاني دليل الشرط في الصراح حس طعام ازحرما وروغ وماست وساختن آن طعام في الهذب الدعوت مهماني الجنذب مالح خورد ولعله ههنا اسم رجل يعني اذا يوجد حادثة كريمة ادعى لان ادفعها واذا يتخذ الطعام من التمر والدهن والاقطر يدعى جنذب اياً كل في تاج المصادر الاستغناء في نياز شدن ويعدى بمن الغنى بالكسر توانگر شدن وفي الصراح خصاصة درويشى والتجمل اما بالجيم او الحاء المهمة او المعجمة في كثر اللغات تجمل نگو حالى نمودن وبه كدachte خوردن تحمل بار برداشتن تحمل زبونی نمودن اي استغن عن غيرك مادام الله بالغنى فالاغناء قد يكون بالغنى والتمول وقد يكون بالفناء فللتقيد فائدة واذا تصبك فقر ومسكنة فتجمل بالاوصاف الجميلة والحاصل الجزيلة من الصبر والقناعة وطاعة الله تعالى والرسول بالتجنب عن النهب والغصب والسرقة وقطع الطريق واكل الربوا وسائر المحرمات او فكل شحك المذاب لغاية الرياضة في السعي لنفتك ونفقة عيالك او فتجمل بالصبر في المشقة او فتجمل وتواضع عند الله واسأل حاجتك ممن يغنيك عن غيره.

(٢) قوله بلا سقوط معنى الظرف في التحقيق لانها في الاصل للوقت كسائر ظروف الزمان واستعماله في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت كمتى بل هو اولي لان المجازاة في متى الزم منها من اذا وجه الفرق لا في حنيفة رحمه الله تعالى ان اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر الكائن والمنتظر الذي لا ريب فيه عادة او شرعا فلا يبقى عند ارادة معنى الشرط اذ هو يقتضى الدخول على الامر المتردد واما متى فلا يستعمل في الامور الكائنة لامحالة باستعمالها في الشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت.

(٣) قوله لا محالة في كثر اللغات محال مكر وحيلت اي منتظر واقع البتة وليس فيه حيلة يدفع بها .

وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا حينئذ ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيله بمنزلة المقطوع لنكته وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجأة المكروه \* وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد يستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالاً من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت \* وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروج وجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجرموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيتك اذا احمر البسر بمنزلة آتيتك الوقت الذي يجرم فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غد اخرج غد الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جمالتيها بما بين جملتي ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض \* لا يقال ففي استعمالها في الشرط من غير اعتبار سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز \* لاننا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون الجملة بمضمون جملة بمنزلة المبدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني اوكل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ماوضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولاننا في ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله ودخوله اي دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريمة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لامحالة اي امر يقطع بتحقيقه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذ القوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون .

ومتى للظرف خاصة فيقع بآدنى سكوت فى متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم تطلق فيه وان قال اذا اى ان قال اذالم اطلقك فانت طالق فعندهما كمتى اى كقولهم متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بآدنى سكوت كما فى اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اى لو قال لها طلقى نفسك اذ اشئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقى نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى حملا كلمة اذا على كلمة متى فى قوله اذالم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق فى قوله طلقى نفسك اذا شئت وعند ابى حنيفة رحمه الله كان اى قوله اذالم اطلقك انت طالق عند ابى حنيفة رحمه الله كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك فى مسئلتنا فى الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك وثمره فى انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اى لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففى قوله اذالم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع فى الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك فى الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمره اى فى طلقى نفسك اذا شئت لاشك ان الطلاق تعلق فى الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك ان فى الحال متعلق فلا ينقطع بالشك .

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

(١) قوله ومتى للظرف خاصة انما يستعمل فى الظرف لاقى الشرط وانما يراد معنى الشرط تبعا للظرف فيكون ممتازا عن اذا عند الكوفية لانه اذا كان مشتركا عندهم بين الظرف والشرط يكون مستعملا فى الشرط ايضا قصدا وكذا عند البصرية لانه مستعمل عندهم فى الشرط قصدا وان كان بطريق المجاز .

(٢) قوله بآدنى سكوت لعل المراد اذنى سكوت فى وقت يسع لفظ التعليق لان الاقل من ذلك لا يتصور فيه التعليق فلا ينعقد فى حقه اليمين لان شرط صحة الخلف تصور البر .

(٣) قوله بخلاف طلقى نفسك ان شئت اعلم ان تفويض الطلاق بتقيد بالمجلس الذى علمت فيه بالتفويض ففى لم يوجد صارف عن ذلك ابقى على الاصل ففى قوله طلقى نفسك ان شئت يتقيد بالمجلس بعدم الصارف واما قوله اذ اشئت فهو صارف لان اذا بمعنى الوقت اى وقت شئت فيكون نكرة موصوفة فتعم فها الخيار فى اى وقت شئت واما اذا قال انت طالق اذا لم اطلقك فهو محمول على الشرط وقد مر انه اذا اريد الشرط يسقط معنى الظرف عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى فليس هناك نكرة موصوفة يفيد العموم لكن بقى ههنا شىء وهو انه لم لا يجوز ان يحمل اذا فى الموضعين على الشرط او على الوقت فاعتبار الوقت فى الاول والشرط فى الثانى ترجيح من غير مرجح .

(٤) قوله والفرق انه لما جاء به قد يعارض بالمثل بانه لما جاء بكلا المعنيين وقع الشك فى مسألة المشية فى وقوع الطلاق بالمشية فى غير مجلس علمها كما يقتضيه معنى متى فلا يقع بالشك ووقع الشك فى مسئلتنا فى انقطاع تعلق الطلاق بعدم التطبيق بان لم يقع الطلاق فى اول الزمان بعد الفراغ عن التكلم بقوله اذالم اطلقك انت طالق كما يقتضيه معنى ان فلا ينقطع بالشك فلا يثبت معنى ان .

(٥) قوله لاشك ان الطلاق تعلقه قيل لو اراد ان الطلاق تعلق فى الحال بالمشية فى المجلس والمشية فى غيره فهو اول الكلام ولو اراد انه تعلق بالمشية فى المجلس فالحمل على معنى ان لا ينقطع هذا التعليق .

(١) قوله وكيف سؤال عن الحال فاذا قيل كيف زيد كان معناه اصحح اوسقيم ونحو ذلك فلذلك يجاب بانه صحیح كقول الشاعر: قالى كيف انت قلت عليه صهر دائم وحزن طويل . وقد يفسر بماذا حاله فيجاب بانها الصحة كما في المصراع الاخير من البيت فيرفع على الاول بالخبرية وعلى الثانى بالابتداء واذا قيل كيف تضرب زيد يجوز ان يكون سؤالاً عن حال زيد او حال المخاطب او حال الضرب فعلى الاولين معناه اقاماً او قاعداً ونحو ذلك او على الاخيراً شديداً ام خفيفاً ونحو ذلك مما هو من صفات الضرب فيكون منصوباً على الحال اوصفة المصدر فقد ظهر ان كيف يتضمن معنى حرف الاستفهام كاي فبنى على الفتح للفتحة ثم ان كيف ليس من كلمات الشرط الامع ما نحو كيفما تصنع اصنع

٢٢٣

ولذلك لم يذكره الشيخ الامام حسام الدين في مختصره لكن لما كان مازائدة لم يتعرض الابعى كيف فهو عند عدم ما يتضمن حرف الاستفهام ومهما يتضمن حرف الشرط .

(٢) قوله اي السؤال عن الحال والاولى ان يقال لفظ كيف كما قال فيما يبطل كلمة كيف فحينئذ يوافق قوله المراد بالاستقامة هو ان يصح تعليق الكيفية او حيث يدل على ان الاستقامة مضافة الى الذكر والتعليل دون السؤال عن الحال وبعد ما رجع الضمير الى الحال لسؤال ينبغى ان يعود الضمير في بطلت الى المسئلة بمعنى السؤال فكل من المسئلتين من قوله انت حرة كيف شئت وقوله انت طالق كيف شئت يبطل فيه السؤال الا ان الثانى يصح فيه كلمة كيف بخلاف الاول فعلى تقدير ان يرجع الضمير الى السؤال يكونان مثالين للبطلان وعلى تقدير ان يرجع الى لفظ كيف يكون الاول للبطلان والثانى للاستقامة .

وكيف لسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأى الكوفيين وعلى ما هو القياس بقاء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التى يبحث عنها في هذا المقام من غير ان تكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال خاصة لكن لاخفاء في انها لم تتبع في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضاً الى مشيقتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعياً تريد ان ام باينا على قصد السؤال بل صارت مجازاً والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئت من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسماً للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى فلان كيف يصنع اي الى حال صنعته وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوباً بنزع الخافض قوله واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون مهلقاً ومنجزاً على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقاً او مقيداً بما يأتى من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسئلة انت حرة كيف شئت انه يعتقد عند ابي حنيفة رحمه الله ولا مشية له وعندهما لا يعتقد ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بمصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة رحمه الله قوله وتطلق في انت طالق كيف شئت اي يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانته فلا مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغوا التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان يجعلها باينة او ثلاثاً وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعياً فيصير باينا بمضى العدة وقد يكون واحداً فيصير ثلاثاً بضم الاثنين اليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة صار التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقى نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقى وكيف يفيد تفويض الاوصاف

(٣) قوله وبطل كيف شئت في كشف المنار ان هذا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه واما عندهما فالشية اليه في الجاس فلا يمتنع ما لم يشأ كقوله ان شئت .

(٤) قوله ليست للسؤال فيه نظر يجوز ان يكون في تقدير كيف شئت فليكن كذلك اي ارجعياً شئت او بايناً فيكون كلاماً مستقلاً لا متعلقاً بما قبله كاستمات متعلقات الفعل وهذا ليس ضرورياً .

(٥) قوله وهو ان يصح تعلق الكيفية وذلك بان يكون المصدر احوال متباينة وصفات متخالفة لان السؤال عن الاحوال كما هو الاصل او عموم الاحوال كما هو المجاز لا يكون بدون تباين الاحوال وتعدددها .

(٦) قوله اما العتق فلا كيفية له قيل قد يكون للعتق احوال وكيفيات ككونه واقفاً بالفعل او اومضافاً الى الزمان المتأخر وكونه مطلقاً او معلقاً بشرط وكونه بمال او بغير مال والجواب ان كيف شئت للتخيير بين الاحوال وانما يكون التخيير بين الاحوال اذا كان كل مشتتل على مصلحة اخرى فيكون كل ان صالح من وجه والاحوال المذكورة في العتق ليست كذلك فان الواقع في الحال اصلح مطلقاً من المضاف والمعلق وكذلك ما هو بغير مال اصلح مما هو بمال واما الطلاق الرجعي والبائن في كل مصالحة اخرى فكثيراً ما لا يريد الرجوع والبائن اصلح لها وكثيراً ما يريد الرجوع اصلح لها حينئذ وايضاً معتدة البائن تحب الزينة ومعتدة الرجعي تترين وبعض النساء تحب الزينة والبعض يبغض وورد ذلك

بان العبد كثير اما يكون عليه حقوق متأخرة الى عتقه لا يطالب بها قبله كما اذا اقر بدين فاذا اعتق في الحال يكون مطالباً بالدين في ذلك الزمان وهو لا يريد عدم القدرة على الاداء ولو اعتق في الزمان المتأخر لا يكرهه لانه يكسب المال الى ذلك الزمان فقد يكون العتق المضاف اصلح من الواقع في الحال وايضاً قبل العتق تقضه على المولى وبعده يسقط عنه وقد يعجز العبد عن الكسب في زمان فتأخر العتق عن هذا الزمان خير له .

بان العبد كثير اما يكون عليه حقوق متأخرة الى عتقه لا يطالب بها قبله كما اذا اقر بدين فاذا اعتق في الحال يكون مطالباً بالدين في ذلك الزمان وهو لا يريد عدم القدرة على الاداء ولو اعتق في الزمان المتأخر لا يكرهه لانه يكسب المال الى ذلك الزمان فقد يكون العتق المضاف اصلح من الواقع في الحال وايضاً قبل العتق تقضه على المولى وبعده يسقط عنه وقد يعجز العبد عن الكسب في زمان فتأخر العتق عن هذا الزمان خير له .

بان العبد كثير اما يكون عليه حقوق متأخرة الى عتقه لا يطالب بها قبله كما اذا اقر بدين فاذا اعتق في الحال يكون مطالباً بالدين في ذلك الزمان وهو لا يريد عدم القدرة على الاداء ولو اعتق في الزمان المتأخر لا يكرهه لانه يكسب المال الى ذلك الزمان فقد يكون العتق المضاف اصلح من الواقع في الحال وايضاً قبل العتق تقضه على المولى وبعده يسقط عنه وقد يعجز العبد عن الكسب في زمان فتأخر العتق عن هذا الزمان خير له .



(١) قوله اي كونه رجعيا او باينا خفيفة او غليظة ذكر اول عديم على اعتبار الطلاق وانت ثانيا على اعتبار الطلقة . (٢) قوله ان لم ينزل الزوج صورة عدم نيته ان يكون خالي الذهن عن معنى كيف شئت وهو ان يكون الطلاق واقعا وعلى انه كيفية شاءتها وان يكون غير قصد لخصوص الرجعي او البائن وانما قلنا ان يكون خالي الذهن اه لانه لو كان قاصدا الى ان يكون الطلاق واقعا الى ما شاءت من الكيفيات يكون ناويا ما نوت المرأة فلا يصح نية النية فهذا يخالف ما وقع في كشف المنار انها اذا كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو آخر كلامه وان دخل بها وقعت رجعية في الحال ثم المشية اليها في صفة البيوتة او جعل الواقع ثلثا ان نوى الزوج فجعل التفويض اليها في الكيفية مشروطا بنية الزوج وجعل المصنف رحمه الله تعالى عليه مشروطا بعدم نيته ولو قيل ان من شرط النية اراد بها قصد الى معنى كيف شئت حتى يحكون ناويا ما نوت على الاحتمال ومن شرط عدم النية اراد عدم نيته لخصوص الرجعي او البائن بعد ان نوى ما نوت فلا تناقض بينهما قلنا اذا نوى ما نوت لا يتصور منه لخصوص احدهما فلا حاجة الى اشتراط عدم تلك النية فان اشتراط عدم شيء انما هو عند

امكان وجوده وايضا اذا لوحظ ههنا ان يحكون الزوج ناويا ما نوت اياها كان واريد بعدم النية عدم نية لخصوص الرجعي او البائن فقوله وان نوى اه معناه ان نوى لخصوص احدهما مع نيته اي ما نوت فيلزم اجتماع النيتين المتخالفتين ههنا وايضا حينئذ لا يستقيم قوله والا فرجعية بل الحكم عند الاختلاف ينبغي ان يكون ثبوت ما نوت لان بعد تساقط النيتين المتعارضتين تبقى نية الزوج ما نوت بلا معارض فثبت .

(٣) قوله بمشيتها في المجلس في كشف المنار وقال لا تقبل الاشارة مخالفة ووصفه بمنزلة اصله فيتملى الاصل بتعلقه فلا يقع شيء مالم تشاء في المجلس . (٤) قوله اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق وغيرهما من التصرفات الشرعية فعد الطلاق مما لا يكون محسوسا مبنى على ان المراد بالمحسوس المبصر او المراد بالطلاق وقوع الطلاق لا لفظ والا فالفاظ مسموعات مدركات بحاسة السامعة .

(٥) قوله فحاله واصله سواء اي في التعلق بالمشية وهو الظاهر اذ المعنى في الوجود اي لا وجود للاصل قبل وجود المال او المعنى في اعتبار الاصل والفرعية . (٦) قوله ههنا مبنى اه هذه العبارة يحتمل المعنيين احدهما ان الحكم بمساواة اصل ما لا يقبل الاشارة ووصفه متوقف على امتناع قيام العرض بالعرض والثاني ان الحكم بالمساوات المذكورة من متفرعات الامتناع المذكور ومن لوازمه والمعنى الاول اول نظر الى اللفظ والثاني اوفق نظرا الى المحل اما الاول فلان لفظ البناء يدل على التوقف واما الثاني فلان الامتناع المذكور دليل على المساواة المذكورة والحكم من متفرعات الدليل ولوازمه وانما يكون متوقفا على الدليل اذا ثبت انه لم يكن دليل آخر وهو ههنا لم يثبت .

(٧) قوله وليس احدهما اولي لا يخفى ان نسبة بعض الاعراض كالسرعة والبطوء الى البعض كالحركة كنسبة العرض الى الجسم فكما ان وجود الحركة تابع بوجود الجسم ولا يتصور بدونه من غير العكس فكذلك وجود السرعة او البطوء تابع بوجود الحركة ولا يتصور بدونه من غير العكس فكما ان الحركة يقوم بالجسم ينبغي ان

اي كونه رجعيا او باينا خفيفة او غليظة مفروضة اليها ان لم يفو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم يفو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتها يقع ما نويها وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها وامانيتها فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق اي وقوع الطلاق ايضا بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله واصله سواء اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولي بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالاف فيما نحن فيه لانقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او باينا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر .

قوله وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فرض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والفكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لها لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره ووصفه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحمل في النكاح والوصف مفتقر ايضا الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المصنف من ابتغاء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض \* ففيه نظر اما اولها فلانه لاجهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس \* واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن رفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة \* واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها - واما فاما بالآخر او قاما بشئ آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك \* واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا يبعث خصوها والمعاني بمشيتها انما هو لخصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة .

فصل

(٨) قوله وان الاصل موجود بدون الفرع فيه تعرض بان الطلاق عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى اصل موجود بدون الكيفية حيث تعلق الكيفية بالمشية ووقع اصل الطلاق . (٩) قوله اذ الطلاق لا يوجد اه قيل ان الطلاق قد يوجد مبهما من حيث المحل كما اذا قال لزوجتي طلق احدهما فلم لا يجوز ان يوجد مبهما من حيث الكيف فيكون بدون احد الوصفين . (١٠) قوله فاذا تعلق احدهما اه يجوز ان يكون تفرعا على المساواة في الاصلية والفرعية او عدم الانفكاك بينهما اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه اذا استويا فيما يلزم ان لا يوجد احدهما قبل الآخر والافتقار للقدم هو الاصل فيوجدان معا فتعلق احدهما يستلزم تعلق الآخر قبل على الثاني ان التلازم انما هو بين الطلاق واحدا الامرين على الاجمال لانه وبين تعيين الرجعية او البيوتة قلنا ما يلزم من تعلق احد الامرين بمشيتها تعلق الطلاق بها لكن المتعلق بالمشية ليس احدا الامرين مبهما فانه ثابت بدونهما بل المتعلق هو تعيين احدهما وتعلق ذلك لا يستلزم تعلق ذلك .

(١) فصل في الصريح والكناية أي في حكمهما قد مر أن اللفظ أن كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالصراحة الخلوص وعدم الاختلاط يقال جاء بنو تميم صريحة إذا لم يخاطبهم غيرهم كذا في الصراح فما ظهر منه المراد لا يخاطبه معنى آخر فيكون المراد صريحا أي خالصا فيكون من تسمية الدال باسم المدلول وفي تاج المصادر البيهقي الكناية أن تكلم بشيء ويريد به غيره ويعنى وبالبا فسخى به اللفظ على أنه بمعنى المكنى به وفي كتنز اللغات كتابة سخن پوشيده فوجه التسمية ظاهر ثم تعريف الصريح والكناية على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى يقتضي أن يكونا طرفي التقيض بالإيجاب والسلب فلا يكون بينهما واسطة فكل من الظاهر والنص والمفسر والحكم داخل في الصريح وعلى ما ذكره صاحب التحقيق وصاحب كشف المنار يقتضي أن يكون بينهما واسطة في التحقيق أن الصريح ما ظهر المراد منه ظهورا تاما بالاستعمال واحتراز بالظهور التام عن الظاهر إذا الظهور فيه ليس يتم لبقاء الاحتمال والاستعمال عن النص والمفسر لأن ظهورها بقرائن لفظية لا بالاستعمال والكناية ما استتر المراد به بالاستعمال بأن استعماله قاصدا للاستتار هذا ما قال مما لم يستعمل والكناية ما استتر لغرض الاستتار ولا يكون معناه ظاهرا بالظهور التام كالظاهر أو لا يكون الظهور التام بالاستعمال غير داخل في شيء من الصريح والكناية وفي كشف المنار أن الصريح ما ظهر المراد ظهورا تاما ثم قال فهو أظهر من الظاهر بانضمام كثرة الاستعمال إليه ثم قال وأما الكناية فاستتر المراد به ولا يفهم إلا بقرينة فافهم منه المراد بدون القرينة ولكن لا يكون الظهور تاما بعدم كثرة الاستعمال يكون واسطة.

(٢) قوله الصريح لا يحتاج إلى النية في التحقيق

أن الصريح يتفق حكمه بنفس الكلام فيقوم اللفظ مقام معناه حقيقة كان أو مجازا أراد التكلم أولم يرد فلا حاجة إلى النية لانهما لتمييز بعض المحتملات من البعض فإذا تعين واحد لم يبق احتمال الغير فلا حاجة إلى النية فإذا وجد اللفظ ثبت الحكم وإن كان خطأ كما إذا أراد أن يقول سبحان الله فقال زين طالق وهي امرأته يقع الطلاق وكذا إذا أضاف بطريق النداء كقوله يا طالق يا حر ثبت الطلاق والعق اعتبر اللفظ لكن إذا قال أنت طالق ونوى الصريح عن موجه الشرعي بإرادة رفع القيد المحسوس يصدق ديانة لا قضاء كل ذلك في التحقيق.

(٣) قوله يحتاج إليها في التحقيق أن الكناية لا استتار المراد يكون في حكمها تردد فلا بد من النية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال بزول بذلك التردد وأيضا كل الكناية فهو صريح في المعنى الآخر ثبت بدون النية فلم يوجد نية المعنى الكنوي يثبت حكم المعنى الأصلي بعدم الصارف وهو نية معنى آخر فإن قلت إذا كانت الكناية محتاجة إلى النية ينبغي أن لا يقع الطلاق بكتائباته بدون النية وليس الأمر كذلك فإنه لو قال في حالة الغضب أنت حرة يقع الطلاق من غير حاجة إلى النية قلنا كتائبات الطلاق كناية بطريق المجاز كما يذكر الآن وأيضا دلالة حالة الغضب في الصورة المذكورة قائمة مقام النية.

(٤) قوله لا يثبت بها ما يندرى بالشبهات أي إذا كان اللفظ صريحا في معنى لا يوجب ما يندرى بالشبهة وكناية في معنى يوجه لا يثبت به اعتبارا نفاها بطريق الكناية كقوله لست أنا بزنان في جواب من قال له هو زان يعني بل الزاني من قال ذلك فلا يجب هناك حد القذف لكن يندرى بها ما

١ فصل في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج إلى النية والكناية تحتاج إليها والاستتارها

لا يثبت بها ما يندرى بالشبهات فلا يجب بالتعريض نحو لست أنا بزنان .

قوله فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج إلى النية يعني أن الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام إرادته أولم يرد حتى لو أراد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه أنت طالق أو أنت حر يقع الطلاق أو العتاق نعم لو أريد في أنت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد قوله ولا استتارها أي لفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف إلا إذا صرح بنسبة إلى الزنا مثل زانيت أو أنت زان بخلاف جامعته فلأنه أو واقعتها أو وطنيتها وكذا إذا أقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يجب بالتعريض وهو أن يذكر شيئا يدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج إليه جئتكم لاسلم عليكم وانظر إلى وجهك الكريم وحقيقته إمالة الكلام إلى عرض أي جانب يدل على المقصود فإذا قال لست أنا بزنان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لأن التعريض نوع من الكناية يكون مسبوقا بموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذى المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلا بذلك إلى نفي الإسلام عن المؤدى .

توضيح ٢٩

يندرى بالشبهات حتى إذا كان لفظه صريحا فيما يوجب الحد وكناية فيما لا يوجه لا يثبت به الحد كما إذا قال لزوجه يا زانية فقالت زينة بك فعناه الصريح زينة بك عند عدم النكاح على أنه تصديق للزوج ومعناه الكنوي لست بزانية لأنى ما كنت من الوطى إلا أياك فإن كان هذا التمكن زان زينة بك لكن اللازم باطل فكذا المزوم فهنا لا يجب الحد لا اعتبار الكناية كذا في شرح البرجندي .

(٥) قوله فلا يجب بالتعريض في الشرح التام للعلامة التفاضل أن الكناية إذا كانت عرضيته مسوقة لاجل موصوف غير مذكور كان المناسب أن يطلق عليها اسم التعريض فالتعريض هو كناية يكون نذكر كلام لا رادة توصيف غير المذكور فيه يوصف فيه سواء كان ذلك التوصيف موافقا للكلام المذكور بأن يكونا بطريق الإيجاب أو بطريق النفي كما يقال ما زيد أنت فعلت كذا وكذا وهذا جزاءك أو أنت ما فعلت كذا وهو واجب عليك فهذا جزاءك ويراد عمرو مكان زيد أو غير موافق له بأن يكون أحدهما بطريق النفي والآخر بالإيجاب كقوله لست أنا بزنان أي بل الزاني هو من سبني بالزنا سميت هذه الكناية تعريضا تسمية للفرد باسم الطبيعة فإنه ذكر في الصراح تعريض خلاف تعريض يعني كونه بكناية سخن كردن فيجئنا في التاج المصادر التعريض سخن سر بسته گفتن وايضا إذا ذكر اللفظ بقصد الكناية يوجد في جانب المعنى عرض ووسمه فيكون هذا تعريضا أيضا أي جمل شيء عريضا وسيعا وسميت عرضيته لأن العرض بمعنى الجانب في المذهب العرض كراهه وبالكناية يوجد في الكلام عرض آخر غير ما هو لاجله وقيل لأن المتكلم في هذا القسم من الكناية كثيرا ما يشير لعرض العين إلى الموصوف الغير المذكور.

في الكناية في نفس المعنى وهما فيما يتعلق به .  
 (٢) قوله لان معانيها غير مستتر الخ قيل فعلى هذا يلزم ان لا يكون قوله لست انا بزان كناية في القذف اذ لا استتار في معناه وهي نفي الزنا عن نفسه واما الاستتار فيما يذكر معه حتى لو قال بل انا رجل عفيف حتى لا يكون قد فاولو قال بل الزاني انما هو انت يكون قد فاولو مثل ذلك الكلام تيسر في جميع الكنايات  
 (٣) قوله نوعا منها اي من البيوتنة او من الاشياء اي اذا نوى الاتصال بنوع من الاشياء كالنكاح وهي مفهومة من اي شئ هو .  
 (٤) قوله وتبين بوجود الكلام قد يقال اذ كانت البيوتنة بوجود الكلام ينبغي ان لا يكون حاجة الى النية او ما يقوم مقامها وليس الامر كذلك حتى لو قال في حالة الرضا انت باين يتوقف وقوع البيوتنة على النية كما قال المص في المختصر والجواب ان البيوتنة انما يكون موجب الكلام بعد تقدير قوله عن النكاح وحينئذ لا حاجة الى النية واما الحاجة اليها قبل ملاحظة ذلك وقبل ملاحظة ليس البيوتنة موجبا للكلام .  
 (٥) قوله ولو جعلت كناية اه عطف على قوله لان معانيها اه فالاول قياس اقتراني على الشكل الثاني وتقريره لانهما ليست مستترة المعاني وكل كناية حقيقة مستترة المراد والثاني قياس استثنائي تركيبي من متصلة لزومية وطلان اللازم وكلاهما مدخول فيه اما الاول فلان المراد بالصغرى اما انها ليست مستترة المراد واما انها ليست مستترة المعاني في الجملة سواء كانت مرادة او غير مرادة فعلى الاول يمنع الصغرى بان المراد منها الطلاق وهو استتروا انما لم يكن مستترا فيها اذا كانت مع تعلقاتها كما يقال باين عن النكاح وعلى الثاني يمنع صحة الدليل لعدم تكرار الحد الاوسط واما الثاني فلان الملازمة يمنع بانها فليكن كناية عن الطلاق البين فيصير كقولك انت طالق باينا غير رجعي لا بمنزلة قوله انت طالق .  
 (٦) قوله وامثاله اراد سائر الكنايات غير اعتدى واستبرئى رحمتك وانت واحدة .  
 (٧) قوله بناء على ان موجب الكلام اه لا يناسب ذكره في طرف الشرط اذ لا مدخل له في الملازمة بل يتفهم فان البيوتنة اذا كانت من موجب الكلام ثابتة بنفسه من غير اعتبار ارادة الطلاق ومن غير ان يجعل بمنزلة انت طالق لا يرد الاعتراض بانه ينبغي ان يقع بها الرجعي لانها كقولك انت طالق .  
 (٨) قوله ورد عليهم ان هذه الالفاظ اه فيه تطويل لاحاجة اليه والايجاز ان يقال هذه الالفاظ كناية عن الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي اه وما ذكر ان الكناية ما استتروا المراد منه فغير لازم في هذا المقام نعم لو كان غرض المعارض نفي كون هذه الالفاظ كناية كان له مدخل في ذلك فيقال هذه الالفاظ اريد بها البيوتنة وهي غير مستترة فيها فهي لا يكون كناية لان الكناية ما يكون المراد به مستترا لكن لا يظهر ان الغرض ذلك .  
 (٩) قوله والمراد المستتر قيل لانهم ذلك فليكن

وقالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالباين مثلافه مبهم في انها باينة عن اي شئ عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البيوتنة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسر وهما بما يستتروا منه المراد والمراد المستترة ههنا الطلاق فيصير كقولك انت طالق اعلم ان علما لنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البين بقوله انت باين وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البيوتنة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتروا المراد منها والمراد المستترة هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا

قوله وقالوا وكنايات الطلاق مثل انت باين انت بقة او بقله انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتروا المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل بهذه الالفاظ وتعمل فيه مثل البين المعلوم المراد الا ان محل البيوتنة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتروا المراد الا في نفسه بل باعتبار ايهام المحل الذي يظهر اثر البيوتنة فيه فاستعيرت لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ايهام المحل وتتعين البيوتنة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البين بموجب الكلام نفسه من غير ان تجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعي ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقاؤل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمه مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتروا منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلها قال المصنف انهم لو فسروا الكناية بما فسرنا به علماء البيان لما احتجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لاندائه بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاء معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبين معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البيوتنة ولا يكون انت باين بمنزلة انت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعي وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالمعرض والملزوم بالنداء على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكفي في الكناية مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى ذلك لايقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم مالم يصر محتصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبين ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعي ولا ملزوم له لان البيوتنة قد يكون من غير وصلة النكاح لاننا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشئ ورفيغه وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة قرينة من عرف او دلالة الحال او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا يخفى انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصديق والكتب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرمد كناية عن كونه مضيقا لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرمد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البيوتنة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شئ آخر فان المراد بها البيوتنة والحمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار .

(١) قوله بان اطلاق لفظ الكناية اه هذا الجواب اه يستقيم في مقابلة الاعتراض بنفي الكناية عن هذه الالفاظ واما الاعتراض باثبات الرجعة فيها فالجواب المناسب في مقابلته ان يقول ان هذه الالفاظ لا يراد بها الطلاق واما توجب البيوتة بانفسها من غير ارادة الطلاق . (٢) قوله وهذا بناء اه اى هذا الاعتراض بناء على تفسيرهم فانه يقتضى ان يكون كناية الطلاق ما اراد به الطلاق مستترا فيه فيرد ان الطلاق اذا كان مرادا بلفظ باين فقولوه انت باين بمنزلة قوله انت طالق واما تفسير علماء البيان فلا يقتضى ان يكون مرادا بلفظ باين يكون بمنزلة بل انما يكون المراد معناه الحقيقي لكن ينتقل الذهن الى الطلاق بواسطة المعنى الحقيقي فلا يلزم ان يكون بمنزلة الطلاق يقع به الرجعي ايضا كما في لفظ الطلاق او المعنى هذا تكلف في الجواب والقول يكون الكنايات في الطلاق مجازا ولو وقع البيوتة بموجب الكلام من غير ارادة الطلاق بناء على تفسيرهم لان هذا التكلف بناء على الاعتراض المذكور والاعتراض بناء على تفسيرهم .

بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا في المتن فيقع بها البابين لان موجب الكلام البيوتة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البيوتة فلا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهوان هذا الالفاظ كفايات بطريق المجاز فلهمنا قال وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذه التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبابين معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البيوتة لانه اراد به الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالبابين معناه الا في اعتدى فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البيوتة

قوله الا في اعتدى اى تطلق بصفة البيوتة في الكنايات الا في اعتدى واستبرئى رحمك وانت واحنة فان الواقع بهار جعي وظاهر كلامه ان هذه الالفاظ كفايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اراد بهامعانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم لانها لادالة في معانيها على البيوتة بخلاف لفظ باين وحرام وبته وبته وبيان للزوم ان قوله اعتدى يحتمل عد الدراهم او الدينانير او نعم الله عليك او ما يعنى من الاقراء فالمراد مستتر فاذا نوى ما يعنى من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدى بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء واردة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقى اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستقرار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصلته على ما مر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبها ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والحمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصلية محتص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدى من باب الاضرار اى طلقك فاعتدى او اعتدى لاني طلقك ففي المدخولة يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا يجب العدة .

(٣) قوله فلا يحتاج في الجواب اه بعدم ورود الاعتراض عن ذلك التفسير على ما مرانه لا يقتضى ان يكون انت باين بمنزلة انت طالق قيل فذلك تفسير علماء الاصول لا يقتضى ذلك لان قولهم الكناية ما يستمر المراد منه اعم مما يكون المستر مرادا بلا وساطة معنى او بوساطته واما تعريف اهل البيان فخصوص بما اذا كان مراد بواسطة معنى فينبها عموم من وجه لان المراد اذا كان غير مستر وكان ارادته بوساطة المعنى يصدق عليه تعريف اهل البيان دون تعريف الاصوليين فلو كان تعريف اهل الاصول مقتضيا لذلك كان مادة اجتماع التعريفين وهو ما يكون المعنى مرادا بالواسطة مستترا وهو اخص مطلقا منهما مقتضيا لذلك فكل ما يقتضيه الاصح يقتضيه الاخص وظاهر ان قيد الاستتار لا مدخل له في ذلك الاقتضاء فيكون الاقتضاء ناشيا من كون المعنى مرادا بالواسطة وهو تعريف اهل البيان فيكون هذا ايضا مقتضيا لذلك وقد فرض غير مقتضى له هـ .

(٤) قوله فتطلق على صفة البيوتة فالطلاق يثبت بالنية وصفة البيوتة بموجب اللفظ كما اذا قال انت طالق ولم يكن قصده الى وقوع الطلاق يقع الطلاق بموجب اللفظ فلا يراد ما ذكر في التلويح وهو انه لو سلم ارادته الموضوع له في الكناية فهو غير مقصود ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى يصح ان يقول زيد طويل النجاد قصدا الى طول قامته وان لم يكن له نجاد اصلا فضلا عن ان يكون طويلا فمن اين يلزم الطلاق لصفة البيوتة امكن البحث باق بعد وهو ان اللفظ موضوع لطلاق البيوتة والفرقة لا للبيوتة بمعنى عدم صحة الرجوع فمن اين هذه البيوتة وتوا ايضا هذا الوجه غير جار في نحو اخر جى واذهي وقوى فان الطلاق فيها وان ثبت بالنية لكن وصف البيوتة لم يثبت بموجب اللفظ لان وصفه ليس للبيوتة .

(٥) قوله لانه اراد به الى قوله الا في اعتدى كلام معقد فان الاستثناء متعلق بقوله فتطلق او قد فصل بينهما بالاجنبي واما الفصل بين قوله فيراداه وبين ما يتعلق به من قوله لانه اراد به فليس بالاجنبي بل هو متعلق بما قبله .

(٦) قوله الا في اعتدى في تاج المصادر البيهقي الاعتداد باشار آوردن ويهدى بالباء وشمرده شدن وعدت داشتن فاحتمل الوجوه اى اعتنى بشأن فلان او افعلى ما به تصير معتد بها او انتظري مدة تحمل الزوج بزواج آخر بعدها فليس وصفه للطلاق واما هو موضوع لمعان بعضها ملزوم مسبب للطلاق فاذا قصد به الى الطلاق يكون كناية على تعريف اهل الاصول اذ الاشتراك بين الملزوم وغيره الاستتار في نفس الملزوم فكذا في اللازم المدلول عليه بوساطته وكذا على تعريف اهل البيان اذا قصد بمعنى الانتظار الى الطلاق .

١) قوله لانه يمتثل ما يعدى من الاتراء اى يمتثل ان يعدى الى مبدود هو من الاتراء على ان الاعتداد بمعنى المدد في قوله من الاقراء ليست صلة للعد على انه بمعنى الجبل كما يقال زيد عند من النضلا لانه يقتضى التكف والخيض اقراء حقيقة بلا جعل وتكف ثم انما قال يمتثل لان الاعتداد قديكون بمعنى غير العد كما مر وبعد ارادة معنى العد فقد يعدى الى غير الخيض كما يقال عدى الدراهم او النشياء .

٢) قوله فاذا نواه امة نية عد الاقراء اما بتقدير المنعول اوبان يراد المقيد من المطلق مثل ان يراد بالضرب ضرب زيد فهذا يقتضى سابقة الطلاق فيثبت الطلاق بطريق الاقتضاء كقولك اعتق عبدك عنى بالف يثبت به البيع اقتضاء فيثبت بقدر الضرورة من غير حاجة الى وصف البيونة والى المدد فلا يشترط وان نواها كذا في شرح البرجندى وهذا كناية ايضا عند الاصوليين لاستتار المراد وعند اهل البيان بوساطة اصل المعنى هذا اذا كان بعد الدخول واما قبله فلا يكون اقتضاء لان اصل المعنى وان كان بعد الدخول واما قبله الى واسطة لكنه ليس مقصودا ليثبت ما هو من ضروراته اقتضاء ولكن يكون كناية عند الفريقين لان عند اهل البيان لا يلزم ان يكون المعنى الاصلى الواسطة متحققا .

٣) قوله بطريق اطلاق اسم المسبب اهنا على مذهب الاصويين واما على مذهب علماء العربية فالاطلاق على اصل المعنى ويكون الانتقال الى الطلاق به .

٤) قوله ويرد عليه ويكن ان يجاب بان اطلاق اسم المسبب على السبب انما يكون مشروطا بالسبب غاية ومقصودا من السبب اذا كان الحثية السببية وههنا ليس الامر كذلك بل لان المسبب مشروط

١) لانه يمتثل ما يعدى من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان  
٢) كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه ان المسبب انما يطابق  
٣) على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا ليس كذلك وكذا استبرئى رحمك بعين  
٤) هذا الدليل اى الدليل الذى ذكر فى اعتدى فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم ليتزوج  
٥) زوجها آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانها تحتمل الطلاق  
٦) فاذا نوى يقع بها الرجعى ولا تبين لعدم دلالة على البيونة .

بالسبب او مزوم له وقد ذكر المصنف رحمه الله تعالى فى فصل انواع علامات الجواز ان اطلاق العلم على المعلوم نظير لاطلاق اسم المشروط على الشرط فهذا دليل صحة اطلاق المشروط على الشرط وذكر صاحب ان العلماء بلغوا الاتصال بين الحثية والمجاز المشروطة فى صحة التجوز الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء كاطلاق اسم السبب على المسبب والكل على البعض والمزوم على اللازم والخاص على العام وعكسها الى آخرها قال فهذا دليل صحة اطلاق المزوم على اللازم واما كان الطلاق شرطا للمدة لازما لها مع وجودها فى الموت ايضا لان الزوج اذا قال اعتد فهذه المدة لا يتصور ان يكون للموت مع حيوة الزوج .

٥) قوله وكذا استبرئى رحمك فى التحقيق لانه تصريح بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء يمتثل ان يكون للوطى وطلب الولد ويحتمل ان يكون للزوج زوج آخر فاحتاج الى التنية فاذا وجدت التنية يثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقيل استعارة .

٦) قوله بعين هذا الدليل يمكن اجرائه بجميع الالفاظ فيقال لانه يمتثل ما يعدى من الاتراء اى غاية الامر ان ما حثت مصدرية ومن اما زائدا واما للتبعيض اى يمتثل عند الاقراء او بعضها اى يمتثل العدة .

٧) قوله لانه يمتثل الطلاق اى اذا كان لفظه واحدة مصروفاً لتقدير انت معلقة بتطبيقه واحداً او طالق طائفة واحدة فيكون نية لمصدر محذوف كقولك اعطيتهم جزيل اى اعطاء جزيلاً واذا كان مرفوعاً فالتقدير انت ذات طائفة واحدة محذوف

قوله وكذا اى مثل اعتدى استبرئى لانه تفسير له وتوضيح لها هو المقصود من العدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل لانه يمتثل ان تكون للوطى وطلب الولد وان تكون ليتزوج بزوجة اخرى فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى آتية ههنا قوله وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يمتثل ان يراد انت واحدة فى قومك او واحدة النساء فى الجمال او منفردة عدى ليس لى غيرك او تطبيقه واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طائفة واحدة ولا دلالة على البيونة فى الصور الثلاث فيقع الرجعى ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوفى لكفه كناية باعتبار استتار المراد .

التقسيم

مجموع المضاف والمضاف اليه واقيم صفة المضاف اليه مقام المضاف فى الاعراب فى التحقيق وله نظائر كقول كعب بن زهير ومساعد غداة بين اذا خلو الا اغن غضض الطرف مكحول اى الامثل غلام اغن فى تاج المصادر بين جدا شدة فى المذهب الاغنى والاغنى غناء آتية سخن به بينى كويد فى الصراح غرض جسم فروخا بائيدى فى المذهب الطرف جسم وانما قدر المضاف والمضاف اليه دون الموصوف فقط لان المبتدأ مؤنث اسم المحبوبة فالخبر المقدر موصوفاً ان كان مؤنثا اى الاسراء اغن لا يوافق الصفة وان كان مذكرا لا يوافق المبتدأ فلا يصح تقدير الموصوف وايضا انت واحدة يمتثل غير الطلاق اى انت واحدة ليس لك من الاخوة والاخوات احدا او انت متردة فى الجمال او انت واحدة فى نكاحى ليس لى زوجة غيرك .

٨) قوله يقع بها الرجعى فى التحقيق وقال الشافعى لا يقع بهذا اللفظ شىء وان نوى لان واحدة صفة لها وهى لا يمتثل طلاقات فلنت التنية كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى طلاقا وفى شرح البرجندى وشرح مولانا ابوالكارم انه يقع عند زفر رحمه الله تعالى بهذا اللفظ باينة قال مولانا ابوالكارم قال بعضهم انما يقع الطلاق بها اذا نصب واحدة واما اذا رفع فلا يقع شىء وان نوى ولم يعربها يحتاج الى التنية وعامة المشائخ على انه لا عبرة لاعرابها وهو الصحيح .

٩) قوله ولا تبين اى لا تبين فى شىء من الالفاظ اثلاثة وقد جاءت السنة فى اعتد فى التحقيق ان النبي عليه السلام دخل يوما على سودة بنت زمعة بفتح الميم وهى تبكى على من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيمها باسعار اهل مكة فكره النبي عليه السلام ذلك منها فقال عليه السلام لها اعتد فندمت على ذلك واستشفعت الى النبي عليه السلام ووهبت نوبتها لعائشة رضى الله تعالى عنها وقالت انى اكنفى بان ابعث من ازواجك يوم القيامة فراجمها النبي عليه السلام .

(١) قوله التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه أي باعتبار ظهوره وخفائه والمعنى في بيان ظهور المعنى وخفائه وفي ذكر أقسام باعتبارهما فعل  
 الأول كان التقسيم في معناه المعروف وعلى الثاني كان اسما لمجموع مباحث يذكر إلى التقسيم الرابع كما يقال الفصل الثالث في بيان كذا .  
 (٢) قوله إذا ظهر منه المراد والمراد بظهوره رجحانه على الغير في الانتهاء من اللفظ بأن لا يحتمل اللفظ غيره أصلا أو كان احتمالا مرجوحا فالمشترك لاستواء معانيه  
 في الاتهام منه لا يكون ظاهرا وقيل هو أن لا يقتضى اللفظ في إفادته إلى غيره ولا شك أن المشترك يحتاج إلى القرينة فإياها لا يكون ظاهرا على هذا .  
 (٣) قوله يسمى ظاهرا تسمية الدال باسم المدلول فالظهور في جانب المعرفة صفة المعنى وفي جانب المعرفة صفة اللفظ فليس تعريفا للمعنى بنفسه وفي التحقيق المراد  
 بالظهور في التعريف المعنى القوي وهو الوضوح والانكشاف وفي المعرفة المعنى الاصطلاحي ثم لم يذكر المصنف رحمه الله تعالى في تعريف الظاهر قيدا آخر وهو  
 عدم ازدياد الوضوح بسوق الكلام ليمتاز عن النص  
 وأخويه ليتناولها أيضا على ما هو الموافق لعامة الكتب  
 الأصولية كذا في التحقيق قال إن أحد من الأصوليين  
 لم يذكر في تجديده للظاهر هذا الشرط ولو كان  
 منظورا إليه لما غفل عنه الكل فالظاهر أعم مطلقا  
 من الثلاثة فتحقق بدونها في قولنا رأيت فلانا حين  
 ماجأ في القوم فجاء في القوم ظاهر وليس نصا بعدم  
 سوق الكلام له .

التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه اللفظ إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة  
 إليه ثم إن زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم إن زاد حتى سد باب التأويل

والتخصيص

قوله التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء  
 فباعتبار الظهور ينحصر في أربعة أقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه  
 مشعر بان المعبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له أولا وفي النص كونه  
 مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل أولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص  
 والتأويل سواء احتمل النسخ أولا وفي المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق  
 لكلام المتفهمين وقد مثلوا للظاهر بنحو ياءها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني  
 الآية والسارق والسارقة الآية فيكون الأربعة أقساما متميزة بحسب المفهوم واعتبار  
 الحيثية متداخلة بحسب الوجود إلا أن المشهور بين المتأخرين أنها أقسام متباينة وأنه  
 يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال  
 التخصيص أو التأويل أي أحدهما والآخر فلا يكون شئ من الخاص نصا وفي المفسر احتمال  
 النسخ وسيجيئ من كلام المصنف ما يدل على هذا قوله ثم إن زاد الوضوح حتى بصريح  
 الوضوح دون الضمير العائد إلى الظهور لأن الوضوح فوق الظهور ولأنه المذكور في  
 عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور قوله بان سيق الكلام له دال  
 على أن زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى  
 شئ وسوقه له شئ آخر غير لازم للأول فإذا دلت القرينة على أن اللفظ مسوق له فهو  
 نص فيه من نصت الشئ رفعتة ونصت الدابة استخرجت منها بالتكافؤ سيرا فوق  
 سيرها المعتاد قوله حتى سد باب التأويل من أولت الشئ صرفته ورجعته وهو  
 انكشاف اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر والفسير  
 مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لأشبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يعبر  
 التفسير بالرأي دون التأويل لأنه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا  
 جزم فيقبله الظاهر والنص لأن الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمل  
 احتمالا أبعد دون المفسر لأنه لا يحتمل غير المراد أصلا .

(٤) قوله ثم إن زاد الوضوح حتى فسر ازدياد  
 الوضوح بان سيق الكلام له كما فعل صاحب  
 كشف المنار وأكثر شارحي المختصر الحاسمي وقال  
 صاحب التحقيق وليس ازدياد وضوح النص على  
 الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل ازدياده بان  
 يفهم معنى لم يفهم الظاهر بقرينة لطيفة تنضم إليه  
 يدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كيان  
 العدد في قوله تعالى فاتكحوا ما طاب لكم من النساء  
 مثني وثلاث ورباع فانه لم يفهم بدون اقتران المثني  
 وثلاث ورباع فنقول إن هذا ليس من باب ازدياد  
 الوضوح بل إنما هو ازدياد المعنى بخلاف السوق  
 فإن المعنى وإن كان ظاهرا من نفس الصيغة عند عدم  
 القصد إليه بالسوق لكن إذا سيق له الكلام  
 يزداد ظهوره .

(٥) قوله يسمى نصا في تاج المصادر البيهقي النص  
 نيك رائنن وبرداشت واشكارا كردن فالنسبة  
 على الثالث ظاهر وكذا على الأول والثاني فتذكر  
 اللفظ لظاهر المعنى المراد بمنزلة سوق الدابة للسير  
 فازدياد وضوحه بمنزلة ازدياد سوقها أيضا للظاهر  
 رفيع فوق الحنفى فالنص أرفع ثم الظاهر أنه ما يعتبر  
 في النص عدم انسداد باب التأويل والتخصيص  
 لبيان المفسر فيكون أعم منه مطلقا وكذلك المفسر  
 من المحكم ثم انظر النص كثيرا ما يطلقونه على كل  
 ملفوظ مفهوم معنى من الكتاب والسنة سواء كان  
 ظاهرا ومفسرا أو محكما كذا في التحقيق في التقسيم  
 الرابع فن ذلك المصنف رحمه الله تعالى في التقسيم  
 الرابع عبارة النص دلالاته على المعنى إلى آخره وقوله  
 إشارة النصاء وقواهم الثابت بدلالة النص قطعي  
 وقواهم لا يجوز تخصيص النص بالقياس ونظائره  
 أكثر من أن يحصى .

(٦) قوله سد باب التأويل في تاج المصادر التأويل  
 تفسير ما يؤول إليه الشئ وأيضا فيه الأول باز كشفت  
 فاللفظ إذا كان له معنى ظاهر فهو ذاهب إليه فإذا أريد به ما يحتمل احتمالا مرجوحا كان اللفظ راجعا إلى جانب آخر مما يؤول إليه اللفظ هو الاحتمال  
 المرجوح فالتأويل تفسير اللفظ بالاحتمال المرجوح وهذا ما قالوا أن التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر بإرادة ما هو خلاف الظاهر وأما التفسير فهو مبالغة  
 في الفسر في الثاني الفسر هو يدا كردن فالتفسير بيان المعنى بآيات وجه سواء كان المعنى ظاهرا أو خفيا فهو أعم من التأويل وقد يطلق التأويل على بيان يكون مع الظن بان المعنى  
 هذا والتفسير على بيان يكون مع القطع بان هذا فهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل وأما التخصيص فهو قصر العام وإرادة بعض منه كما في قوله تعالى وأذقنا الملائكة  
 ياسرهم أي جبرائيل عليه السلام لالمعنى المصطلح وهو قصر العام على بعض ما يتناول به مستقل من الكلام أو غير الكلام .

(١) قوله يحيى مفردا في التحقيق انه مشتق من النسر الذي انكشف بلا شبهة. (٢) قوله حتى سد باب احتمال النسخ في التحقيق ان هذا قول عامة الاصوليين من اصحابنا ودمهم من يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هوما لا يحتمل الاوجها واحدا وهوما في العقل يباين وقيل هو النسخ وقيل هو ما يتوقف عليه وبفهم مراده وقيل هو ما ظهر المراد لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه والمتشابه يطلق عند كل فريق على ضد المحكم ثم استناد النسخ قد يكون لذاته بان لا يقبل العقل فيه التبدل كصفات الله تعالى وسائر الاخبار وهذا محكم بعينه وتديكون لا يتطاع الوحي بوقالت النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما بغيره ولعل المراد هناك هو الاول والافجمع الاقسام لا يحتمل النسخ بعد عهد النبي عليه السلام. (٣) قوله يسمى محكما في التاج المصادر الاحكام استوار كردن وباز داشتن وهو متقن محكم عن احتمال النسخ ومنوع عن التبدل فيكون مناسباً للمعنيين. (٤) قوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وهذا ظاهر في احلال البيع وتحريم الربوا الظهور بما باعتبار النفس الصيغة وعدم الحاجة الى القرينة ونص في التفرقة بين البيع والربوا مسوق لذلك لان الآية

تزلزلا على من كان يقول انما البيع مثل الربوا وهذا ما قلنا فاللفظ باعتبار المعنيين ظاهر او نصا كما ان النص يكون باعتبار المعنى الموضوع له كما يقال ههنا ليس البيع مثل الربوا كذلك يكون باعتبار هوالاخر للموضوع له كالتفرقة ههنا. (٥) قوله لانه في جواب الكفارة دليل على انه نص في التفرقة يعني ان السوق لبيان الفرق فان قيل لا يد في النص من ظهور المراد مع ازدياد الوضوح بالسوق له فلا يثبت كونه نصا بمجرد ان السوق للتفرقة قلنا ان التفرقة لازم بين الحل احدهما وحرمة الاخر فظهوره يستلزم ظهورها فلا حاجة الى البيان انما هو بعد بيان ظهورها وقوله مثني وثلاث ورابع في الكشف انها معدولة عن اعداد متكررة وانما منعت الصرف لما فيها من العددين عداهما عن صيغتها وعداها عن تكررها والمعنى فانكحوا ما حل لكم من النساء ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعاً اربعا ومعنى التكرير في مقابلة الجمع ان لكل من اعداد الجمع ان ينكح ثنتين كما يقال اقسامها الالف درهمين درهمين اي على ان يكون لكل منكم درهمان ومعنى العطف بالواو انه جاز لكم في الجمع بين المتعدد منهن كل من الاعداد الثلاثة ولو عطف باو توهم ان المراد احد الاعداد الثلاثة اي جاز ان يختار الكل منكم هذا العدد او ذلك او ذلك ولا يجوز ان يختار بعض هذا والبعض ذاك والبعض ذلك هف وليس معنى العطف بالواو ان يكون لكل واحد ان يجمع بين الاعداد الثلاثة حتى يجوز لكل تسع من النساء كما ذهب اليه الشيعة والا فاسلوب البيان ان يقول فانكحوا ما طاب لكم من النساء متسع ظاهر في الحل في التحقيق لان ادنى درجات الامر الاباحة فيثبت ضرورة غير ان الامر اذا كان للوجوب او الندب يدل على الحل تضحنا فان الندب اباحة بطريق الاستحباب والوجوب اباحة بطريق الازوم. (٦) قوله لان الحل قد علم من غير هذه الآية قيل قد علم الحل بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم والآية هذه في سورة النساء بعد قوله تعالى فانكحوا ما طاب الآيه وقيل علم بقوله تعالى واتكحوا الايبي منكم والصالحين من عبادكم وامانكم الآية وحي في سورة النور وكنا السورتين مدينية كما في انوار التنزيل فليس تأخر الآيتين عن قوله تعالى فانكحوا الآية معلوما فلا يصح الحكم بان الحل قد علم منهما قبل هذه الآية فنقول قال الله تعالى في سورة عسق وهي مكية ذلكم الله ربني عليه توكلت واليه ائيب قاطر السموات والارض جعل لكم من انفسكم ازواجا الآية فهنا يدل على النكاح قبل نزول قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية وايضا عرف ذلك بفعل النبي عليه السلام. (٧) قوله فالتصود اثبات هذا القيد قبل لو اريد فالتصود ايجاب هذا القيد كما هو المتبادر بحسب المقام فهذا منقوض بما اذا قيل اذا اختلف الجنسان فيبعوا كيف شئتم اوبيعوا متفاضلا فانه لما لم يجب القيد لم يجب القيد ولو اريد ان السوق لبيان القصد فنقوض بمثله قوله عليه السلام ابردوا بالظهر الحديث فالابراء غير واجب اورد عليه الامر ودو مقيد بقوله بالظهور واتعهد انما هو الى المقيد دون القيد وايضا التقييد بقوله ولا يكون ذلك الشيء واجبا منقوض بمثله قولك صل الظهر بعد الزوال فقد ورد الامر على الواجب المقيد والتصدي الى القيد.

يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفارة عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله تعالى مثني وثلاث ورابع ظاهر في الحل نص في العدد لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشئ مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو قوله عليه السلام بيعوا

قوله ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة والحرمة القراءة على الجنب والحايض يسمى محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مأمون من الانتقاص وقيل من احكمت فلانا منعته فانه محكم يمتنع من التخصيص والتأويل ومن ان برد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المعكم زيادة القوة لازيادة الوضوح حيث قال فاذا زاد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذ بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلما معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواطة تآكيد وتأييد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاص ثم انه يبين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه لا يكون بوجه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ ولحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التأويل واقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد اللوام والتأييد قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص و اشار الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفرقة بينهما راد على الكفرة القائلين بتمثلها ثم اورد مثلا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث ورابع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعاً اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثني وثلاث ورابع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى لانه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك الثانية ان الامر اورد بشئ مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات ذلك القيد كقوله عليه السلام بيعوا سوا بسوا وهذا يوفق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احتراما عن مثل قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث.

سواء

سواء

(١) قوله سواء بمعنى المساوى والتون عوض عن المضاف اليه اى يعوا مساوى الشيء بمساوى ذلك المساوى وهو عين ذلك الشيء .

(٢) قوله ونظير المفسر اه فى التحقيق ان قوله تعالى فسجدوا الملائكة ظاهر فى سجود جميع الملائكة لكنه يحتمل التخصيص واردة البعض كما فى قوله

اذ قالت الملائكة يا مریم بقوله كلهم انقطع ذلك

الاحتمال وصار نصا لازدياد وضوحه على الاول

ولكنه يحتمل التأويل والحيل على التفرق بقوله

اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا لقوله

وصار نصا للضمير راجع الى قوله فسجدوا الملائكة

فالغنى انه بدون انضمام قوله كلهم ظاهر ومع انضمام

ذلك يصير نصا فنقول ان النص عند صاحب التحقيق

ما يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بانضمام قرينة نطقية

دالة على قصد المتكلم هذا المعنى ووقع احتمال المخالف

ليس من باب فهم معنى آخر وايضا المفسر عنده

ما ازداد وضوحه على وضوح النص فلا بد ان يكون

فيه وضوح النص وهو المعنى المذكور فاذا ثبت

انتفاؤه هنا لم يكن قوله تعالى فسجدوا الملائكة

الآية مفسرا ايضا نعم الآية عند القوم ظاهرا بتدأ

ونص فى العموم بعد قوله كلهم حيث يدل على

ان السوق له ومفسر بعد قوله اجمعون حيث

يرتفع حينئذ احتمال التأويل بالجمل على التفرق

كما قد ارتفع احتمال التخصيص بقوله كلهم فاللفظ

الواحد باعتبار الاحوال الثلاثة يكون ظاهرا ونصا

مفسرا فان قلت ان السجود له معنيان اللغوى والشعرى

اما الاول فهو الموضوع كذا فى تاج المصادر وفى

انوار التنزيل والسجود فى الاصل تدل مع تطامن

فى التاج التطامن سر افكئنه شددن واما الثانى وضع

الجهة للعبادة فالمراد المعنى الاول فيحتمل الثانى

واما الثانى فيحتمل الاول ولا يتصور ارادتهما

والا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز العيين المتشركين

فى لفظ واحد هه فلهدا يحتمل التأويل واردة

غير المراد فلا يكون الآية مفسرا قلت ان الآية انما

هى مفسر فى حق الاجتماع والعموم واحتمال التأويل

فى غير هذا المعنى لا يقدح فى ذلك .

(٣) قوله وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة اى

كلهم فى المهذب كافة هه فعموم المشركين المؤكد

بكافة لا يحتمل التخصيص فيكون الآية مفسرا فى

معنى العموم .

(٤) قوله والمحكم قوله تعالى بالجر عطف

على المفسر وقوله تعالى بالرغ عطف على قوله

فيلزم العطف على عاملين مختلفين مع تقديم

المجرور فالتال الاول لا يقبل النسخ لذاته والثانى

لعارض التأييد بخلاف المتالين المذكورين للمفسر

اذ ليس فيهما لفظ التأييد وليس فى نفسهما ما يقتضى

التأييد والدوام فان العقل يجوز ان يكون سجودا

الملائكة فى وقت دون وقت وكذا قتال المشركين

والمراد بقبول النسخ امكان ان يكون الحكم فى

وقت دون وقت فهما يقبلان النسخ نعم ان اخبار

غير الله تعالى لا يقبل النسخ بمعنى انه بعد ما وجد

انقطع لا يصح الحكم بانه لم يوجد قط واخبار الله

تعالى لا يقبل النسخ بمعنى انه لا يقبل الكذب

وبمعنى انه لا يقبل الاقطاع بعد ما وجد لا نه قدم

سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى قاتلوا  
المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شىء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض  
الى يوم القيامة النظير ان الاولان للمفسر والمحكم مذكوران فى كتب الاصول وفى التمثيل  
بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل  
له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى ان  
الله بكل شىء عليم فى ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ  
فكل مفهوم مفسر اذ ليس فى الآيتين ما يمنع النسخ

قوله نظيران الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمتال الاول للمفسر هو  
قول تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمتال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شىء  
عليم وللمصنف فى التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط فى المحكم ان يكون عدم احتمال  
النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما فى قوله عليه السلام الجهاد ماض الى  
يوم القيامة فليس فى قوله تعالى والله بكل شىء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان  
اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى فى نفسه مما لا يحتمل  
التبديل اولم يشترط شىء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ  
باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون  
ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا  
الاعتراض على تبين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ فى المفسر وقد يجاب بان  
المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة  
متحققة فى هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر فى العموم وقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا  
وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ  
فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا فى كلام دال على حكم للقطع بانه  
لامعنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر فى المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون  
كلاما مفيدا للحكم \* واعتراض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح  
مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابلليس فيكون محتملا للتخصيص \* واجيب بان الاستثناء  
منقطع لان ابلليس من الجن ورد بان الاصل فى الاستثناء الاتصال وعدم ابلليس من الملائكة  
على سبيل التغليب وهو باب واسع فى العربية ولهذا يتناول الامر فى قوله تعالى واذ قلنا  
للملائكة اسجدوا لادم بل الجواب مامر من ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى  
قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوعى فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال  
فى زمن الوعى واما بعده فلا شىء من القرآن بمحتمل للنسخ ومثله يسمى محكما لغيره يشمل  
الظاهر والنص والمفسر والمحكم .

لكن الاخبار غير المخبر به ثم المضى بمعنى النفاذة الجريان اى الحكم بوجود الجهاد نافذ وهو واجب الى يوم القيامة .  
(٥) قوله بحسب اللفظ وهو ان يوجد فى اللفظ ما يدل على الدوام فيمتنع النسخ اولا يوجد فيمكن .



١١ قوله بحسب اللفظ اى فيهما ليس لفظ يدل على التأيد ليكون مانعا عن النسخ وفيه اشعار بان فيهما ما يمنع النسخ بحسب المعنى فان استناد العلم الى الله تعالى يقتضى دوامه وعدم اتساخه في وقت دون وقت لانه تعالى منزّه عن النقائص متصف بالكمال العاطق بحسب الذات والصفات وانعدام العلم في وقت تقص فان قلت ان المانع المذكور في معنى احد الاتيان وقد قلت انه فيهما ما يمنع النسخ بحسب المعنى قلنا المراد ان في مجموعهما ما يمنع النسخ لاقى كل واحدة منهما وما في احدهما يكون في مجموعهما .

٢ قوله بحسب محل الكلام اه كل من التكلم ومضمون الكلام وطريقة عليها الكلام من الاخبار والانشاء ووضع الشرعى يطلق عليه هذا اللفظ فعلى الاول معناه ان شيئا من الاولين نظرا الى المتكلم لا يقبل النسخ لانه في الخبر مبنى على الكذب واللفظ وانه عز اسمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعلى الثالث ان الاخبار لا يقبل التبدل لانها ان كانت صادقة يصدق في كل زمان وان كانت كاذبة يكذب في كل زمان والتبدل مبنى على الصدق في زمان والكذب في زمان واما على الثاني فلا يرد الاعتراض باثبات عدم الفرق فانه من البدييات

٢٣٢

ان سجود الملائكة موجود في وقت دون آخر واما علم الله تعالى فهو ثابت ازلا وابدا فبني الاعتراض على ارادة المعنى الاول او الثالث فيجاب باختبار الشق الثالث وهو المعنى الثاني ثم ذكر في التلويح اعتراض آخر على قوله فسجدوا الملائكة كلهم اجمعون وهو انه قد استثنى ايليس من الملائكة فيى يحتمل التخصيص فلا يكون مثلا للمفسر فنقول ليس الكلام فيما استثنى منه ايليس وهو قوله تعالى فسجدوا الا ايليس فان المراد بالملك ثمة من هو على صفتهم في الطاعة والعمل بامر الله تعالى من غير استكبار عن عبادته من غير استحسان فيتناول ايليس في ذلك الزمان واما الكلام في قوله فسجدوا الملائكة الآية فانه لم يستثن منه ايليس على ان المراد المعنى الحقيقي المبين للجن الغير المتناول لا ايليس فيصلى مثلا للمفسر وايضا يجوز ان يكون المراد بعدم قبول التخصيص ان يكون العموم مؤكدا بما يقتضى عدم التخصيص ولا شك ان الآية كذلك وهذا الجواب يجرى فيما ورد قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة انه قد خص منه اهل الذمة فلا يكون مفسرا .

فلا جل هذا اه قيل عدم الفرق بين المثالين المذكورين لا يقتضى ان يورد مثالين آخرين فلو جعل احدهما او كلاهما مثلا لواحد من المفسر والحكم وذكر مثال آخر واحد لآخر ايضا يظهر الفرق .

٣ قوله سد لباب التخصيص قيل مجرد انسداد باب التخصيص لا يكتفى في الكون مفسرا بل لابد من عدم قبول التأويل ايضا والآية يحتمل التأويل لان المشترك قد يستعمل بمعنى مطلق الكافر كقوله تعالى ان الله لا يغير ان يشرك به ويفسر ما دون ذلك لمن يشاء وقد يستعمل بمعنى من قال بالهين وهو المعنى الحقيقي بحسب اللغة فايا ما يريد منهما يحتمل الآخر والجواب ان المراد انه مفسر في العموم واحتمال التأويل في الاشتراك غير قاذح في ذلك قيل قد جعل صاحب التحقيق احتمال التفرق في قوله تعالى فسجدوا الملائكة كلهم احتمال التأويل وقال ان قوله تعالى اجمعون قاطع

لذلك الاحتمال ولا شك ان احتمال التفرق او الاجتماع ثابت هنا فكيف يكون مفسرا مع عدم انسداد باب التأويل .

١ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او اعم من كل واحد منهما فكل منهما محكم

لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله لا يقبله فلها اوردت

مثالين في الحكم الشرعى ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين

كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما

شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة محكم لان قوله الى يوم القيامة

### سد لباب النسخ والكل يوجب الحكم

قوله والكل اى الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اى يثبت قطعا ويقينا وعند

البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لاثبتت الحكم قطعا ويقينا

لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لاعبرة لاحتمال لم ينشأ عن الدليل

والحق ان كلامهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير

المراد مما يعرضه دليل .

الا

٤ قوله سد لباب النسخ وذلك لان النسخ بيان انتهاء الحكم الشرعى الى مدة يكون حكم الشرع بعدها على خلاف ما سبق وبعد احاطة جميع الاوقات يتصور ذلك .

٥ قوله والكل يوجب الحكم في كشف المنار اى الكل فوجب ثبوت ما تنظمه يقيناً حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر كما يفتره وفي التحقيق ان الكل يوجب ثبوت ما تنظمه يقيناً وهذا في المفسر والمحكم بلا خلاف واما في الظاهر والنص على التفسير الذى ذكرنا فهو مذهب العراقيين من مشائخنا رحمهم الله تعالى كابى حسن السكرخى وابى بكر الجصاص واليه ذهب امام ابو زيد وعامة المتأخرين وقال بعض مشائخنا ومنهم الشيخ ابو منصور ومن تابعه حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا وجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى منه وكذا حكم النص .

(١) قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض في التحقيق فيرجح النص على الظاهر والمنسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالواضح اولى لان فيه جمعا بين الدليلين لا يمكن حمل الظاهر على ما يوافق النص من غير عكس ولان العمل باحتمال في الظاهر لعدم ما يقصده من الدليل فلما تأيد بالنص وجب العمل به ومثل ذلك الدليل في معارضة النص والمفسر فقوله من غير عكس فيه نظر لان احتمال التأويل في النص جارى ثم ذكر في التحقيق ان اطلاق لفظ التعارض ههنا بطريق التسامح وهذا مبنى على انه قال في تعريف المعارضة انها في اصطلاح الاصوليين ما تقابل المجتنبين المتساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما فقد اعتبر المساوات بين المتقابلين في تعارضهما لكن النص لم يشترط المساوات في المعارضة حيث قال اذا اورد دليلان يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فيهما معارضة ومثل الاقوى في الوصف التابع بخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه فالظاهر انه لا تسامح ههنا على رأى النص لان قوة النص المرجحة له على الظاهر انما هي بوصف التابع وكذا الحال بين النص والمفسر وبين المفسر والمحكم فالكل مساو في الجنس وهو نظم الكتاب المفهوم المعنى وقوة البعض بالنسبة الى البعض انما هي بازيد الوضوح وهو وصف زائد فالنص من الظاهر كل خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه من الخبر الواحد الذي يرويه العدل الغير الفقيه فطابق التعارض هناك عنده بطريق الحقيقة في كشف النار مثال المعارضة النص مع الظاهر قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حواين كما ملين مع قوله تعالى وحله وفضاله ثلثون شهرا فقال سبحانه ابى خيفة رحمه الله تعالى الا ان الآية الاولى نص في ان مدة الرضاع مقدرة بحواين والثانية ظاهرة في انها ثلثون شهرا لان الدوق ليس لبيان المدة بل لبيان منة الوالدة على الولد بدليل اول الآيه ووصينا الانسان بوالديه احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها فقترجت الاولى بكونها نصا على الثانية وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى النص المقيد بحواين محمول على الآخر فان المطابقة اذا طابت اجرة الرضاع بعد حواين لا يجبر الزوج على الانقطاع واذا طابت في الحواين يجبر الزوج على الاعطاء فنقول لامعارضة بين الآيتين لان معنى الثانية ان مدة مجموع الحمل والظلم ثلثون شهرا فليكن مدة النظام سنتين والباقي وهو السنة اشهر مدة الحمل وهي اقل مدة الحمل ثم قال ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ بوقت كل صلوة فالاول يحتمل التأويل لانه يقال آتيك لصلوة الظهر اى لوقتها فحملنا النص على المفسر وفي التحقيق ونظير تعارض المفسر والمحكم

الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفى.

قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مع قوله تعالى ولا يقبلوا لهم شهادة ابدأ فالاول مفسر في قبول شهادة العدل لان الشهادة انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لان التأييد للتحقق به والاول بمعومه يوجب رده فيرجح على المفسر ما لا يحتمل شيئا فنقول ان العدل هناك مصدر بمعنى العادلة لانت بمعنى العادل وقد فسر العادلة على وجوه في التنقيح انما الانزجار عن محظورات الدين وفي التحقيق انها الاستقامة على الطريق الحق وفي شرح البرجندى تقلاع الذخيرة انها ان تجتنب عن الكبائر ولا يصير على الصغائر ويكون صلاحه اكثر من فساده وان يستعمل الصدق ويجتنب الكذب ديانة وسرورة ونقلا عن بعض كتب الاصول انها ملكة في النفس يمنعها عن اقتران الكبائر وعن الاصرار على الصغائر وعن الرزائل المباحة كالاكل والبول في الطريق وبعض هذه التعريفات يباين البعض فالثلاثة الاول لا يقتضى التحرز عن المباحات بخلاف الرابع والاوان يقتضيان عدم جواز شئ من الأثم في العدل بخلاف الاخيرين فلو حمل ههنا على معنى يحتمل المعنى الآخر وايضا الاصل في انظر روى عدل ان يكون للرجلين وقد

قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما واليه الحكم على الكل لان العمل بالواضح والاقوى اولى واخرى ولان فيه جمعا بين الدليلين يحصل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الرابع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الرابع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على انها للمتوقفت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به قوله واذا خفى اى المراد من اللفظ خفيا واما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او بالاول يسمى مثكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى جملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلاخلاف والمشكل مأخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الابدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهم فان قيل ينبغي ان يكون الحفى ما خفى المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الحفاء بنفس اللفظ فرق الحفاء بعراض فلو كان الحفى ما يكون خفاه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الحفاء فلم يكن مقابلا للظاهر.

توضيح ٣٠

يستعمل الاثنان اعم من ان يكونا مذكرين او مؤنثين فاحتمال التأويل لارادة غير المراد ههنا ثابت فلا يكون الاول مفسرا وايضا قوله تعالى ولا يقبلوا لهم شهادة ابدأ ان يكون المعنى لا يقبلوا لهم شهادة الى يوم القيامة فيكون تأييد الوضع هذا الحكم حتى لا يجرى فيه النسخ فحينئذ لا دلالة على عدم قبول شهادة القاذف بعد ما تاب فلا تعارض وايضا حينئذ يحتمل ان يراد ان لا يقبل شهادة القاذف لاقبل التوبة ولا بعدها وان يراد ان لا يقبل قبيلها او يقبل بعدها فالاحتمال ههنا ثابت فلا يكون الثاني محكما واما ان يكون المعنى لا يقبل لهم شهادة الى آخر عمرهم فلا دلالة على تأييد الحكم فاحتمال النسخ هناك ثابت فايضا لا يكون الثاني محكما.

(٢) قوله واذا خفى الخفى ضد الظاهر وهو ما لا يفهم معناه بلا قرينة او كان معناه احتمالا مرجوحا او مساويا بالنسبة الى احتمال الآخر فالشرك داخل في الخفى ثم كل من اسى الظاهر والخفى يستعمل بمعنىين ما يقابل الثلاثة الباقية وما يتناول هذا المعنى لازم الثلاثة لكن الظاهر على تعريف المصنف رحمه الله تعالى هو المعنى الاعم والخفى المعنى الاخص والظاهر بالمعنى الاخص ما يكون معناه ظاهرا لا يزداد وضوحا بان سبق له الكلام والخفى بالمعنى الاعم ما لا يكون معناه ظاهرا لما قلنا ان المشترك داخل في الخفى اردنا المعنى الاعم ثم التقابل بين الاعيين ظاهر فيلزم التقابل بين الاخصين ايضا وكذا بين الثلاثة من الظاهر وبين الثلاثة من الخفى ولا يخفى ان هذا التقابل بالايجاب والسلب حيث اعتبر في احدهما عدم الآخر ولم يعتبر في جانب العدمى ان يكون من شأن موصوفه ان يتصف بالوجودى لكن ذكر في المختصر الحسامى وكشف النار ان الخفى بالمعنى الاخص ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم فقد اراد اباضدية التقابل دون ما يقابل التقابل بالايجاب والسلب والتقابل بالعدم وهو ان يعتبر في احدهما عدم الآخر ويعتبر في العدمى شأن الاخص بالوجودى كما في البصر والعنى ويقابل التقابل بالتضاييف وهو ان لا يعتبر في احدهما عدم الآخر حتى يكونا وجوديين وكان اتصاف الشئى باحدهما بالاضافة الى موصوف الآخر كما في الابوة والبنوة وهو التقابل بين المفهومين الوجوديين الذين لا اضافة فيها على الوجه المذكور وتخصيص التقابل ههنا بين الاثنان مع ثبوته بين كل من اتسم الظاهر وكل من اتسم الخفى لتماثل بينهما فكما ان الظاهر بالمعنى الاخص اول مراتب الظهور فكذلك الاخص الخفى بالمعنى الاخص اول مراتب الحفاء وكما ان النص ثانى مراتب الظهور فكذلك المشكل في الحفاء وهلم جرا.

(١) قوله فان خفي لعارض لما ذكره المصنف في تعريف الظاهر انه ما ظهر المراد منه ولم يعتد بكونه بنفس الصيغة كما فعل صاحب المنار والشيخ حسام العلة والدين في مختصره لا يرد عليه ما ورد عليهما كما ذكر في كشف المنار والتحقيق ان الظهور في الظاهر لما كان بنفس الصيغة ينبغي ان يكون الحفاء في الحفي بنفس الصيغة لتحقيق التقابل بينهما والجواب ان تحقق التقابل بان لا يجتمع في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة وهذا حاصل بينهما بدون اعتبار هذا القيد ضرورة امتناع الاجتماع بين اليجاب والسلب بان يعتبر في المفهومين الاضافة الى محل واحد كما يقال ظهور المعنى في الصيغة وخفاءه فيها او قول كسواد هذا الجسم وبياضه بدليل تحقق التقابل وان كانا في محليين.

(٢) قوله وان خفي لنفسه اعتبار التقابل بين الاول والثاني اما بان يعتبر في الاول بان لا يكون الحفاء لنفس اللفظ فالثاني اعم من ان يكون لنفس اللفظ فقط او يكون لنفس اللفظ وللعارض معا اوبان يعتبر في الثاني وان لا يكون الحفاء للعارض فالاول اعم من ان يكون الحفاء لنفس اللفظ ايضا اولاً لا بان يعتبر في كل من التعريفين قيد فقط والا فاما يكون الحفاء لنفس والعارض معا فيكون واسطة بين القسمين ولا بان لا يتبرئ شئ منهما والا فينبغي عموم من وجه فلا تقابل.

(٣) قوله فان ادرك الخ هذا اعم من ان يكون مدركا نقلا ايضا اولاً في تاج المصادر البيهقي الاستدراك الاشكال بوشبهه شذن وبوشبهه مكي يرون وهذا من باب اليجاب والسلب واشكل النخل اى طاب رطبه وادرك فالترسمية على الاول ظاهر وكذا على الثاني لانه بحيث يزول خفاءه بالعقل فكان نفسه يزول خفاءه حيث لا يحتاج الى نقل وكذا على الثالث فرطب اللفظ معناه فهو اذا كان مدركا بالعقل كان يطيب عند النفس بغائه الى حده في التحقيق يقال اشكل اى دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اى دخل في الحرام والشتاء اى دخل في الشتاء والداخل في اشكاله كان اكثر خفاء مما لم يدخل فلما كان الحفاء في هذا القسم اكثر من الحفي يسمى به.

(٤) قوله اولاً بل نقلا فحمل في التحقيق ان المجهول ما توارده الغيبان او اكثر من غير رجحان البعض على البعض كما في المشترك الا انه اعم من المشترك لان الاحتمال وتوارد الغيبين قد يكون باعتبار تعدد الوضع فحينئذ يكون مشتركا وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك كالهويع وتكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام بان لم يرد اصل المعنى كما يدل عليه دليل بل اراد معنى آخر يناسبه والمعنى المناسب متعدد فقوله من غير رجحان اراد به الرجحان بالعقل في المهذب الهلوع زارى كسندته وكونه وبخيل وترسنته وقيل هو ما اشتبه معناه بحيث لا يدرك الا بالاستفسار وقيل ما لا يمكن العمل به الا ببيان بحق به وقال القاضي الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتل البيان وانما سمي مجمولا لان الاجمال جمع الامور المتفرقة وضم بعضها مع بعض في تال المصادر الاجمال جملة كردن فلما زاد ضمت فيه المعاني المتواردة كان محل الاجمال والاجتماع.

فان خفى لعارض يسمى خفيا وان خفى لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل اولاً بل نقلا فمجهول  
 اولاً اصلا فمتشابهة فالحفي كآية السرقة خفيت في حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم  
 آخر فينظر ان كان الحفاء لمزية يثبت فيه الحكم ونقصان لاوالمشكل اما الغموض في المعنى  
 نجو وان كنتم جنبا فاطهروا.

(٥) قوله فتشابه فان هذا القسم قد يمثل بالقطعات في اوائل السور عليها بين الحروف التي وضعت لغرض التركيب لا لاجل المعاني تشابه ونحو يدها فوق ايديهم فانه في الظاهر يدل على التشابه بين الله تعالى وعباده ولان المراد به لما لم يكن معلوما لنا فينبه وبين غيره تشابه في عدم الدلالة عليه واحتمال اللفظ كلا منهما عند غير الله تعالى ولان اللفظ على قسمين ماله معنى وما ليس له معنى فهذا القسم من حيث لا يعلم معناه بوجه يشبه القسم الثاني ومن حيث انه صدر من العليم الحكيم يحكم بان له معنى تشبه الاول.

(٦) قوله كآية السرقة وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فهي ظاهرة في ايجاب القطع على من يعبر عنه في العرف بلفظ السارق وهو غير الطرار والنباش فهما وان كانا داخلين في المراد يجب اصل الوضع لكتبهما خارجا عن عهده بعراض العرف وشروع استعمال اللفظ في غيرها فالآية في حقها خفية تعارض العرف.

قوله ان كان الحفاء اى خفاء اللفظ فيما خفى فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع.

(٧) قوله في حق الطرار والنباش في الصراح الطرار كيسه بر والنباش كفن دزداهنج. فان قوله لا اختصاصهما باسم آخر يعني لا يطلق عليهما اسم السارق وانما يطلق عليهما الطرار والنباش فيلزم كون الآية خفية فيهما ثم السرقة في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه كذا في التحقيق فلو اعتبر في الحفي ان لا يكون الحفاء لنفس الصيغة فالآية ليست خفية في حق النباش لان السرقة لا يتحقق في حقه لعدم الحرز فقوله الميت لم يقصد الى حفظ او حفظ كفته فلا يتناول اللفظ فيكون الحفاء لنفس اللفظ ولولم يعتبر يكون خفية فيه.

(٩) قوله فينظر ان كان الحفاء لمزية يثبت فيه الحكم لعل اصل المزية الزيادة فقالت الدال يا تقرب المخرج فادغم ثم الحفي للمزية كآية السرقة في الطرار على في التحقيق قال فان السارق لسارق عين الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظ لعارض نوم او غيبة والطرار سارق الاعين التي ترصدت للحفظ مع الاتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل حيلة فتقول لو كان معنى السرقة الاحتمال تكمل بزيادة الحيلة وليس الامر كذلك بل المعنى امر فينبغي ان يتقضى في الطرار بمعنى السرقة لنقصان معنى الاختفاء فان كثيرا ما يراه الناس ونقصان مع الاحتراز فانه يتكلم بالتبعيد عن الغير وقوله يثبت الحكم يقتضي ان يجب قطع يد الطرار بحكم الآية المذكورة كذا في التحقيق فان قلت ان الحدود يندرى بانثبه فينبغي ان لا يجب القطع هناك بشبهة اختصاص الطرار باسم آخر يقتضي بعدم السارق عليه فلا يتناول الآية قلت هذه الشبهة انما يكون لشبهة في اثبات القطع بنظم الآية ولا يثبت بالنظم بل بالدلالة كذا في التحقيق.

(١٠) قوله ونقصان لاه مثلوا ذلك بالآية في حق النباش فلا يجب قطعه لا تقاض معنى السرقة فان قلت انه ذكر في المحيط انه لو سرق المدفون في المقبرة يقع كذا في شرح البرجندی اليس المدفون في القبر مثل المدفون في المقبرة قلنا لا لان الدافن في المقبرة قاصدا الى الحفظ بدليل انه يدفن في وقت وفي مكان لا يطبع عليه غيره واما ولي الميت فيدفن على وجه يعرف الناس فليس قاصدا الى الحفظ.

(١١) قوله والمشكل اما الغموض قد اعتبر في الاشكال المصطلح امران خفاء المراد لنفس اللفظ وادراكه بالعقل وظاهر ان الغموض ليس علة للادراك بل هو علة للخفاء.

(١٢) قوله نحو وان كنتم جنبا فاطهروا في المهذب الجنب جناب رسيده واحد وجمع ومذكر ومؤنث درين يكسان بود فهذا اللفظ يطلق على كل من ازل مع الدفق والشهوة او وقع بينه وبين آدمي جماع ووقوع بغية الحشفة سواء كان في قبل او دبر وقوله فاطهروا اصله فتنظروا وازيدت الهمزة ليبدل على المبالغة في تاج المصادر الطهر سر وتمن شستن وليس اصله فاطهروا بتشديد الطاء وتخفيف الهاء من الافتعال فانه لم يأت في العربية الاطوار بدليل انه لم يذكر في التاج ولا في الصراح وبدليل فتح الهاء واو كانت من الافتعال لكانت مكسورة وبهذا الدليل يثبت انه ليس من الاطهار او التعليل على انه لو كانت الصيغة من الافعال لكانت الهمزة تطعية وهي ههنا حيلة.

(١) قوله فان غسل ظاهر البدن الظاهر ان ذلك سبب ان اللفظ يتناول ظاهر البدن ولا يتناول باطنه فيقع الاشكال في تناوله الفهم بقوله فانه باطن من وجهه فعموض المعنى هنا خفاءه بسبب احتمال خلافه فهذا يدل على ان الحفاء يتحقق بمجرد عدم رجحان المراد على احتمال خلافه ولا يلزم ان يكون احتمالا مرحوحا فان قلت ما الفرق بين الآية السرة وآية الاغتسال فالاولى يحتمل تناول الطرار وعدم تناوله والثانية يحتمل تناول الفهم وعدم تناوله وفي الموضوعين رجحان تناول العقل قلنا الفرق ان تناول في الاولى بحسب اصل الوضع وعدم تناول بسبب العارض واما في الثانية فليس تناول بحسب الاصل بل كل من تناول وعدمه بحسب الاصل سواء ولهذا كان الحفاء في الاولى للعارض وفي الثانية لنفس الصفة ومن امثلة المشكل ما ذكر في التحقيق من قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فلماذا يحتمل الشهور المتوالية والشهور الغير المتوالية فيختفي المراد وهو الشهور الغير المتوالية بعموض فيه بسبب احتمال الخلاف لكن ادرك بالعقل ان المراد ذاك لخلوه عن لزوم تفضيل الشيء على نفسه كما لو اريد الشهور المتوالية فان كل اثني عشر شهرا اشتمل على ليلة القدر فيلزم تفضيل ليلة القدر على نفسها ثلاثا وثمانين مرة واما الشهور الغير المتوالية فيجوز خلوها عن ليلة القدر.

(٢) قوله فانه باطن ام وهذا الوجه بعينه جار في الانف فان الصوم لا يفسد بإدخال ماء يتولد من الانف فيكون باطنا ولا يدخل شيء في الانف فيكون ظاهرا فيجب تطهير الانف ايضا في الغسل دون الوضوء.

(٣) قوله في الجنابة كذلك وجب غسله في الحيض بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يظهرن فتشديد صيغة الدال على المبالغة يرفع الاشكال في حق الفهم والانف ويدل تعقل على ان الحكم بدخولهما تحت الغسل واما وجوب غسلهما في اتطاع النفس فالقياس على الحيض كوجوب الغسل فيه كذا في شرح البرجندی وفيه خلاف الشافعي حيث لا يجب غسل الفم والانف في الغسل عنده بل هو سنة عنده كذا في شرح البرجندی.

(٤) قوله يدل على التكلف والمبالغة قيل ان المبالغة لا يلزم ان يكون بازدياد محل فليمكن باعتبار الكيف كالغسل بالدلك او باعتبار الحكم كالغسل مرتين او مرارا.

(٥) قوله اول استعارة بديعة اي بوحدة اية لامثال لها فليس المراد بالاستعارة ماهو مصطلح علماء البيان وهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الموضوع له ولا ما هو مصطلح عند المصنف رحمه الله تعالى عليه وهو اللفظ المستعمل في لازم معناه الوضوي الذي هو صفته فالاول كالاسد اذا اريد به الرجل الموصوف بالشجاعة والثاني كالاسد اذا اريد به الشجاع من غير نظر الى الموصوف بها بل المراد استعارة وصف ليس للمراد في الاصل له وان كان مفهوما من اللفظ معلوما لاخفاء فيه في حد ذاته لكن توصيفه بوصف ليس له في الاصل يومه ان المراد غيره فهذا الحفاء بسبب لفظ هو جزء من الكلام فليس للعارض وايضا وليس بعموض في المعنى.

(٦) قوله نحو قوارير من فضة قال الله تعالى ويطاف عليهم بانية من فضة واكواب كانت قوارير قوارير من فضة في المذهب الكوب كوزة بي دسسته الاكواب جمع القارورة شيشة القوارير جمع الزجاج ابيكته الواحد زجاجة فقوله تعالى من فضة اما خبر بعد خبر اوصفة قوارير فلا كواب معناه معلوم لاخفاء به ولكن التوصيف بالمكون قواريرا وبالمكون من الفضة يوهم ان المراد غير

فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفهم فانه باطن من وجهه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجهه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فلحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا بالتمشيد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم اول استعارة بديعة نحو قوارير من فضة فقوله اول استعارة عطف على قوله والمشكل اما لعموض في المعنى واما اشكل هنا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج لامن الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة.

قوله وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله والباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهر وهو الهند كور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وتترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث الهمى فلحق بالباطن في الطهارتين دفعا للمعرج \* فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كآية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الحفى لا المشكل \* قلنا لانسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاعتلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه عموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه قوله اول استعارة عطف على قوله لعموض في المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قوارير قوارير قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون لامن الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة.

\* ٣٥ \*

معناه الوضعي لان الكوب من الطين المتخذ من التراب لامن الزجاج والفضة والقوارير من الزجاج وايضا القوارير بمعناه معلوم لكن التوصيف بالمكون من الفضة يوجب الحفاء والاشكال وبعد التأمل يدرك بالعقل معناه فيعرف ان العرض من التوصيف التشبيه في الصفاء والبياض او بقول يعرف بالتأمل ان المراد ما في صورة الاكواب والقوارير لا المعنى الحقيقي لكن حيثئذ ليس المشكل من القسم الثاني بل من القسم الاول الذي كان الحفاء بعموض في المعنى وانما جعل التوصيف في الآية استعارة بديعة لقلته وقوعه بين الناس.

(٧) قوله فالمراد ان صفاءها هذا يشعر بان الاشكال في لفظ الاكواب بسبب التوصيف بالمكون من الزجاج اللازم من التوصيف بالمكون قوارير وبسبب التوصيف بالمكون من الفضة والمناسب لما تقدم وهو يدل على ان الاشكال في لفظ القوارير بسبب التوصيف بالمكون من الفضة ان يقال فالمراد ان بياضها بياض الفضة ثم قال العلامة في التلويح ان استعارة القوارير لما يشبهها في الصفاء استعارة الاسد للشجاع وفيه نظر لانه من باب زيد اسد وهذا تشبيه لا استعارة ثم لم يذكر المصنف رحمه الله تعالى حكيم المشكل هل يثبت به الحكم اولا وعلى تقدير الثبوت هل يثبت يقينا او ظاهريا فنقول ان ادراك العقل بالدليل اما بطريق القطع او بطريق الظن في الاول الظاهر انه يوجب القطع وفي الثاني الظاهر انه يوجب الظن كما ان المجلد اذا لحقه البيان يفيد القطع بشرط ان يكون البيان شافيا قطعيا ويفيد الظن بشرط ان يكون البيان ظاهريا.

والمجمل كآية الربوا فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي عليه السلام الربوا في الاشياء الستة احتيج ( ) بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابهة كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما .

قوله والمجمل وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الابيضان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابته اللفظ كالمهلوع او لانقلبه من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء لحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف اولان الحرف يطلق على الكلمة قوله واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجى وجواز الرؤية وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتفريجه عن الجسمية والجهة والمكان فهنا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيقته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضاء واليد عن القدرة او يجعل الكلام المنكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه \* وربما يستدل على ثبوت الامور المنكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق \* وقد يقال ان التستر عن اهل للرؤية والسكرامة يكون من عيب ونقصان في المتستر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرثيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية اولغاية العظمة كما قيل ولا ستر لاهيية وجلال والحق انه يثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فتكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فتكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا يحتاج الى الجهة والمسافة بل لئلا ان الله تعالى يرانا فلا تكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام .

(١) قوله والمجمل كآية الربوا قيل لا يصح التمثيل لان الخفاء هناك يمرض الاجماع على عدم حرمة بعض افراد الفضل وهو الربوا لغة اذ لو لم يكن الاجماع لدخل في الحكم جميع الافراد ولا خفاء ولا اجمال .

(٢) قوله وليس كل فضل حراما بالاجماع في التحقيق ان نفس الفضل ليس بمراد يتبين اذ البيع لم يشرع الا الاسترباح وتحصيل الفضل فان كل واحد من المتبايعين مالم يرفضه في البديل المطلوب له لا يبدل ملكه بمقابلته .

(٣) قوله ثم لما بين النبي عليه السلام اه هذا يدل على ان بيانه عليه السلام بعد انعقاد الاجماع فالمراد اجماع انعقد في زمنه النبي صلى الله عليه وسلم وهو من باب الستة والبيان ان الربوا في الاشياء الستة بقوله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل والفضل ربوا هكذا لفظ الحديث في شرح البرجندی (٣) وقوله احتج بعد ذلك الى الطلب والتأمل اى الى ان ينظر في الجميع

انه تعاق الحكم المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوي للتأنيف وهو اظهار التبرم والسامة وبالتلفظ بكلمة اف ان المعنى الوجوب لحرمة هو الايداء فثبت الحكم في الشتم والضرب به وكما عرف الاجماع ان الوجوب للرجم في حق ما عجزوا زمانا بعد الاحصان فثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وتعل المصنف رحمه الله تعالى اختار هذا القول غير انه لم يجعل ما عرف بالاجماع من دلالة النص لانه دلالة الاجماع في تاج المصادر التبرم سر برامدن وكذا السامة ثم الحصر في الاربعة على تعريف المصنف عقلي فيقال الدلالة اما على الخارج اللازم الذي هو الحكم المنكور ففي الدلالة اولافهما اما على الخارج اللازم المتقدم في الاقتضاء اولافان سبق الكلام للمدلول بعبارة والا فاشارة بتقديم العبارة لانه اقوى فيقدم على البواقي عند التعارض ثم تقديم الاشارة كذلك واما تقديم الاقتضاء في الذكر فليس لذلك لان الدلالة مقدم على الاقتضاء عند التعارض بل لانه قريب من العبارة والاشارة بحسب المفهوم لانه دلالة على اللازم كما انهما قد يكونان كذلك ثم رجحان العبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء منكر في المختصر الحسامي حيث قال وهما سواء في الايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بها الا انها عند التعارض دون الاشارة والثابت بالمتضمني بعد الثابت بدلالة النص الا عند التعارض .

وحكم الحنفى الطلب والمشكل الطلب والتأمل والجهل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف اى حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولى عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحنفية عندنا على قراءة الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم قالوا آمناف بعض العلماء قرأ بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرأ بلاوقف فعلى الاول والراسخون غير عاملين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا وهذا الديق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزايغين والاقرار بحقيقته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله آمناف به كل من عند ربنا اى سوا علمنا اولم نعلم والاليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لاتزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزايغ السابق ذكره الداعى الى اتباع المتشابهات الذى يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك المذهب يقولون آمناف خبر مبتدأ محذوف والحنف خلاف الاصل .

قوله وحكم الحنفاء الطلب اى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفائه لمزية او نقصان وحكم المشكل التأمل اى التكلف والاجتهاد فى الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الحنفاء فى المشكل اكثر وحكم المجهل الاستفسار وطلب البيان من المجهل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجهل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضى الله عنه تخرج النبى عليه السلام من الدنيا ولم يدين لنا ابواب الربوا فحينئذ يحتاج الى طلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك \* وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيقته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون فى العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه الاول انه الديق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابهها جعل الناظرين فيه فرقتين الزايغين عن الطريق والراسخين فى العلم اى الثابتين المستقرين الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزايغين لقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحنفية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون فى العلم يقولون آمناف به اى نصدق بحقيقته سوا علمناه اولم نعلمه هو من عند الله \* وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين فى العربية انه لو قصد ذلك لكن الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون فى العلم. الثانى انه على ذلك المذهب اى مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطفاف للراسخين على الله وتسركا للوقف على الا الله. يكون يقولون كلاما مبتدأ موضعا لمحال الراسخين بحنف المبتدأ اى هم يقولون والحنف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله فى الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ فى جميع ما هو من هذا القبيل \* وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حنف المبتدأ \* وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعنى الراسخون لعدم الالتباس .

فكما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان في السير اى في طلب العلم والمراد بنيل المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلى الراسخ في العام بالتوقف اى عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للفهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمشابهات فما الفائدة انزال المتشابهات فنحيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمّل والطلب فان رياضة البلوى تكون بالعبء ورياضة الجواد تكون بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى اى هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله ويفوضه اليه ويلقى نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقبيل العجز عن درك الادراك ادراك .

قوله فكما ابتلى لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعنى يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه اهورن من الخطاب بما لا يفهم اصلا ولاتناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني الازيد وعمرو اى لا بكر ولا خالدا اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمشابهة هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لانكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولين له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمهما جدوى اى نفعا لانه اشق فتوابه اكثر \* فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير تكثير من احد وهذا كالاتباع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمشابهة في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابهة ابطالا لاقاويلهم وبياننا لفساد تأويلهم \* وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابهة وانا من يعلم تأويله \* وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يختص بالمشابهة بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقض عجائبه ولا ينتهي غرائب فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنهه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا .

مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف  
 وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اى يكون منقولاً من الموضوع له الى معنى آخر  
 والتخصيص والتقديم وقد اوردوا في مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين  
 ظلموا اسروا النجوى.

قوله مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على  
 ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه \* تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني  
 على امور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه  
 على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب  
 والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز  
 ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شىء من ذلك والامور المذكورة كلها  
 ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والا  
 فعلى التواتر وكلاهما منتف وانما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد  
 الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز او عدم المعارض العقلى على  
 الاستقراء \* وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلانزاع  
 وان اريد انه لا شىء منها يقطعى فالدليل المذكور لا يفيد لانا لا نسلم ان  
 الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي قوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم  
 التواتر قلنا لانسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى السماء  
 والارض ونحوه كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان  
 يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها  
 على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التى يتوقف الدليل على عدمها كلها  
 خلاف الاصل والعاقلة لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ  
 عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعاً ولو سلم عدم قطعية دلالة عليه عند  
 عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو  
 المراد به وحينئذ يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والالزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة  
 له الا لعلم بمعاني الخطاب ولوازنها وبطلان كون المتواتر قطعياً لانه خبر انضم اليه  
 قرينة دالة على تحقق معناه قطعاً وهو بلوغ روايته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب  
 فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعى الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعياً  
 قوله وقد اوردوا في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصاح مثالا لاجد التقديم للتقديم  
 القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي  
 لانهما معا شرط واحد ولا يتصور افتراقهما.



كَيْلَا يَكُونُ مِنْ قَبِيلِ الْكَلُونِيِّ الْبِرَاغِيثِ وَالتَّأخِيرِ وَالتَّاسِخِ وَالمَعَارِضِ  
 الْعَقْلِيَّ وَهِيَ ظَنِيَّةٌ أَمَا الوجودِيَّاتِ وَهِيَ نَقْلُ اللُّغَةِ وَالمَصْرُفِ وَالنَّحْوِ فَلَعَدَمُ عَصَمَةِ الرِّوَاةِ  
 وَعَدَمُ التَّوَاتُرِ أَمَا العَدَمِيَّاتِ وَهِيَ مِنْ قَوْلِهِ وَعَدَمُ الاِشْتِرَاكِ إِلَى آخِرِهِ فَلَا مَبْنَاهَا عَلَى  
 الاِسْتِقْرَاءِ وَهَذَا بَاطِلٌ أَيْ مَا قِيلَ أَنَّ الدَّلِيلَ اللفْظِيَّ لَا يَفِيدُ اليَقِينَ لِأَنَّ بَعْضَ اللُّغَاتِ  
 وَالنَّحْوِ وَالتَّصْرِيفِ بَلَغَ حِدَّ التَّوَاتُرِ كَاللُّغَاتِ المَشْهُورَةِ غَايَةَ الشُّهُورَةِ وَرَفَعَ الفَاعِلُ وَنَصَبَ  
 المَفْعُولَ وَأَنْ ضَرَبَ وَمَا عَلَى وَزَنِهِ فَعَلَ مَاضٍ وَأَمْثَالُ ذَلِكَ فَكُلُّ تَرْكِيبٍ مُؤَافٍ مِنْ هَذِهِ  
 المَشْهُورَاتِ قَطْعِيٌّ كَقَوْلِهِ تَعَالَى أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَنَحْنُ لَاندَعِي قَطْعِيَّةً جَمِيعَ النَّقْلِيَّاتِ  
 وَمَنْ ادَّعَى أَنَّ لاشيْءَ مِنَ التَّرْكِيبَاتِ بِمَقِيدٍ لِلْقَطْعِ بِمَدْلُولِهِ فَقَدْ انْكَرَ جَمِيعَ المَتَوَاتِرَاتِ  
 كَوُجُودِ بَغْدَادٍ فَمَا هُوَ الاَحْمَضُ السَّفْسَطَةُ وَالعِنَادُ وَالعَقْلَاءُ لَا يَسْتَعْمِلُونَ الكَلَامَ فِي خِلَافِ  
 الاَصْلِ عِنْدَ عَدَمِ القَرِينَةِ وَأَيْضًا قَدْ نَعَلِمُ بِالقَرَائِنِ القَطْعِيَّةِ أَنَّ الاَصْلَ هُوَ المَرَادُ وَالاِتِّبَاطُ  
 فَائِدَةُ التَّخَاطُبِ وَقَطْعِيَّةُ المَتَوَاتِرِ اَصْلًا وَاعْلَمُ أَنَّ العُلَمَاءَ يَسْتَعْمِلُونَ العِلْمَ القَطْعِيَّ فِي  
 مَعْنِيَيْنِ أَحَدُهُمَا مَا يَقْطَعُ الاِحْتِمَالَ اَصْلًا كَالْمَحْكَمِ وَالمَتَوَاتِرِ وَالثَّانِي مَا يَقْطَعُ الاِحْتِمَالَ المَاشِيَّ  
 عَنِ الدَّلِيلِ كَالظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وَالحَبْرِ المَشْهُورِ مِثْلًا فَالْأَوَّلُ يَسْمُونَهُ عِلْمَ اليَقِينَ وَالثَّانِي  
 عِلْمَ الطَّمَانِينَةِ .

قَوْلُهُ كَيْلَا يَكُونُ مِنْ قَبِيلِ الْكَلُونِيِّ الْبِرَاغِيثِ فَإِنَّ قِيلَ بِاعْتِبَارِ التَّقْدِيمِ لَا يَخْرُجُ مِنْ  
 هَذَا القَبِيلِ لِأَنَّ الكَلُونِيَّ الْبِرَاغِيثِ أَيْضًا يَحْتَمِلُ التَّقْدِيمَ عَلَى أَنْ يَشْبَهَ الْبِرَاغِيثُ فِي شِدَّةِ  
 نَكْبَتِهَا بِالعَقْلَاءِ فَيَسْتَعْمِلُ الرِّوَاةَ وَالمَتَوَاتِرَ جَمْعًا لَهَا قَلْبًا المَرَادُ بِقَبِيلِ الْكَلُونِيِّ الْبِرَاغِيثِ اللُّغَةُ  
 الضَّعِيفَةُ الَّتِي يُوْتَى فِيهَا بِالرِّوَاةِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ الفَاعِلَ جَمْعٌ سِوَاكَ كَانِ الفَاعِلُ مِنَ العَقْلَاءِ  
 أَوْ شَبِيهَا بِهِمْ أَوْلَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ وَالأَيَّةُ بِاعْتِبَارِ التَّقْدِيمِ وَالتَّأخِيرِ يَخْرُجُ مِنْ هَذَا القَبِيلِ  
 قَوْلُهُ وَالمَعَارِضُ اشْتَرَطَ عَدَمَ المَعَارِضِ الْعَقْلِيَّ لِأَنَّ النَّقْلَ يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ بِخِلَافِ الْعَقْلِ  
 وَلِأَنَّهُ فِرْعُ النَّقْلِ لاحتِياجِهِ إِلَيْهِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ فَلَا يَجُوزُ تَكْنِيبُ الاَصْلِ لِتَصْدِيقِ الفِرْعِ  
 المَتَوَقَّفِ صَدَقَهُ عَلَى صِدْقِ الاَصْلِ قَوْلُهُ وَمَنْ ادَّعَى أَوْ رَدَّ بِطَرِيقِ المَعَارِضِ دَلِيلًا عَلَى  
 بَطْلَانِ قَوْلِهِ مِنْ زَعْمِ أَنْ لاشيْءَ مِنَ التَّرْكِيبَاتِ أَيْ الاَدْلَةُ اللفْظِيَّةُ مَقِيدٌ لِلْقَطْعِ بِمَدْلُولِهِ  
 تَقْرِيرُهُ أَنَّ القَوْلَ بِذَلِكَ انْكَارٌ لِلْقَطْعِ بِالاَحْكَامِ الثَّابِتَةِ بِالتَّوَاتُرِ كَوُجُودِ بَغْدَادٍ مِثْلًا لِأَنَّهُ إِذَا مَآيْثَبَتْ  
 بِالتَّرْكِيبِ الحَبْرِيُّ وَانْكَارُ ذَلِكَ أَنَّ كَانِ مَقْرُونًا بِمَقْلُطَةٍ وَدَلِيلٌ مَزْخَرَفٌ فَهُوَ سَفْسَطَةٌ وَهِيَ  
 فِي الاَصْلِ الحَكْمَةُ المَمْهُوَّةُ اسْتَعْمَلَتْ فِي اِقَامَةِ الاَدْلَةِ عَلَى نَفْيِ مَا عِلْمٌ تَحَقُّقُهُ بِالضَّرُورَةِ وَالا  
 فَهُوَ عِنَادٌ أَيْ انْكَارٌ لِلضَّرُورَةِ وَكِلَاهُمَا بَاطِلٌ \* وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّا لَا نَسْلَمُ أَنَّهُ انْكَارٌ لِلْمَتَوَاتِرَاتِ  
 لِأَنَّ كَوْنَ كُلِّ خَبَرٍ ظَنِيًّا لَا يَنْفِي إِفَادَةَ المَجْمُوعِ القَطْعَ بِوِاسِطَةِ انْضِمَامِ دَلِيلٍ عَقْلِيٍّ إِلَيْهِ وَهُوَ  
 جَزْمُ الْعَقْلِ بِامْتِنَاعِ اجْتِمَاعِهِمْ عَلَى التَّكْنِيبِ قَوْلُهُ كَالْمَحْكَمِ أَيْ كَالْعِلْمِ الحَاصِلِ مِنَ المَحْكَمِ  
 فَإِنَّهُ قَدْ انْضَمَّتْ إِلَيْهِ قَرَائِنٌ قَطْعِيَّةٌ لِلدَّلَالَةِ عَلَى عَدَمِ ارَادَةِ خِلَافِ الاَصْلِ .

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او جزئيه واولا زمه المتأخر  
عبارة ان سيق الكلام له واطارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم  
في شئ يوجب فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا لما  
قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان يعمل كلامهم على الحصر لتلايفس تقسيمهم فاقول  
الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي او ردها هذه الدلالات ان عبارة النص دلالتة  
على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزئيه او لازمه المتأخر  
واشارة النص دلالتة على احد هذا الثلاثة ان لم يكن مسوقا له وانما قائما ذلك لان الحكم  
الثابت بالعبارة في اصطلاحهم يجب ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم  
الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ  
وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية سيق لايجب سهم من الغنمية للفقراء المهاجرين  
وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من  
الغنمية لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم  
والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم  
الذين لا يملكون شيئا

قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصرها في عبارة النص  
واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم  
اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والافهو  
الاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والافهو  
التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان  
يكون عين الموضوع له او جزئيه واولا زمه المتأخر ولا يكون كذلك والاول اما ان يكون  
سوق الكلام له فيسمى دلالتة عليه عبارة اولا فاشارة والثاني فان كان المعنى لازما  
متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل  
من يعرف اللغة اى وضع ذلك اللفظ له معناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص  
والا فدلالة له اصلا والتمسك بمثله فالدلالة المذكورة صفة للدلالة ويحصل باعتبارها  
تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر  
المصنف ان تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم وبأخوذ من امتثالهم وكان  
كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كل ان الموضوع  
له وجزئيه واولا زمه المتأخر ثابت بالنظم فتبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء  
المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلام  
الثابت بالعبارة والاشارة ثلاثة اقسام نفس الموضوع له وجزئيه واولا زمه المتأخر او دامة  
اخرى تميمها للمقصود وتوضيحه له ولزم تكرار بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم  
العبارة وان ثبوت الشئ يستلزم ثبوت اجزائه ولو اوزمه ثم ههنا ابعاث الاول ان كلام  
المصنف مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر في النص المقابل للمظاهر حتى ان غير  
المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع  
وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى  
الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع

(١) قوله لتلايفس تقسيمهم هذا يدل على ان  
الحصر من ضروريات التقسيم غاية الامران الحصر  
لا يلزم ان يكون عقلا.

(٢) قوله على المعنى المسوق له المفهوم من كلام صاحب  
التحقيق ان المسوق له ههنا مع من ان يكون مسوقا  
له من كل وجه بان يكون معنى اللفظ سيق له الكلام  
واريد به قصدا او يكون مسوقا له من وجه بان  
يكون معنى اللفظ الذي تصد المتكلم الى التلفظ به  
لافاضة ذلك المعنى دون وجه بان لا يكون مقصودا  
اصليا وانما سيق لاتمام بيان ماهو المقصود الاصلى  
واما السوق له في تعريف النص فهو المعنى الاخص  
وهو ان يكون معنى اللفظ مقصودا اصليا في الكلام.

(٣) قوله وانما قلنا ذلك الاشارة الى قوله فهمت  
اه فقوله لان الحكم دليل على الفهم من كلامهم  
وقوله قالوا اه دليل على الفهم من امثالهم.  
(٤) قوله لان الحكم الثابت اه قيل هذا انما يدل  
على ان العبارة نظم يثبت به الحكم مسوقا له  
والاشارة نظم يثبت به الحكم غير مسوق له لا  
انها دلالتان على ما سبق له الكلام وما لم يسق  
الكلام والفرق بين النظم وهو اللفظ والدلالة  
ظاهر.

(٥) قوله سيق لايجب سهم من الغنمية قال الله  
تعالى وما افاء الله على رسوله من اهل القرى فله  
والرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن  
السييل ثم قال الله تعالى للفقراء المهاجرين الذين  
اخرجوا من ديارهم واموالهم الآية في التحقيق  
انه بدل من قوله ولذى القربى واليتامى والمساكين  
وابن السيل بتكرير العامل او عطف على الاول  
بغير واو كما يقال هذا المال لزيد لزيد لزيد  
في التفسير فالسوق لبيان استحقاقهم الخمس.

(٦) قوله عما خلفوا في تاج المصادر البيهقي  
التخفيف وارث كذا شئت فكل من يذهب عن  
شئ الى جانب يتركه خلفه.

(٧) قوله هو المعنى الموضوع له اذا قلنا المال لزيد  
بكما ان لكل من المزدادات معنى وضعت له وكذلك  
المجموع المركب فالعنى المذكور انما هو معنى المركب  
الموضوع له واجزاء هذا المعنى جزء معنى المركب  
يدل عليه تضمنا في معاني الاجزاء وجهان اعتبار  
المطابقة واعتبار التضمن.

(٨) قوله لان الفقراء هم الذين لا يملكون  
شيئا هذا يتناقض ما قال المصنف رحمه الله تعالى  
في المختصر ان الفقير من له ما دون النصاب والمساكين  
من لا شئ له ولعله اختار في المختصر اصح  
الروايتين عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى وههنا  
اضعهما كما ذكر البرجندى نقلا عن السكاكي ان  
الفقير هو الذي لا يسئل لانه لا يجد ما يكتفيه في الحال  
والمساكين هو الذي يسئل لانه لا يجد شيئا كذا  
عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعنه على عكسه  
والاول اصح.

١ فكونهم بحيث لا يملكون شيئاً مما خلفوا في دار الحرب جزءاً لكونهم بحيث لا يملكون شيئاً فيكون جزءاً الموضوع له فلما سموا دلالتهم على زوال ملكهم عما خلفوا إشارة وإشارة ثابتة بالنظم فيكون جزءاً الموضوع له ثابتاً بالنظم وأما أن اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلأنهم قالوا إن قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لا يجب نفقة الزوجات على الزوج النسي ولين لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه إشارة إلى أن الأب منفرد في الانفاق على الولد إذ لا يشاركه أحد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه إشارة إلى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتأخر ثابتاً بالنظم فالمثال الأول عبارة في الموضوع له إشارة إلى جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له إشارة إلى لازمه وهو الانفراد بنفقة الأولاد وإيضاً إلى جزئه.

٢ قوله فلما سموا دلالتهم إلى قوله فيكون جزءاً الموضوع له ثابتاً بالنظم لا مدخل له فيما هو متصور المتكلم وهو أن امتهم يدل على أن الإشارة مالم يسق له الكلام وهو عين الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر .

٣ قوله قالوا إن قوله تعالى وعلى المولود له قال الله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حواين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف الظاهر أن المعنى المسوق له الكلام إيجاب النفقة والكسوة على الزوج بسبب كونه مولوداً له لا بمجرد أنه زوج للزوجة لسبب أنها ترضع الولد لا بمجرد أنها زوجته فنفقة الزوجة بسبب الزوجية يكون ثابتاً بدليل آخر فإذا كان سبب وجوب النفقة والكسوة اجرة للارضاع على المرء كونه مولوداً له يلزم انتفائه في غير الأب وعدم وجوبهما من هذا الوجه على غير الأب كالأم وسائر الأقرباء لا انتفاء السبب فيلزم كون الأب منفرداً في الاتفاق على الولد باسترضاع الأم بالاجرة فكذا ينفرد في الاتفاق بغير ذلك الطريق لأنه من باب واحد فأنفراد الأب في الاتفاق على الولد من لوازم المعنى الموضوع له الذي سيق له الكلام .

٤ قوله إذ لا يشاركه يعني أن الآية تدل على أن عليه الاتفاق وإعطاء اجرة الرضاع هي هذه النسبة فالحكم على المشتق يدل على عليه مبدأ الاشتقاق فعدم مشاركة الغير فيها يوجب عدم المشاركة في الاتفاق .

٥ قوله وهذا المعنى لازم خارجي فإن قلت إن الآية من باب أن أينما أياهم ثم إن علينا حسابهم فتقديم الخبر الظرف يقيدهم القصر فأنفراد الأب في الاتفاق على الولد ليس خارجاً عن الموضوع له قلنا بعد تسليم أن التقديم المذكور موضوع للقصر فأنما يثبت قصر الاتفاق بطريق الاسترضاع لا مطلق الاتفاق والكلام فيه .

٦ قوله للموضوع له أراد به التعليل فهو ترتيب الحكم على المشتق والكلام فيه .

النقدين متفاضلة وإلى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلاً في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد في الربوا وفي كلام بعض الأصوليين أن معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصوداً في الجملة سواء كان مقصوداً أصلياً كالعدد في آية الفكاك أو غير أصلي بان يقصد باللفظ إفادة هذا المعنى لكن لغرض اتهام معنى آخر كإباحة الفكاك فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصوداً أصلياً بخلاف الغير المسوق له فإنه ما يكون من لوازم المعنى كأن عقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام إن من السحت ثمن الكلب صرح بذلك أبو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربوا \* الثاني أن الثابت بدلالة النص إذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزئه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوتها به ممدوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظة التي للموضوع مدخل فيها في الغلت ولاخفاء في أن دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع \* الثالث أن الثابت بدلالة النص كثيراً ما يكون مبنياً على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة أن الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحج في المواطة وغير ذلك مما لا يصح فاشتراط فهم كل أحد من يعرف اللغة أن الحكم لاجلها مما لا يصح له أصلاً \* الرابع أن الجزم بان الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالموضوع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لأن الثابت بإشارة النص قد يكون غامضاً بحيث لا يفهم كثير من الأذكى العالمين بالموضوع كأنفراد الأب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي أقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالموضوع وتحقيق ذلك أن الاعتبار في دلالة الالتزام عند علماء الأصول والبيان مطلق للزوم عقلياً كان أو غيره بيننا وبيننا وبيننا ولهذا يجري فيها الوضوح والحفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ إذا اطلق بالنسبة إلى العالم بالموضوع وعند المنطقيين متى اطلق فلها اشتراطوا للزوم البين بالنسبة إلى الكل .

- (١) قوله وهو ان النسب الى الاباء وفيه نظر لان ذلك انما يفهم من اطلاق لفظ المولود له على الاب وهذا ليس بجزء من الآية وهو ظاهر والنسب الى الاب لا يدل عليه شيء من اجزاء الآية لامطابقة ولا تضمتا فلا يكون جزءا من الموضوع له لا يقال انه مفهوم من قوله على المولود له اي الاب الذي ولد له لا نانا نقول معنى الموضوع له منهم لم يعتبر فيه الابوة او الامومة وكون الاب متحدا في الواقع مع الذي ولد له مساويا له لا يوجب اعتبار الابوة فيه الاترى ان الناطق والضاحك متساويان ولم يعتبر احدهما في الآخر.
- (٢) قوله الى آخر ما ذكرنا في المتن وهو قوله وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى ان الاب وولاية يملك ماله والى انفراد بلا شاق على الولد والى ان اجرة الرضاع يستغنى عن التقدير قبل ان ولاية تملك مال الولد لازم الموضوع له خارجا عنه فان لام التمايك والاختصاص يدل على اختصاص الولاية بمملوكة له ومملوكة الرجل الشخص يستلزم مملوكة ماله له وكذلك استغناء اجر الرضاع عن التقدير لازم الموضوع له فالآية لا تطلقها يتناول جميع الارزاق والكسب والحاجة الى التقدير فيما اذا صح الاستحجار ببعض دون البعض فلا استغناء عن التقدير لازم عموم الجميع وهو الموضوع لا تطلق الرزق والكسوة.
- (٣) قوله قضاء اشارة الى ان المرأة التي اراد ارضائها لا يطلق ديانة.
- (٤) قوله كوجوب المهر يعني ان الطلاق اذا كان قبل الخلوة الصحيحة فهو يوجب نصف المهر واما اذا كان بعدها فوجب كل المهر فقد ثبت بها قبل الطلاق واما العدة فانما يجب في طلاق بعد الخلوة لا فيما قبلها فلا يجتمع وجوب المهر ووجوب العدة في طلاق واحد بان يكون سببا موجبا لهما معا.
- (٥) قوله ونحوها كالمعلق بالطلاق وحرمة ما يحل بالنكاح وانقطاع الارث وحل امرأة كانت من المنكوحة بحيث لا يجتمعان في النكاح كالاختين.
- (٦) قوله وهو التفرقة اي عدم المائة في الحل كما زعم الكفار ولعل المراد ان التفرقة يتأخر عن الاحلال والتحريم بحسب العلم فانهما بحسب الوجود يتحققان معا.
- (٧) قوله و اشارة الى الموضوع له فيه نظر از

وهو ان النسب الى الاباء الى آخر ما ذكرنا في المتن واذا قالت المرأة لزوجها نكحت على امرأة فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نساءه وقد سبق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له و اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله واحل الله البيع وحرم الربوا سبق لل لازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه و اشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الآخر وانما قيدنا اللوازم بالمتأخر لانهم سموها دلالة اللفظ على اللوازم المتقدم اقتضاء \* وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللوازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالة على اللوازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا .

قوله وانما جعلوا كذلك اي جعلوا اللوازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللوازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللوازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللوازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت الا لا يصح الكلام فيثبت دلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء وال نار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالسخان على النار

- لا بد في الاشارة من عدم السوق بالمعنى الاعم كما ذكر في التحقيق ولا شك في تحقق السوق بالمعنى الاعم ههنا فينبغي ان يكون عبارة في الموضوع له وايضا وكذا في اجزائه كالا حلال فقط والتحرير فقط وهذا الاعتراض بعينه وارد على قوله فيما سبق اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل .
- (٨) قوله والى اللوازم الآخر كصحة العقد في البيع وثبوت الملك ووجوب الثمن وحل الانتفاع وكضد ذلك في الربوا.
- (٩) قوله وانما قيدنا بالمتأخر من العبارة والاشارة بذلك اما حد العبارة فلتقيده بكون المعنى بحيث سبق له الكلام وهذا لا يتصور في اللوازم المتقدم لانه ثابت بطريق الضرورة صيانة للكلام عن اللغو واما حد الاشارة فلانها متقدمة على الاقتضاء بمرتين فانها فوق الدلالة والدلالة فوق الاقتضاء والدلالة على اللوازم المتقدم هي الاقتضاء فلا يتصور في الاشارة والاي لزم تقدم الشيء على نفسه فان قلت لم قدموا الدلالة على اللوازم المتأخر حيث جعلوه اشارة على الدلالة على اللوازم المتقدم حيث جعلوه اقتضاء قلنا لان انتقال الذهن من المتبوع الى التابع اكثر واقوى من العكس الاترى ان اطلاق اسم العلة على المعلول جائز ابدا اما اطلاق اسم المعلول على العلة فانما هو بشرط ان يكون المعلول علة غاية فهذا يدل على ان الانتقال انما يكون من المتبوع الى التابع فاللوازم المتأخر هو التابع بالنسبة الى الملزوم واللوازم المتقدم متبوع بالنسبة الى الملزوم .

- (١٠) قوله كالعلة على المعلول يعني ان المعلول لازم للعلة فاعلم ان العلة ثلاثة اقسام العلة اسما وهو ما يضاف اليه الحكم كالمعلق بالشرط فاذا قال انت طالق ان قدم زيد من سفره فهذا الايجاب المعلق علة اسما بالنسبة الى وقوع الطلاق والعلة معنى وهو ما يكون مؤثرا في الحكم كالايجاب من جزئي البيع وهما الايجاب والقبول بالنسبة الى الملك والعلة حكما وهو ما لا يترسخ الحكم عنه كالشرط في الايجاب المعلق كقيد زيد في المثال المذكور كذا قال المصنف رحمه الله تعالى فيما تقدم فيما بعد في باب الحكم وقد يجتمع الاثنان معا وقد يجتمع الثلث فاعلم اسما او معنى قد يوجد بدون المعلول كما اذا علق الطلاق بشرط ولم يوجد الشرط وكما اذا اوجب البائع او المشتري ولم يقبل الآخر واما العلة حكما فلا يوجد بدون المعلول اصلا فالمعلول انما يكون لازما للعلة حكما دون الآخرين فهي المراد هناك .
- (١١) قوله اذ دلالة او يعني ان دلالة الشيء على اللوازم الغير المتأخر اما منحصر في دلالة المعلول على العلة او يكون لها فرد آخر ايضا فعلى التقديرين عدم الاطراد في المعلول نظرا الى العلة بوجوب عدم الاطراد في المعلول نظرا الى العلة بوجوب عدم الاطراد في الشيء نظرا الى اللوازم المتقدم .
- (١٢) قوله الا ان يكون معلولا مساويا قيل لا يلزم المساواة بين الشئين الا في دلالة كل منهما على الآخر لاني دلالة احدهما كالمعلول على الآخر كالعلة فانها يوجد بان لا يتحقق المعلول بدون العلة وان كانت العلة قد يوجد بدون المعلول ولو قيل ان المراد بالمساوات عدم تحقق المعلول بدون العلة فنقول ان العلة انما يكون لازما متقدما بالنسبة الى المعلول اذا كانت كذلك اذ لو كان المعلول متحققا بدونها في الجملة فلا لزوم فيبعد تسليم اطراد الدلالة ههنا لا يضر عدم الدلالة بين المعلول والعلة والعلة قد ينعدم مع وجود المعلول اذ ليس هذا من باب اللوازم المتقدم فقله اذ لا دلالة له لا يصلح دليلا على عدم دلالة الشيء على اللوازم المتقدم .

(١) قوله ولان النص اذ عطف على قوله لان دلالة الملزوم اه فنقول لو اراد بالابنات في الاول وعدمه في الثاني قوة الاول وضعف الثاني فهذا عين الدليل الاول ولو اراد ظاهر حاجتي يكون المعلول ان النص المثبت للمعلول لا يكون دليلا مثبتا للعللة فالو اراد بالمعلول والعللة الملزوم واللازم المتقدم يلزم ان لا يكون الاقتضاء دليلا لهف ولو اراد معلولا وعللة ليس كذلك فلا يكون الدليل مناسباً للمدعى وهو ان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر عبارة او اشارة حتى يكون مقدها على دلالة الملزوم على اللازم المتقدم التي هي اقتضاء اذ لا يلزم به الترجيح على دلالة الملزوم على اللازم المتقدم. (٢) قوله بعبارة النص المثبت والاولى ان يقال العبارة النص المثبت للعللة او اشارة لان الكلام في تقديم دلالة الملزوم على اللازم المتأخر على دلالة الملزوم على اللازم المتقدم يجعل الاول عبارة لشرط السوق له و اشارة بشرط عدم السوق له وجعل الثاني اقتضاء.

ولان النص المثبت للعللة مثبت للمعلول تبعا لهما اما المثبت للمعلول فغير مثبت للعللة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعللة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حد ود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شئ اى دلالة اللفظ على الحكم في شئ<sup>١</sup> يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللفظة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا تنقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شئ يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللفظة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأنيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربعة ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزؤه او لازمه الغير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له و اشارة ان لم يسقى وان كان لازمه المتقدم فاقضاء وان لم يكن شئ<sup>٢</sup> من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللفظة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللفظة لانه ان لم يفهم احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللفظة فانه لا يفهمه الا المجتمع هذا هو نهاية اقدم التحقيق والتنقيح في هذا الموضوع ولم يسبقنى احد الى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات ومن لم يصدقنى فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين والله تعالى الهوفى .

(٣) قوله ولا تنقل لهما اف في المذهب الاف زهر گوش يقال اف له فاللازم امامتعلق بالقول اولى الى الاف والمراد انني عن الشتم بالبؤس والكافة. (٤) قوله يفهم كل من يعرف اللفظة قبل الظاهر ان المعنى ان يكون لمعرفة اللفظة مدخل في فهم التعليل بشئ يوجد في المنطوق فذلك لا يتصور الا بان يكون لفظ او هيئة يدل على التعليل فكل من يعرف ان هذا اللفظ او الهيئة موضوع لفة للتعليل يفهم التعليل وفي الآية لا يوجد ذلك وقد يجاب بانه قد يتصور ذلك بان يكون في المعنى المنطوق وصف يتبادر جميع الاذهان الى انه علة الحكم في المنطوق وكل من يعرف معنى المنطق لمعرفة اللفظة يفهم التعليل ومن لا يعرف لا يفهم فلا حاجة الى ما يدل على التعليل بل يكفي اتصاف معنى المنطوق بالوصف المذكور وهو ههنا موجود فان الشتم ببؤس الحال والبؤس مشتمل على الاذى ويعرف جميع العقلاء ان حرمة ذلك فقوله كل من يعرف اللفظة معناه معنى المنطوق ويعرف معنى ادوات التعليل ثم هذا الكلام يدل على ان الدلالة مبنية على معرفة المعنى اللغوي وكلام صاحب التعليل يدل على ابتنائها على معرفة المعنى المقصود حتى لو قال والله ما قلت بفلان اف وقد ضربه او والله ما كنت مال فلان وقد احرقه لا يحنث لان المقصود نفي التأنيف ونفي الاكل باعتبار نفسهما لا باعتبار الايداء والاتلاف وايضا اذا امر السلطان بقتل الملك المنازع له ثم قال للمأمور لا تقل له اف لا يكون نهيها عن القتل لان المقصود نفي التأنيف باعتبار انه سؤال الادب ومن المأمور وليس القتل الذي هو بامر السلطان سؤال الادب منه. (٥) قوله فعبارة ان سيق اه اى فاللفظ عبارة او فالدلالة عبارة. (٦) قوله وان لم يكن شئ من ذلك اه قيل اذا لم يكن شئ من الامور الاربعة المذكورة فلا يتصور الدلالة والا يبطل انحصار الدلالة في المطابقة والتضمن والاتزام ههنا فلا يكون هناك معنى ويكون اللفظ او الدلالة باعتباره دلالة فلا بد من اعتبار امر في اللازم المتأخر وهو ان لا يوجد فيه علة يفهم كل عارف باللفظة ان الحكم في المنطوق لاجلها. (٧) قوله وان لم يوجد فلا دلالة اصلا قيل قد قالوا ان القياس مظهر لما ثبت بالنص لا مثبت له فالو لم يوجد دلالة على ما عرف بالقياس كيف يكون ثابتا بالنص الا ان يقول ان المراد نفي الدلالة القطعية وهذا لا ينافي الثبوت بالدلالة الظنية.

بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او بالقمر والمطر دلكيتمه اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت للعللة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت للمعلول ليس بمثبت للعللة لكونها اصلا بل لان مثبت للمعلول قد تكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعللة كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم.

كقوله

(٨) قوله فان المعنى في القياس اى التعليل فيه والعللة فيه فان استعمال المعنى في هذا المعنى شائع في عبارات الاصوليين ولا يبعد ان يراد المعنى الحكم في القياس. (٩) قوله فعليه بمطالعة كتب ام الباء اما زائدة في المبتدأ نحو بحسبك زيد او في الفاعل على انه فاعل الظرف نحو كفى بالله شهيدا او متعلقة بالمقدر اى فعليه بالاتصاف والاتصاف بمطالعة او فعليه التصديق بشهادة مطالعة .

(١) قوله وفيه اشارة الى ان النسب الى الالباء  
 لعل ثمره ذلك ان الكفاة بالنسبة باعتبار الالباء لا  
 باعتبار النسبة الى الامهات فمن كان امه قرشيا وابوه من  
 سائر القبائل لا يكون كفوا لمن كان على عكس  
 ذلك ومن كان ابوه قرشيا فكفولن كان ابوه وامه  
 قرشين.  
 (٢) قوله لانه نسب اليه متعلق بالامرين.  
 (٣) قوله فيثبت هذا قيل ان ثبوت ملك المال  
 انما هو بتبعية ملك مالكه فينبغي ان لا يتعذر عند  
 تعذر ملك المالك والا يلزم وجود التابع بدون  
 المتبوع.

كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمه وفيه اشارة الى زوال ملكهم

عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لا يجاب نفقتها

على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الالباء والى ان للاب ولاية تمليك ماله لانه

نسب اليه بلام الملك فيقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر

الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا والى انفراده بالانفاق

على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها والى ان اجر

الرضاع يستغنى عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد من

غير تقدير

قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لنبي القربي وما عطف عليه في قوله تعالى وما  
 افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة  
 الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل  
 فقيرا ففي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم  
 عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قبيل هو  
 استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطعامهم عن اموالهم بالكلية بقريظة ان الله  
 لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى للحسى وبقريظة اضافة  
 الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك اجيب بان الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفى  
 السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لاعن اموالهم واطراف الديار  
 والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز  
 مصيرا الى الخلق قبل تعذر الاصل \* وههنا بحث وهوان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون  
 للمعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء  
 لاحالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما  
 يؤول اليه وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتل حال التكلم بهذا  
 الكلام قتل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الندى جعل ذلك اللفظ  
 من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من  
 قتل قتيلا فله سابه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق  
 قتله سابه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكهم حال  
 اخراجهم وان لم يكن حال استعابهم السهم من الغنيمه \* فان قلت الغابت بالاشارة ههنا  
 من اى قسم من الاقسام الثلاثة \* قلت جعله المصنف من قبيل جز الموضوع له لان عدم ملك  
 ما خلفوا من دار الحرب جز من معنى الفقر وهو عدم ملك شىء ما وفيه نظر لان الغابت  
 بالاشارة هوزوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم انه جز لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم  
 لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شىء ما فظهر ان الثابت  
 بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا.

(١) قوله فان اراد اه يعنى لو اراد بقوله اجر الرضاع يستغنى عن التقدير ان اجر الرضاع في استئجار الوالدة لرضاع ولدها يستغنى عن التقدير فمدم الحاجة الى التقدير ثابتة بالاشارة وقد مر تحقيق ذلك وان اراد ان الاجر في استئجار غيرها يستغنى عنه فذلك بدلالة النص وفيه نظر لان التعليل في دلالة النص لا بد ان يعرفه كل من يعرف اللغة وليس الامر هناك كذلك بدليل ان ابابوسف ومحمد رحمهما الله تعالى انكسرا استئجار الظئر بطعامها وكسوتها من غير تعيين الجنس والقدر والصفة كذا في شرح البرجندى فهما لم يعرفا التعليل فهنا مع انهما عارفاً باللغة خصوصاً محمد رحمه الله تعالى والا لما انكروا ذلك وايضا يمكن ان يقول ان التعليل في استئجار غير الام للرضاع ان الحاجة الى التقدير لتلايضي الجهالة الى النزاع فيمتنع الاجير عن العمل والام لا يمتنع عن ارضاع الولد اغاية شفقة كانت لها على الولد قال الله تعالى لا تضار والده بولدها الآية فلا حاجة في الام الى التقدير وهذا التعليل لا يجري في غير الام فلا يثبت الحكم فيها بالقياس فضلا عن دلالة النص فان قلت كيف يعتبر الاستئجار في النص وليس فيه ما يدل عليه قلنا اعتبره بطريق الاقتضاء لان الله تعالى اوجب على الاب رزق الوالدة وكسوتها اذا ارضعت من غير تقييد بما اذا كانت تجب الاب فليس هناك موجب سوى الاستئجار فيعتبر اقتضاء كما يعتبر البيع في قوله اعتق عنى بالف عبدك الفلان فليس هناك ما يصحح الاعتاق بالف عن الامر سوى البيع فيعتبر اقتضاء.

(٢) قوله فثبوته بدلالة النص هنا مبنى على ان عدم التقدير جار في الوالدة وان العلة في المنطوق هي ان الجهالة في رزق المرضعة وكسوتها لا يفضي الى المنازعة اذا العادة ان لا يمنع الاب من المرضعة امثال ذلك ليزداد شفقتها على الولد وان هذا التعليل مفهوم بحسب اللغة دون الاستنباط وانه جار في غير ﴿ ٢٤٦ ﴾

فان اراد استئجار الوالدة لارضاع ولدها يكون ثابتاً بالاشارة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوته لدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق توجب عليه المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه الاباحة والتملك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا بالتملك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعماً لاجله مالكا والحق به التملك دلالة

قوله فان اراد اي الوالدة استئجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتاً بالاشارة لان مثل قوله تعالى بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يصحون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبنى على ان هذه الجهالة لا يفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائت الى الوالدة قوله لان الاطعام جعل الغير طاعماً اي آكلان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهزمة للتعدي الى المفعول الثاني اي جعلته آكلاً وامانجو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعماً قالوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والافلالاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا واباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعماً اي آكل لا ليست في وسع العبد قوله والحق به اي بالاطعام التملك يعنى كان ينبغي ان لا يجوز التملك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا قضاء حاجة الاكل فاقدم التملك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها يعنى مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاول واذا كان جواز التملك ثابتاً بدلالة النص لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التملك .

الوالدة فليتامل فان الثلثة الاول في حيز المنع واما الثالث فظاهر وكذا الثاني كما ذكرنا في هذه الصفحة وكذا الاول حيث قال الله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فالمعروف هو المعتاد في كل عصر ومقداره في عصره معلوم انه ماذا.

(٣) قوله وعلى الوارث قال الله تعالى وعلى المولود الآية وعلى الوارث مثل ذلك فالتالي عطف على الاول اي يجب اجرة الرضاع على وارث الطفل مثل ما يجب على الاب في شرح البرجندى في فصل النفقة والمراد بالوارث في الآية هو ذوالرحم المحرم لما وقع في قرأه ابن مسعود رضى الله عنهما وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك حملا للمطلق على التقييد ومراده بذى الرحم المحرم من كان من محرمته من جهة الرحم والقرابة فيخرج ابن العم المحرم بسبب الرضاع بان ارضعته ام الطفل فلا يجب عليه نفقة الطفل وايضا مراده بالرحم قرابة بغير الولادة اي بغير ان يكون ابا او ولداً حيث ذكر ذوالرحم المحرم في مقابلة الاب والولد قوله اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لا يكون منقوضاً بما اذا كان الطفل فقيراً او ابالة فقيرة او بالغ زمن فقير له اب وام فالتفقة على الاب خاصة وبه يفتى كذا قال في المختصر على ان الميراث بينهما اثلاثاً وذلك لان الاب ليس من الورثة بهذا التفسير وايضا لا يكون منقوضاً بما اذا كان شخص فقير له ابن و بنت لهما يسار الفطرة فالتفقة عليهما بالسوية كذا قال في المختصر على ان الميراث بينهما اثلاثاً وذلك لان الولد ليس من الورثة بهذا التفسير فان قلت اذا كان طفل وله ام وجد هل يكون النفقة عليهما بقدر الارث اثلاثاً على انهما من الورثة اولاً على ان يكون على احدهما او عليهما انصافاً على ان لا يكون احدهما او كلاهما من الورثة قلت ذكر في كشف المنار ان النفقة عليهما اثلاثاً وفي شرح البرجندى ان المعتبر اهلية الارث لاحقيقته فمن كان له خال وعم و اب كان النفقة على الخال ترجيحاً

لان

الاقرب واذا استويا في اهلية الارث والحرمية والدرجة ترجح من كان وارثاً في الحال فمن له عم وخال كان النفقة كلها على العم فهذه الصورة مستثناة عما ذكر .

(٤) قوله لان النسبة الى المشتق كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الآية وقوله تعالى السارق والسارقة الآية . (٥) قوله فيه اشارة الى ان الاصل هو الاباحة وهو ازالة المنع . (٦) قوله والتملك ملحق به اي يجعل في حكمه حتى يتناول الواجب بالتمليك ايضا لتضمنه الاباحة وهذا الحاجة اليه مع قوله فيما بعد والحق به التملك . (٧) قوله كما في الكسوة يعنى ان الكسوة في الكسوة بطريق التملك اتفاقاً فكذا في الطعام . (٨) قوله جعل الغير طاعماً في تاج المصادر الطعم بوزن انعم جيشين وخوردن . (٩) قوله دلالة فيه نظر لان التملك ثابت بالنظم والثابت بالدلالة ليس ثابتاً بالنظم بل يعنى النظم كما هو المشهور وذلك لان الاطعام هو التمكين من الطعم مطلقاً من ان يكون بطريق الاباحة وهو ان يكون الطعام في ملك المطعم وقد ازال عنه المنع او بطريق التملك وهو ان يزول عن ملك المطعم ويدخل في ملك المطعم .

لأن المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التملك مقامه ولا كذلك في الكسوة اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتملك العين لا الاعارة اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام تتم المقصود اي سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان يأكلوا على مالك المبيع تتم المقصود دون اعارة الثوب وهي ان يلبسوا على مالك المبيع فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيع ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل .

- (١) قوله لان المقصود والمقصود بمعنى الغاية اي لان الغاية في الاباحة قضاء الحاجة وهو موجود في التملك لان الحاجة كثيرة فكما يكون بالاكل يكون بغير الاكل فاذا وجد العلة في التملك ايضا يكون قائما مقام الاباحة ثبت دلالة.
- (٢) قوله ولا كذلك في الكسوة اي لا كفارة كذلك في الكسوة بان يكون الاصل فيها الاباحة ويلحق به التملك.
- (٣) قوله لان الكسوة اد في المذهب الكسوة هرجه دريوشند وفي تاج المصادر البيهقي الكسوة جامه پوشانیدن فيكون مشتركين بين الاسم والمصدر والاقتران بلفظ الاطعام والتحرير ترجح المعنى الثاني فلا يجب ان يكون العين كفارة كما قال.
- (٤) قوله وذا بتملك العين انما يكون العين كفارة باعتبار ما يتعلق به من العمل فلا يلزم ان يكون هذا تملكها .
- (٥) قوله لا الاعارة فليكن بالتعديك من التصرف وان كان بالاستهلاك كالا حراق للطبخ وكالمبيع للطعام مع انها في ملك الممكن .
- (٦) قوله تتم المقصود وهو ان يزول عنه ملك المالك في وجه الكفارة بحيث لا يتمكن من الاسترداد .
- (٧) قوله فان للمبيع اه قيل فليكن الاعارة تلبس في الكفارة لازمة بحيث لا يسترد الى ان يبلى ويتحرق كما في الوقف اللازم .

قوله فوجب ان يصير العين كفارة \* فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعل التي تكفر الحطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التملك \* قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تملكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه \* فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله تعالى من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولنا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطف على محل من اوسط الاعلى اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التملك \* قلت يحتمل ان يكون وصفا محذوف اي اطعام من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال \* فان قلت البدل راجع لسكونه مقصودا بالنسبة ومستثنيا عن التقدير ومشتقلا على زيادة البيان والتقدير ومؤدبا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف \* قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا للمعنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اي اطعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين اولى بالمقصود من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقريئة الفرق فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصود اخرج عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لاي اهليكم وايضا في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موقع البدل من اطعام ولاخفاء في انه غلط لاسماع له في فصيح الكلام اذ لا يحصل الملازمة الصحيحة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبتني ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره وقوله على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لاسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابوالهسين ان ابا جعفر الحيدري السمرقندي رحمه الله استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصل بصير المأمور ممثلا وان يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل به او كما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الآن .



وامادلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فكوله تعالى ولا تنقل لهما اى يدل على حرمة الضرب  
 لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اى المعنى الذى يفهم منه ان التأنيف حرام لاجله وهو  
 الاذى موجود فى الضرب بل هو اشد وكالكفارة بالوقوع وجبت عليه اى على الزوج  
 نصابا وعليها اى على المرأة دلالة لان المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة هو كونه جنائيا على  
 الصوم وهى مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عقدا فى الاكل والشرب بدلالة نص ورد  
 فى الوقوع لان المعنى الذى يفهم فى الوقوع موجبا للكفارة هو كونه جنائيا على الصوم فانه  
 الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية  
 اكثر فبالحرى ان ينبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما فى اللواط بدلالة النص  
 ورد فى الزنا

قوله ويسمى فحوى الخطاب اى معناه يقال فهت ذلك من فحوى كلامه اى مما نسبت  
 من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت  
 موافق لمدلوله فى حكم المنطوق اثباتا ونقيا ويقابله مفهوم المخالفة قوله وكالكفارة بيده  
 بالمثاليين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأنيف  
 وقد تكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقوع على المرأة لانه يرد عليه ان الشافعى رحمه  
 الله مع علو طبقته فى اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجنائى على الصوم بل فهم انها لاجل  
 افساد الصوم بالجماع التام ولهذا يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول  
 شىء من الحشفة فى جوفها فهو لا يسلّم ان سبب الكفارة هى الجنائى الكمله المشتركة بينهما  
 بل الجنائى بالوقوع التام وهى مخصصة بالرجل ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم  
 عن وجوبها على المرأة فى الحديث الوارد فى قصة الاعرابى فان قيل البيان فى جانبه بيان  
 فى جانبها لان تعاد كفارتها بخلاف حديث العسيف فان الحد فى جانبه كان الجمل وفى جانبها  
 الرجم اجيب بانه مبنى على تحقق السبب فى جانبها وهو ممنوع قوله بل اولى اى ثبوت  
 الكفارة بالجنائى على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجنائى عليه بالجماع لانها  
 احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنها وكثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار لالقى  
 النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفى هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص  
 لابل القياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود \* فان قيل هذا العارض بوجوه الاول  
 ان الجنائى بالوقوع لتعلقه بالادمى اشد من الجنائى بالاكل لتعلقه بالمال \* الثانى ان الجماع  
 محظور الصوم والاكل نقيضه والجنائى على العبادة بالمحظور فوق الجنائى عليها بالنقيض  
 لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما يبطل  
 بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع \* الثالث  
 ان الوقوع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابى هلكت واهلكت \*  
 الرابع ان تنهاى غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تنهاى  
 غلبة الشهوة \* اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى  
 لوزنى عامدا يجب الكفارة لوجود افساد ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم افساد وكذا  
 يجب فى الاكل لهذا افساد لا اتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا يجب ولو  
 اكل طعام غيره ناسيا لم يجب \* وعن الثانى ان الصوم هو الامساك عن شهوتى البطن  
 والفرج فالوقوع ايضا نقيضه \* وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على  
 الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة \* وعن الرابع ان  
 المبيح هو خوف التلغى لانتهاى الجوع كيف والصوم انما شرع الحكمة الجوع نعم  
 تنهاى الجوع شرط خوف التلغى ولكن لا عبرة ببعض العملة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة.

(١) قوله وتسمى فحوى الخطاب فى المذهب  
 الفحوى مقصود ازسغن فالتايت بمعنى الكلام  
 مقصود منه .  
 (٢) قوله وهو الاذى فى المذهب الاذى رنج  
 ومكروه وهو اسم وليس بمصدر حيث لم يذكر  
 فى تاج المصادر فعله هناك بمعنى الايذاء واليراد  
 وهو الاشتغال على الاذى لان علة الفعل انما هو  
 الفعل ونفس المكروه بلا اعتبار معنى لا يصلح علة  
 للتحريم .  
 (٣) قوله عندنا احتراز عما قال الشافعى رحمه  
 الله تعالى انه لا كفارة فى الاكل والشرب .  
 (٤) قوله لان المعنى اى قيل لان ذلك بل العلة  
 غلظة الجنائى حيث يوجب الافطار فى الشخصين  
 ويوجب النجاسة حقيقة فى بعض الاعضاء وحكما  
 فى الجميع مع عدم اشتداد الحاجة اليه لما فى الاكل  
 والشرب .  
 (٥) قوله بل اولى قيل كيف واشتداد الحاجة  
 الى المعصية تقر باعن العضو كاكل الميتة فى المخصصة  
 وفعل الكره فشققة الصبر عنهما الموجبة لشدّة  
 الحاجة اليهما يقر بهما الى العضو بعدم ايجاب الكفارة .  
 (٦) قوله لان الصبر عنهما اشد اى اشد فى  
 المذهب الشدة سخطي المشقة سخطي فهذا يدل  
 على الترادف .  
 (٧) قوله والداعية اكثر اى الشهوة والرغبة  
 الداعية او الامور الداعية .  
 (٨) قوله فبالحرى اى المذهب يقال هو حرى  
 ان يفعل كذا اى جديرا او سزاوارست كه جنين  
 والمشهور ان الحرى بمعنى الاولى فهذا من باب  
 بحسب زيد فالحرى ان يثبت اه او المعنى فى السبب  
 الحرى ان يكون سببا ان يثبت اه .  
 (٩) قوله بدلالة النص اه لابد ان يكون هذا  
 من باب الدلالة عندهما لامن القياس اذا الحدود انما  
 يثبت بالدلالة دون القياس فالعلة لابد ان يعرفها  
 جميع العارفين باللغة فيلزم كون ابن حنيفة رحمه الله  
 تعالى عارفا بذلك التعليل فانكاره للحكم مبنى على  
 دليل آخر فوق دلالة النص يعرف هو .

(١) قوله بسفح الماء السفح الارافة كذا في تاج المصادر (٢) قوله لانها في الحرمة اه لا يقال ان حرمة الزنا اقوى من حرمة اللواط لان الاول ثابتة بالنظم عبارة بقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق ولا تزنوا وبقوله عليه السلام لا يزنى الزاني وهو مؤمن واشارة بآية الزنا واما الثانية فثابتة بالدلالة بآية في الحيفن لا تقول ان الدلالة عند عدم التعارض يساوي العبارة والاشارة في افادة القطع لا يقال ان السفح في الزنا بقوة جاذبة المحل فوفا في اللواط لضعف الجاذبة على ما قالوا لا تقول المراد بالسفح الاضاعة.

(٣) قوله لا تزول ابدا اصل اللواط وهو الوطى في الدبر لا تزول حرمة ابدا بخلاف اصل الزنا وهو الوطى في القبل فانه يحل بالنكاح وملك اليمين نعم انه بوصف كونه زنى حرام ابدا.  
 (٤) قوله لا يتخلق منه الولد ليس من الأفعال حيث لم يأت في العربية الا بتخلق اذ لم يذكر في التاج الا ان يكون لغة اختراعية بمعنى صيرورة الشيء مخلوقا بل من الفعل فالتخلق في الاصل ان يجعل احد الخلق على نفسه كذا في التاج وهو نوع من الريحمة الطيبة يضرب الى الصغرة كذا في المهنذب والمراد التصور بصورة والتشكل بشكل فالصورة كالمخلوق يجعل على الشيء . (٥) قوله وفي الشهوة مثله فيه نظرا لان الشهوة في القبل اذا نظر اليها اكثر من الشهوة في الدبر فانه يرى كالوردا اذا انكشف عنه التوب فيزداد الرغبة (٦) قوله اكمل في سفح الماء لان فيه تضييع ماء الزاني لان نتيجة الماء النسب ولا يثبت النسب منه شرطا وماء الزوج الزانية بوقوع الاشتباه في نسب وماء الزانية لا يختلط بالماء المحرم واما اللواط ففيها تضييع الماء الواحدة.

فان المعنى الذي يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتبه وهذا موجود في اللواط بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اى فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواط لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد وفي الشهوة مثله لكننا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش اى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان وتثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب واما تضييع الماء فقاصر اى ما قالا من تضييع الماء في اللواط فقاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده اى وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اى ترجيح اللواط على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني اى المعاني المخصوصة بالزنا وهى اهلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا

(٧) قوله لان ولد الزنا هالك حكما لعدم ثبوت ولادته ممن هو والده حقيقة وعدم النفقة والارث وعدم حرمة المصاهرة فولد الزاني ينكح بنته من منكوحة فهو في حق الاحكام الشرعية هالك غير موجود.  
 (٨) قوله وفيه افساد الفراش اما داخل في وجه الاكلمية في السفح يعنى الزنا قد يؤدي الى الفرقة فيضيع ماؤها حيث لا يجتمعان في الرحم علوقا او عطف على قوله الزنا اكمل اى يكون وجهها آخر للترجيح.  
 (٩) قوله ويشتبه النسب اما جزأ آخر من وجه الاكلمية غير داخل في تفسير قوله اوفيه افساد الفراش او وجه آخر عطف عليه والمعنى انه يشته النسب في زعم الناس واما عند الشرع فيثبت النسب من زوجها.  
 (١٠) قوله واما تضييع الماء اى بعدم الانغلاق ولذا كما في اللواط فقاصر في نفسه لانه تضييع الماء الواحد.  
 (١١) قوله قد يحل بالعزل لان يعزل من مملوكته بغير رضاه ومن منكوحتها باذنها ان كانت حرة وبأذن مولاه ان كانت امة .  
 (١٢) قوله والشهوة اه يجوز ان يكون وجهها للاكلمية في الشهوة فحينئذ يكون المراد الاكلمية باعتبار المحل وان يكون وجهها آخر لترجيح الزنا في استحقاق الزاجر فالمراد الاكلمية باعتبار الشدة وقد تركه بيدها من غير ان يذكر له دليلا .  
 (١٣) قوله والترجيح بالحرمة اه جواب عن قولهما بل زيادة.

قوله فان المعنى الذي يفهم فيه اى في ذلك النص الوارد في الزنى ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواط حتى كان تبديل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبديل المحل كالسارق والطارق وما عز وغيره فوجوب الحد في اللواط يكون بالدلالة لا بالقياس وللمصم ان يفهم فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقضى على كثير من المجتهدين العارفين باللغة قوله لكننا نقول حاصل الجواب انا لانسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتبه بل هو مع هلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب قوله لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهاك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكره ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به \* فان قيل الحد واجب بزنى الحصى والزنا بالعجز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحققى هلاك البشر وفساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا قوله والشهوة فيه اى في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليها بخلاف اللواط فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجميلة السلمية فيكون الزنى اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزنا جرحا وجرحا وهذا بيان كون الزنى اكمل في الشهوة من اللواط وايضا حمل اللواط وان شارك عمل الزنى في اللين والحرارة لان فيه ما يوجب النفرة وهو استنفاره فيكون شهوة الطباع السلمية اقل قولا والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى المصم ان اللواط فوق الزنى في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة ففرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواط عملا لا تزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواط على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشراب البول فانه فوق الحمر في الحرمة لان حرمة لا تزول ابدا وحرمة الحمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد .

توضيح ٣٢ (١٤) قوله واشتباه اذ راجح في الاشارة بقوله هذه المعاني دليل على ان قوله ويشته النسب في المتن وفي ما رأيت من النسخ كان من الشرح فلاشارة حيث تدلى الاكلمية في السفح والاكلمية في الشهوة وفساد الفراش وحيث لم يدرج وجود الشهوة من الطرفين في هذه الاشارة بترجيح الاول من وجهين ذكرتهما في قوله والشهوة فيه . (١٥) قوله كالبول اى في الفرج من غير ايلاج فان قلت ان بينهما فرقا اذ لا سفح ولا شهوة في البول بخلاف اللواط فلن ان الحرمة مع السفح والشهوة ايضا لا يوجب الحد كما في التفخيز في شرح البرجندى اذ ادخل الذكر في الفرج بحيث لا يغيب الحشفة لا يجب الحد نس عليه في الحرارة بقى ههناشى وهو ان بين اللواط والتفخيز فرقا بزيادة الحرمة في اللواط دون التفخيز .

(١) قوله وكوجوب القصاص بالمثل اي القتل بالمثل كالعصاة الكبير والمراد بالمثل ههنا ما لا يفرق الاجزاء ولكن يحصل به القتل غالبا كالحق والافتاء من الجبل  
 وكالتفريق في الماء فالنار والحديد ليسا من المثل وان كان الخشب محمدا يفرق الاجزاء ليس من المثل وكذا العصاة الصغير والبنقة ليس من المثل فالضرب قصدا بالفرق عمدا اتفاقا يوجب  
 القصاص والضرب قصدا بالعصاة الصغير ونحوه شبه العمدا اتفاقا لا يوجب القصاص وانما يوجب الضرب بالمثل فهو محل الخلاف شبه عمدا وعمدا فوجب القصاص  
 عندهما لا عنده. (٢) قوله يحتمل معنيين كل من المعنيين موافق للمذهب فعندنا لا يقيم القصاص الا باله السيف اي المفرق الاجزاء ولا تقصاص الا في القتل العمدا وهو القتل بالسيف.  
 (٣) قوله احدهما ان القصاص في شرح البرجندی نقلنا عن كشف اليزدوى ان المراد بالقود بالسيف الحر بريدن سرفي نتاج المصادر هو حر الرقبة ونقلا عن الخلاصة ان اذا  
 اراد ان يقتله بغير السيف منع من ذلك ولو فعل ذلك يعزرا لانه لا ضمان عليه وصار مستوفيا حقه سواء كان قتله بالعصاة او بالحجر او بسوق الدابة عليه او بالقاء في بئر.  
 (٤) قوله والثاني ان لا قوداه والدلالة على وجوب القصاص في المثل مبنية على اعتبار هذا المعنى اذ لا بد في الدلالة من الاصل المنطوق بمنزلة المقيس عليه  
 في القياس وهذا الاصل لا يوجد على الاول.

(٥) قوله حال عن الضمير ويجوز ان يكون  
 مفعولا ثانيا اعتبار العلم والظن.  
 (٦) قوله للجزاء الكامل عن انتهاك اه اي القود  
 عن القتل بالسيف ثم الانتهاك اقتعال من انتهاك  
 وهو الجريمة في تاج المصادر انتهاك دبير شدن  
 وفي المذهب التنيك مردد ليراي عن الاجزاء الكبر  
 الحرمة او من انتهاك وهو المبالغة في الشتم في تاج  
 المصادر انتهاك مبالغة كردن درد شتام ويلزمه كسر  
 الحرمة ولذا قال في تاج المصادر الانتهاك حرمة  
 كسى شكستن. (٧) قوله بما لا يطيقه البدن  
 في تاج المصادر الاطاقة والطاقة توانستن اي لا  
 يطيق احتماله والصبر عليه. (٨) قوله ظاهرا  
 وباطنا اما ظاهرا فاهراق الدم وتفريق الاجزاء  
 واما باطنا فزهاق الروح. (٩) قوله  
 فانه حينئذ يقع اتساق مشترك بين معاني منها  
 البدن والروح والدم كذا في المذهب حيث قال  
 النفس تن مردم وجزو جان وخون و آب وهمت  
 وجشم زخم وهستی وفيه الحيوان زندكانى جانوار  
 والمراد بالنفس الحيوانية اما بدن الحيوان  
 المشتمل على الحيوة فله نسبة الى كل من المعنى  
 المصدرى والاسمى واما الدم الذى به الحيوة  
 فبالنقض الظاهر يقع الجنائية قصدا على  
 الدم وبها الحيوة والروح وليس المراد بها الروح  
 اذ لا يقع الجنائية قصدا بلا واسطة على الروح بالنقض  
 الظاهر وليس الروح ما به الروح وقوله حينئذ معناه ان  
 الضرب بالمثل يقع به الجنائية قصدا على الروح  
 وبواسطة بفسد البدن والدم ثم المعروف ان النفس  
 الحيوانية هي حالة في البدن بها الحس والحركة  
 والنفس الانسانية حالة بها العقل والادراكات  
 الكلية واكتساب النظريات من البديهييات  
 وتحصيل الكمالات البشرية.

وكوجوب القصاص بالمثل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين  
 احدهما ان القصاص لا يقيم الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان  
 المعنى الذى يفهم موجبا حال عن الضمير في يفهم للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس  
 متعلق بالجزاء والانتهاك اقتعال من انتهاك وهو القتل بالسيف اي قطع  
 قطع الحرمة بما لا يعجز في تاج المصادر الانتهاك حرمة كسى شكستن الضرب خبران بما لا  
 يطيقه البدن وقال ابو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه حينئذ  
 يقع الجنائية قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحيوة فتكون اكمل وكوجوب المكفارة  
 عند الشافعى رحمه الله في القتل العمدا واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء والمعقودة  
 اوجب الشافعى رحمه الله المكفارة في القتل العمدا بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله تعالى  
 ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة و اوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد  
 في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية.

قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب  
 القتل بالسيف يثبت القصاص بالمثل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب  
 للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجرح او غيره بل الضرب بالمثل  
 ابلغ في ذلك لانه يزهد الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب  
 هو هذا المعنى مما لا يفهم كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان  
 المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب  
 البنية وباطنا اي بازهاق الروح وفساد الطبائع الاربع فانه حينئذ اي عند نقض البنية  
 ظاهرا وباطنا يقع الجنائية قصدا على النفس الحيوانية التى هي البعير اللطيف الذى  
 يتكون من الطيف اجزاء الاعنوية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهى صفة  
 تقتضى الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التى لا تنفى بخراب البدن  
 فتكون تلك الجنائية اكمل من الجنائية بدون القصد كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا  
 فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثل فاذا كانت الجنائية اكمل يترتب  
 عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجنائية.

(١٠) قوله في القتل العمدا على القتل خمسة: العمدا  
 وشبهه والخطاء وما يجرى مجراه والقتل بالسبب  
 فالاول عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى ضرب قصدا  
 بما يفرق الاجزاء والثاني ضرب قصدا بما لا يفرقها  
 وعندهما الاول ضرب قصدا بما لا يطيقه البدن

غالبا والثالث ما يكون عن اختيار وقصد في نفس الفعل دون المفعول بان الخطاء ذات المفعول كما اذا رمى فاصاب من لم يرده اوفى اعتقاد وصفه بان ظنه  
 صيدا وهو آدمى والرابع ضرب لاعتن الاختيار والقصد كالنائم اذا انقلب فسقط على الانسان فأت الانسان والحامس ما لا يكون عن المباشرة بل عن السبب  
 كما اذا حفر بئرا في غير ملكه فأت من وقع فيها فالاول لا يجب فيه الكفارة عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى والثاني يجب فيه الكفارة لشبهه بالخطاء  
 كذا في شرح البرجندی وفيه انه قال الشيخ ابو الفضل الكرماني وجدت في كتب اصحابنا ان لا كفارة في شبه العمدا عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لان كمال  
 الاثم يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف كذا في كشف اليزدوى والثالث والرابع فيهما الكفارة والحامس لا يجب فيه اتفاقا.  
 (١١) قوله واليمين الغموس وهى الخلف على الفعل او الترك في الماضى كاذبا عمدا في شرح البرجندی ان الغموس فعول بمعنى فاعل من غمسه في الماء ادخله فيه  
 فهي يغمس صاحبها في الاثم او في النار.  
 (١٢) قوله والمعقودة وهى الخلف كما على ما يأتي من فعل اوترك.

لانه

(١) قوله لما أوجب القتل أه فيه أن تعاقب الحكم بالقيء باعتبار القيد كما قال أكرم رجلا طالما لا يلزم رجلا جاهلا فالكفارة متعاقب بوصف الخطأ دون نفس القتل أيضا قوله تعالى ولا يمكن يؤخذكم الآية علل المؤاخذة بالجواب الكفارة بالعقد دون الكذب وإنما الكذب شرط العلة والخطأ والعقد لا يوجدان في العقد والغموس فلا يوجد الحكم .

(٢) قوله ليصير متعلق بالعبادة أن أريد معنى المصدرى أى اداء الكفارة عبودة أو بالمعنى أن أريد المعنى الاسمى أى ما به العبودية فالعنى عبادة متوق بها ليصير جبرا لما ارتكب وإزالة الجبر في الأصل عقد المنكسر وإصلاح الأمر في تاج المصادر الجبر شكسته درستت وتكون كردن حال كسى ويلزمه رفع التقصان .

(٣) قوله فيجب أن يكون أه فيه أن العقوبة يقتضى

٢٥١

أن يكون السبب محظورا ولكن العبادة لا يستدعى أن يكون السبب مباحا فلم لا يجوز أن يكون المحظور سببا للعبادة ألا ترى أن القتل بالعصاة قصد امتحان محظورا وقد أوجب الكفارة كما مر .

(٤) قوله فكبيرة محضة الغموس داخل في الكبائر

على بعض الأقوال وعلى ما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنها تسع: الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والألحاد في الحرم وزاد أبو هريرة رضي الله عنه أكل الربوا وزاد على رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر فليس الغموس منها .

(٥) قوله وقال الله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات

دليل على أن الكفارة تمحو الصفات فيقال المراد أما جواز انمحاء السيئة بالحسنة أو وجوب الانمحاء فملى الأول لا اختصاص لذلك بالصفات بل يجري في الكبائر أيضا فإنه يجوز انمحاء عن الكبائر بدون التوبة وبدون الحسنة كما هو المذهب فمحو الحسنة بالأولى وعلى الثاني يجعل به ما هو المذهب من أنه يجوز العقاب على الصغيرة وأن كان مرتكبها مجتبا عن الكبائر قال الله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة

شرا يره وكل صغير وكبير مستطر وأما الدليل على

أن الكفارة لا تمحو الكبائر فاذكر في التلويح

من قوله عليه السلام الصلوة الحسنة والجمعة إلى الجمعة

ورمضان إلى رمضان كفارات مما بينهن إذا

اجتنب الكبائر ومن ذلك قوله تعالى وإن تجتنبوا كبائر

ما تنهون عنه يكفر عنكم سيئاتكم ولا ينجى إن دلالة

ذلك على المطلوب المذكور باعتبار النهوم وهو عدم

التكفير عند عدم الاجتناب فإذا لم يكفر السيئة عند

ارتكاب الكبيرة يلزم عدم تكفير الكبيرة لكتنا

لسنا قائلين بالنهوم فلا استدلال بذلك محل نظر

في التلويح فإن قيل الكتاب هو قوله تعالى إن الحسنات

يذهبن السيئات عام فلا يجوز تخصيصه بغير الواحد

قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو

الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بغير الواحد

فلنا في الاعتراض أن تخصيص الكتاب وهو الآية

أتى ذكرنا وفي الجواب أنه لا يتم بذلك التقدير بل

لا بد من بيان أن إخراج مثل الشرك ليس بدليل

متراسخ إذ لو كان بدليل المتراسخ يكون الآية عاما

منسوخا مخصوصا البعض فلا يجوز تخصيصه

بغير الواحد .

لأنه لما أوجب القتل الخطأ الكفارة مع وجود العذر فالولى أن تجب بسببه وإذا وجبت في

المعقودة إذا كذبت فالولى أن تجب في الغموس وهى كاذبة في الأصل لكفا نقول الكفارة

عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فإنها جزاء

بزجره عن ارتكاب المحظور فيجب أن يكون سببها دائرا بين المحظر والاباحة كقتل الخطأ

والمعقودة فإن اليمين مشروعة والسكنب حرام فالأعمال والغموس فكبيرة محضة وهى لا تلائم العبادة

وهى تمحو الصفات لا الكبائر وقال الله تعالى إن الحسنات يذهبن السيئات فإن قيل ينبغي

أن لا تجب في القتل بالمتقل لأنه حرام محض هذا إشكال على قوله فيجب أن يكون سببها

دائرا بين المحظر والاباحة فإن القتل بالمتقل حرام فيجب أن لا تجب فيه الكفارة قلنا

فيه شبهة الخطأ أى في القتل بالمتقل شبهة الخطأ فإنه ليس بألة القتل وهى أى الكفارة

كما يحتاط في إثباته فتجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطأ .

قوله فيجب أن يكون سببها أى سبب الكفارة دائرا بين المحظر والاباحة ليضاف العقوبة إلى

المحظر والعبادة إلى الاباحة فيقع الأثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطأ معنى الاباحة من

جهة الرمي إلى صيد أو كافر ومعنى المحظر من جهة ترك التشبث وإصابة الإنسان المعصوم

وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة أنها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها

تعظيم اسم الله تعالى ومعنى المحظر من جهة الحنث والسكنب والدائر بين المحظر والاباحة

تكون صغيرة فتمحوها العبادة التى هى الكفارة لقوله تعالى إن الحسنات يذهبن

السيئات بخلاف العمود والغموس فإن كلاً منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله

عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان كفارات لما بينهن

إذا اجتنب الكبائر فإن المراد بما بينهن هو الصفات بقريئة إذا اجتنبت الكبائر

واللام تفيد الاختصاص فلا يكون كفارة إلاها فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه

بغير الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع

فيجوز تخصيصه بغير الواحد فان قيل فينبغى أن لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر

في نهار رمضان قلنا إنما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من

حيث أنه تناول شئ يقضى به الشهوة .

\* ٣٢ \*

(٦) قوله ينبغي أن لا تجب القتل بالمتقل بوجوب الكفارة عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لا عندهما لكونه عمدا عندهما فالمراد ينبغي أن لا تجب عنده أيضا .

(٧) قوله قلنا فيه شبهة الخطأ لا ينبغي أن اثبات الكفارة بالقياس وذلك غير جائز في التحقيق الثابت بدلالة النص مثل الثابت بالإشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص وإن لم يجز اثباتها بالقياس عندنا .

(٨) قوله مما يحتاط أه فينبغى أن يصح اثباتها بالقياس هه في كشف النار أن الكفارة مما يحتاط في إيجابها لما أن الغلب فيها جهة العبادة والعبادات مما يحتاط في إيجابها .

فان قيل ينبغي ان تجب فيما اذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستأمن كافر حربى فظنه مملا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمنقل تجب الكفارة بشبهة الخطأ قلنا الشبهة

في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس

بالنفس فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثلث الشبهة في الفعل

فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعنى شبهة الخطأ في

قتل المستأمن انما هى في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل

عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل

من وجه فاعتبرت البهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر

هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل

المستأمن اما القتل بالمثل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء

الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى ومبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء

الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه \* وينبغي ان يعلم ان الشبهة

مما تثبت الكفارة ويسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه

آخر جزاء الفعل اما الاول فلعله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لا ولياء المقتول

يدل على هذا واما الثانى فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر

للمحود والكفارات انما هو اجزية الافعال ورجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل

على كونه جزاء الفعل .

(١) قوله فان المستأمن كافر حربى بدليل ثبوت الارث بينه وبين من هو في دار الحرب ولا ارث مع اختلاف الدارين وبدليل عدم الارث بينه وبين الذمى وان لم يوجد سائر مواضع الارث من الرق او القتل او اختلاف الذميين فيلزم اختلاف الدارين بينه وبين الذمى فهو من دار الحرب الى ان يستدام سكناه في دارنا وتركه الرجوع الى دار الحرب .

(٢) قوله فظنه الخ اى يجعل كأنه ظن المحل مباح القتل والا فحقيقة الظن لا يتصور هناك لان الكلام في القتل العمد فلا يكون خطأ في الفعل ولا في المحل وظن اباحة المحل من الخطأ في المحل .

(٣) قوله لقوله تعالى ان النفس بالنفس قيل ان المقابلة في الظاهر بين النفسين وفي التقدير بين القتلين فلا يثبت بالاية المتقابلة بين القود والنفس .

(٤) قوله فانه جزاء الفعل ايضا يتمل الوجوهين اى كما ان الكفارة جزاء الفعل او المعنى جزاء الفعل مقابلا له كما انه مقابل للمحل .

(٥) قوله حتى لا يجب القصاص اى قيل فينبغى ان لا يجب القصاص بقتل الذمى ايضا لانه كافر فظنه مباح القتل فيه شبهة الخطأ من حيث المحل فيعتبر في حق ما هو جزاء المحل من وجه وهو القصاص فيسقط فالجواب ان الذمى في دار الاسلام كبير ودائما يرى ان المسلمين لا يتعرضون له لعصمة دمه فمضى كالمقرر في ملوك المؤمنين واما المستأمن فقبلا ما يكون هينا فعصمة دمه ليست كالمقرر في القلوب فظنة الاباحة في المستأمن معتبره خلاف الذمى . (٦) قوله وكونه حقا فذلك لان الولاية والقربة انما هى بالاضافة الى النفس دون الفعل الواقع عليها فاليدل اذا كان حقا لا وايا بدلك على انه بدل النفس .

قوله فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثل حرام محض فكيف وجب به

الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطأ من جهة ان الممثل ليس

آلة للقتل خلقه بل لتأديب وفي التأديب جهة من الابادة والشبهة تكفى لاثبات العبادات

كما تكفى لسر العقوبات \* وحاصل السؤال الثانى المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم

بالمثل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثانى مع عدم القصاص

فيهما لمكان الشبهة \* وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشئ او اسقاطه

اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشئ والقصاص مقابل للفعل من جهة ولا محل من جهة فيسقط

بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثل لان الشبهة في الآلة الموضوعية لتتميم القدرة

الناقصة فتدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما

في قتل المستأمن فان دمه لانماثل دم المسلم في العصمة لانه حربى متمكن من الرجوع

الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال

والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الأعند التعارض وهو فرق القياس لان  
المعنى في القياس مدرك رأيا للغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرى بالشبهات

قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنص  
وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد  
بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين اذن هن ناقصات عقل ودين  
دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روى انه قال  
عليه السلام اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجع فان قيل لامعارضة  
لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربيعا  
ايام الصبي وربعا ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما  
اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد  
في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء فلا يصح سببا  
لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى  
النظم لاستتماده الى المعنى المفهوم من النظم لغه ولهن اسميت دلالة النص فيقيم على خبر الواحد  
والقياس واما في قبول التخصيص فلاما لانه لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذلك الثابت بالاشارة  
عند البعض والاصح انه يقبله مع ذلك الامام السرخسي رحمه الله قوله الاعند التعارض فان  
الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى في الدلالة المعنى  
فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص  
الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه  
جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجعت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة  
والالكن فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى  
الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه قوله  
وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم  
في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأى والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعية لافادة  
المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص  
العلة والى ان دلالة النص متمايزة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول  
ان الاصل في القياس الشرعي ان لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال  
لعبد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل  
المنصوص عليه هو الذرة بقبيل الوحدة والانفراد وهي غير داخله فيما فوقها بصفة الانفراد بل بصفة  
الاجتماع قلنا لو سلم فانه ممتنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرعية القياس  
فان كل احد يفهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء  
شرع القياس اولا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق  
فرع باصله بعلته جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمه التأديب فالحق به الضرب والشتم  
بجماع الادى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت تفرع على كون  
المعنى في الدلالة مدركا للغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وينتفي عند الشبهة المانعة عن  
ثبوت الحد والقصاص وهي اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق  
الثبوت للاجماع على انها يثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجح بدلالة نص ورد في  
ماعر للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان .

(١) قوله الا عند التعارض اذا وقع التعارض بين العبارة والاشارة يترجح العبارة واذا وقع بين  
الاشارة والدلالة يترجح الاشارة واذا وقع بين  
الدلالة والاقتضاء يترجح الدلالة فيلزم ترجح العبارة  
على الدلالة وترجح العبارة والاشارة على الاقتضاء  
بالطريق الاولى فنذكر في التحقيق ان التعارض  
بين الاولين كقوله عليه السلام انهن ناقصات عقل  
ودين فقيل ما نقصان دينهن قال تقدم احديهن في  
قمر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم  
ولا تصلي فالسوق لنقصان الدين وفيه اشارة الى  
ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما واليه  
ذهب الشافعي رحمه الله تعالى لان الاكثر ان يقع  
الحيض في كل شهر فاذا وقع في نصف العمر يكون واقعا  
في نصف الشهر وهو خمسة عشر يوما وهذا معارض لما  
روى ابوامامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي صلى الله  
عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة  
ايام وهو عبارة فترجع على الاشارة ومثال التعارض  
بين الاشارة والدلالة ان الكفارة يجب عند الشافعي  
رحمه الله تعالى في العمد بدلالة نص ورد في الخطاء  
الكن قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم  
خالدا فيها اشارة الى عدم وجوبها فيه لان الله تعالى  
جعل كل جزائه جهنم لان الجزاء اسم الكامل التام  
على ما عرف فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور  
بعض الجزاء فترجح الاشارة على الدلالة وفيه نظر  
لانه يلزم من ذلك عدم وجوب القصاص ايضا  
وايضاً المراد جميع الجزاء في الآخرة ذلك فلو وجبت  
الكفارة في الدنيا لا يلزم ان يكون المذكور بعض  
الجزء في الآخرة ولم يذكر مثالا للتعارض بين  
الدلالة والاقتضاء ثم ترجيح العبارة لكونه مقصودا  
بالسوق كما تقدم النص على الظاهر وترجح الاشارة  
لانه ثابت بالنظم والمعنى واما الدلالة فتثبت بالمعنى  
فقط وترجح الدلالة لان الاقتضاء ليس بمعنى النظم  
ولا بلفظه بل انما يثبت شرعا للحاجة اليه في  
تصحیح الكلام .

(٢) قوله وهو فوق القياس في كشف المتاروقال  
بعض مشايخنا دلالة النص والقياس سواء لان  
القياس انما هو اثبات مثل حكم المنصوص عليه في  
غيره بمثل المعنى الذي يتعلق به الحكم في الاصل  
وهذا موجود في الدلالة غير ان معنى الموجب اذا  
كان جليا يسمى دلالة واذا كان خفيا يسمى قياسا  
وليس الامر كذلك لما قال المصنف رحمه الله تعالى  
ذكر في التلويح انه يستدل على المغايرة بين الدلالة  
والقياس بان الاصل في القياس الشرعي ان لا يكون  
جزأ من الفرع اجماعا وفي الدلالة قد يكون جزأ  
من الفرع كما اذا قال لعبد لا تضربه فلو  
يدل على النهي عن اعطاء ما فوق الذرة وما فوقها  
ثابت بالعبارة غير ان الذرة عبارة هي نفس ما وضع  
له اللفظ وما فوقها عبارة هي لازم ما وضع له اللفظ  
فان النهي عن الجزأ اذا لم يكن لخصوصيته كانت  
باعتبار الجزئية يستلزم النهي عن الكل .

(١) قوله ولا يثبت ذا بالقياس لان فيه شبهة عدم الحجية فان اصحاب الظواهر فتوه وايضا النص الذي هو اصل في القياس يحتمل ان لا يكون معاللا ولوسلم فالعنى الذى هو علة يحتمل ان لا يكون معاللا ولو سلم فالعنى الذى هو علة يحتمل ان يكون علة بل العلة مالا يجرى في القياس عليه قوله واعلم ان في بعض المسائل لم ير ادما سوى المثال الاول لانه خلافة اختلف في العلة العالما العارفون باللغة فليست العلة مما يعرف كل عارف باللغة فلا يكون دلالة النص.

(٢) قوله واما المقتضى يجوز الفتح اى الثابت بالاقتضاء فانه مقتضى الكلام والمعنى واما الاقتضاء فيكون مصدرا ميميا لقوله والثابت بدلالة النص اى يلايم الاول قوله واما دلالة النص اى يلايم الثاني ويجوز العكس وهو ظاهر.

(٣) قوله ضرورة صحة العتق في الصراح رجل ذو ضرورة وضرورة اى ذوحاجة والنصب على الحالية من المنعول يعنى صحة العتق من الامر بيد الالف على الامر محتاج الى البيع لان العتق من جانب الامر يستدعى ملكه وهو اما بالبيع او بالهبة والثاني ههنا منتف اذا لبد من الملك بيد الالف ولا يدل في الهبة في حيث هي انه هبة واما اذا قال اعتق عبدك عنى فلذا لا يقتضى البيع لجواز التملك بالهبة ثم الاعتاق بمره من جانبه واذا قال اعتق عبدك بالف على فلذا يقتضى ملك الامر فلو اعتق يكون الالف على الامر لان هذا كفاية بالمال كانه قال اعتقه بيد الالف وانا كليل عنه بالالف فان كان الكفاية بامر العبد يرجع اليه بالالف بعد الاداء والا فلا.

(٤) قوله فيثبت اه ان كان الضمير ارجعا الى البيع فهو متفرع على ما قبله وان كان راجعا الى المقتضى مطلقا فهو جزاء اما قوله فنحو اعتق اما جهة اعتراضية اى فهذا نحو اعتق او كان من باب تعدد الجزاء على التنازع.

(٥) قوله هذا تبريعه تعلق التبريع بقوله لا يثبت شروط دليل على ان الضمير المجرور الى مطلق المقتضى فكذلك المستتر ارفع في قوله فيثبت وذلك لان عدم ثبوت شروط مطلق المقتضى يكون مقتضى عدم ثبوت شروط الهبة فانها فرد من مطلق المقتضى واما عدم ثبوت شروط البيع فلا يكون مقتضى ذلك لان الهبة ليست من البيع وهو شرط في شرح البرجندى انه قال عليه السلام لا يجوز الهبة الا مقبوضة فهذا يدل على ان اصل الهبة يتحقق بدون القبض لكن جوازها يتوقف عليه فيكون القبض خارجا عن اصلها شرطا لجوازها وايضا بها للمالك لكن ظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى في المختصر ناظرا الى الركنية حيث قال ويتم الهبة بالقبض فان تمته الشيء ليس الاجراء منه ان يقدر المضاف اى ويتم حكمه بالقبض.

(٦) قوله كما يستغنى ثمة عن القبول الاشارة الى قوله اعتق عبدك

ولا يثبت ذا بالقياس اى ما يندرى بالشبهات كالمحدود والقصاص قال عليه السلام ادرؤ الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص اى بالقياس فعليك بالتأمل فيها واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عنى بالف بقتضى البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بيع عبدك عنى بالف وكن وكيلى في الاعتاق فيثبت اى البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالمفروض حتى لا يثبت شروطه اى لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يجهل السقوط اصلا لكن ما يحتمل سقوطه في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف رحمه الله هذا تفرع لما مر انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عنى بغير شىء انه يصح عن الامر وتستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمة عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول ما يحتمله اى القبول باللسان في البيع ما يحتمل السقوط كما في التعاطى

قوله ولا يثبت ذا اى ما يندرى بالشبهات بالقياس الذى معناه مدرك بالرأى دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارفة للحد وبخلاف ما اذا كانت العلة مذكورة فانه حينئذ بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض المسائل يعنى انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللوطه والقصاص بالقتل بالمثل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص قوله واما المقتضى بالسكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيايته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك هنا هو البيع بقربنة قوله عنى بالف فيكون البيع لازما متقدما لعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعى والعقلى البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحضوف مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرط الصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تكبيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم على الشرط والامالة ففهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسى رحمه الله حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم قوله فصار كانه قال بيع عبدك عنى بالف وكن وكيلى في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان المبلغ هو هذا المقدر وكانه انما احتار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغرى من ان الامر كانه قال اشترىته منك فاعتقه عنى بالف والمأمور حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنده فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عنى ووكيلا لاصلة للبيع على مانوهيه المصنف اذا ليقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عنى مبيعا عنى بالف قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اى مع اركانه وشروطه الضرورية التى لا يسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولى في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام.

لا القبض

عنى بالف فنقول لان الاستغناء عن القبول بل قد يثبت القبول لقوله اعتقه عنك بالف اقتضاء

كالايجاب بقبول الامر ويمكن لابي يوسف رحمه الله تعالى ان يقول فكذلك القبض ثابت ههنا اقتضاء لان معنى قول الامر هب عبدكلى وكن وكيلما معنى في القبض والاعتاق فكون العبد في يد المأمور عند ذلك بمنزلة احدات القبض للموكل كما اذا وهب شيئا لمن هو في يده فكونه في يده بمنزلة احدات القبض.

(١) قوله لا القبض قيل لو اريد القبض الجديد او القبض بيد الموهوب له بنسبه فذلك غير لازم كقبة الاب للطفل فان الكون في يد الاب كاف ولو اريد ما يعم الكون في هذا الاسم عن الموهوب له فهو ههنا موجود كما مر ثم ذكر في كشف المنار الاقتضا شرط مقتضى شرط مقتضى وتابعا له لا ركانه اصلا بالنظر اليه ومنها ان ثبت بشرائط مقتضى لا بشرائط نفسه ومنها ان لا يكون مصرحا به والا لم يكن مقتضى و فرغ على الاول انما قلنا بتكليف الكفار بالشرايع بشرط تقديم الايمان للاصل وهو الايمان ثابتا اقتضا فيكون التبوع تابعا وانه لا يصح التكفير اذا قال لعبد كفر بهذا العبد عن بينك فاعتقه لان صحة التكفير بالاعتناق من الامور مشروطة ببقائه وهو الاصل لا يثبت اقتضا وانه لا يصح تزوج الاربع اذا قال لعبد تزوج اربعا ببثل مامر و فرغ على الثاني انه اذا قال اعتق عبدك عنى بالف فاعتق فان كان الامر صليا لا يقع العتق عنه اذا لايثبت البيع اقتضا مع اتفاق شرط مقتضى وهو اهلية الامر للاعتاق والامر به وان كان الامر اهلا للاعتاق وكان العبد قد باق يقع العتق عن الامر لان كونه مقدورا للتسليم شرط البيع لا شرط العتق و فرغ على الثالث انه لو صرح المأمور بالبيع بان قال بعته منك واعتقه لم يقع عن الامر بل كان مبتدأ ويقع عن نفسه وفي التحقيق ذكر هذه الشرائط وزيد شرط آخر ايضا وهو مفهوم من كلام المصنف رحمه الله تعالى وهو قوله

وهو ما تغير اثباته المنطوق بخلاف مقتضى حيث قال ويلزم ان لا يتغير المذكور عند التصريح بالمقتضى اذ لو تغير صار البيع مطلقا لاصله وفساده ظاهر. (٢) قوله ولا عموم للمقتضى بالفتح اى للثابت اقتضا وهذا عندنا واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فيقبل العموم لانه بمنزلة النص دون القياس فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص ونحن نقول ان العموم من عوارض الالفاظ والمقتضى غير محفوظ فلا يجوز فيه العموم فنقول ان الامر عندنا مشكل لا نحسن قائلون بالحنث باكل اى طعام وبالشراب اى شراب كان في قوله والله لا يأكل او والله لا يشرب وفي قوله ان اكلت وشربت فعبدى حر وهذا فرع القول بالعموم فكيف ينكر العموم ولو اوجب بما ذكر في التحقيق ان الحنث بناء على وجوب ما حلف على عدمه وهو فعل الاكل وفعل الشرب وهو مذكور غير مقتضى وان مقتضى مثل المنعول والزمان والمكان كما يقول لا يأكل طعاما اوفى زمان اوفى مكان فنقول وجود المحلوف على عدمه في جميع الاطعمة والاشربة هو مبنى على ارادة عمومه جميع افراد الاكل المتعلق بهذا الطعام او بهذا وذلك فكما ان الحنث باعتبار هذا العموم فلم لا يجوز ان يكون التخصيص في النية ايضا باعتبار هذا العموم حتى اذا قال توبت في قوله لا تأكل اكل هذا الطعام دون اكل ذلك الطعام لم يصدق ديانة وليس الامر كذلك فقد صرح في التحقيق انه لا يصدق عندنا قضاء ولا ديانة فالحق ما ذكر في التلويح انه لا خلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عندنا وكذا لا يجري عندنا التخصيص فيه اصلا خلافا له.

(٣) قوله فيتقدر بقدرها وهو ان يراد نفس الجنس او فرد ما من غير تعيين هذا الفرد او ذلك ومن غير اعتبار العموم في كشف المنار ان مقتضى كالميتة النخ تناولها بقدر الحاجة وهو سد الرق ولا يباح التناول الى الشبع ولا التناول واما المنصوص فتبوتها بطريق القصد والاصالة دون الضرورة وذلك لان التخصيص في قوله ولما لم يعم لا يقبل التخصيص و ذلك لان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله يستعمل فانتفاء العموم يستلزم انتفاء التخصيص في التحقيق وكذلك الثابت بدلالة النص لا يمتثل التخصيص لانه اذا ثبت عليه معنى النص للحكم فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة بهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة له وغير علة له وهو محال يرد عليه ان التخصيص فيمكن مبيها على وجود ما يمنع العلة عن التأثير ولا امتناع في ان يكون المعنى علة للحكم في كثير من الصور وغير مؤثر في البعض لوجود مانع عن التأثير ثم قيل واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد لا يمتثل التخصيص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام له قابلا ما يقع الاشارة اليه من غير ان سبق له الكلام فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثله لا يسمع فيه معنى العموم فلا يمتثل التخصيص وقال شمس الاثمة والاصح انه يمتثل ذلك لان الثابت بالاشارة ثابت بصيغة الكلام فهو كالثابت بالعبارة فكما ان الثابت بالعبارة يمتثل الخصوص وكذلك الثابت بالاشارة. (٤) قوله لان طعاما ما يعنى لان الطعام لازم متقدم بمعنى الاكل فدلالة الاكل عليه اقتضا على تعريف المصنف رحمه الله تعالى فذلك لان الفعل المتعدي كما يتوقف على الفاعل كذلك يتوقف على المفعول فيكون الطعام لازما للاكل متقدما عليه فكذلك يصدق عليه تعريف الشيخ حسام الدين حيث قال واما مقتضى فزيادة على النص ثبت شرط صحة المنصوص قوله ثبت شرطه لعموم ما اذا كان الشرطية بحسب الشرع او بحسب العقل ولا شك ان الطعام ثبت شرطه بحسب العقل واما من اعتبر الشرطية بحسب الشرع فلا يصدق التعريف عليه.

لا القبض اى في الهبة ولا عموم للمقتضى اى اذا كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله والله لا تأكل لان طعاما ثابت اقتضا وايضا لا تخصيص الا في اللفظ.

قوله لا القبض اى لا يمتثل القبض في الهبة السقوط بعالم اذا لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الامر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا ولكنه يمتثل السقوط حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتقه عنى بالنق دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلى في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بتبونه والفساد ملحق به لا اصل بنفسه فيمتثل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلى لا تعمل هى الا به ولان الفاسد لضعفه احتياج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته في ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى اللزوم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضى (على لفظ اسم الفاعل) عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لفة على تقدير وهو المقتضى (اسم مفعول) فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجهول ثم اذا تعين بدليل فهو كالذي كور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا يفك عنه ويبينوا الخلاف فيما اذا قال والله لا تأكل وان اكلت فعبدى حر فعند الشافعي رحمه الله يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعنى الذكرة الواقعة في سياق النفس او الشرط لان المعنى لا تأكل طعاما وعند ابى حنيفة رحمه الله لا يجوز لانه ايسر بعامة فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابى حنيفة رحمه الله او كذا لا ينفق اصلا لكنه مبنى على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهى على المقتضى فتكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول.

(٥) قوله ولما لم يعم لا يقبل التخصيص وذلك لان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله يستعمل فانتفاء العموم يستلزم انتفاء التخصيص في التحقيق وكذلك الثابت بدلالة النص لا يمتثل التخصيص لانه اذا ثبت عليه معنى النص للحكم فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة بهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة له وغير علة له وهو محال يرد عليه ان التخصيص فيمكن مبيها على وجود ما يمنع العلة عن التأثير ولا امتناع في ان يكون المعنى علة للحكم في كثير من الصور وغير مؤثر في البعض لوجود مانع عن التأثير ثم قيل واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد لا يمتثل التخصيص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام له قابلا ما يقع الاشارة اليه من غير ان سبق له الكلام فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثله لا يسمع فيه معنى العموم فلا يمتثل التخصيص وقال شمس الاثمة والاصح انه يمتثل ذلك لان الثابت بالاشارة ثابت بصيغة الكلام فهو كالثابت بالعبارة فكما ان الثابت بالعبارة يمتثل الخصوص وكذلك الثابت بالاشارة. (٤) قوله لان طعاما ما يعنى لان الطعام لازم متقدم بمعنى الاكل فدلالة الاكل عليه اقتضا على تعريف المصنف رحمه الله تعالى فذلك لان الفعل المتعدي كما يتوقف على الفاعل كذلك يتوقف على المفعول فيكون الطعام لازما للاكل متقدما عليه فكذلك يصدق عليه تعريف الشيخ حسام الدين حيث قال واما مقتضى فزيادة على النص ثبت شرط صحة المنصوص قوله ثبت شرطه لعموم ما اذا كان الشرطية بحسب الشرع او بحسب العقل ولا شك ان الطعام ثبت شرطه بحسب العقل واما من اعتبر الشرطية بحسب الشرع فلا يصدق التعريف عليه.



(١) قوله فان قيل يقدر اكلام الاعتراض وارد من الوجهين احدهما ان اكلامه هنا مقدر محذوف من باب واسئل القرية يدل عليه لاحق كلامه والآخرا ان اكلامه مدلول الفعل تضمننا وعلى التقديرين يكون محفوظا بنا لثابتة تجرى فيه العموم فيصحب التخصيص والجواب الذي ذكره المصنف انما يناسب الوجه الاخير والجواب عن الاول ان الكلام فيما لا يكون قرينة على تقدير المحذوف فلا وجه للتقدير او اما وجد فيه القرينة فليكن مثل قوله لا آكل اكلاما .

(٢) قوله فان قلت لثابت لغة ان يريد ان الاكل ههنا يجوز ان يعتبر كلام القسمين لكونه منظوقا بالتضمن او مقدر محذوف .

(٣) قوله نحو واسئل القرية يعني انه من المحذوف لان مقتضى تقديره اسئل اهل القرية لان السؤال انما يتعلق بما يصلح الجواب ببيان المسؤل عنه وانما هو اهل القرية لا نفسها ويجوز ان يكون هذا مجازا من اطلاق اسم المحل وارادة الحال فصيند يكون الامل منزوقا حقيقيا . (٤) قوله قلنا انما يبحث اه يرد عليه انه لا يلائم ان في الماهية يستلزم نفي جميع ما هو تحتها من الافراد اولا فعلى الاول يلزم عموم النفي لجميع افراد الاكل فيجوز التخصيص بالنية وعلى الثاني لا فائدة في جعل الافراد مندرجة تحت ماهية الاكل اذ لا يلزم بذلك الحث لكل اكل .

(٥) قوله هو موقوف اه فان قلت ان الماهية كما يتحقق في ضمن الافراد الموجودة كذلك يتحقق في ضمن الافراد المعنوية فكما انها يوجد بوجود البعض كذلك يتعدم بانعدام البعض فتعدم وجودها لا يكون موقوفا على ان لا يوجد شيء من الافراد بل يكفي ان لا يوجد بعض الافراد دون البعض قلنا المراد ان عدم وجود الماهية اصلا موقوف على ذلك على ان معنى قوله لا آكل انعدام الماهية اصلا بحسب القرائن .

(٦) قوله بطريق الاقتضاء فيه نظر لان الاقتضاء على تعريف المصنف رحمه الله تعالى انما يكون في اللازم المتقدم وكون الاستفاد الافراد متقدما على استفاد الماهية محل نظر ولو قيل ان المراد بالاقتضاء الالتزام المقابل للمطابقة والتضمن فنقول فالعموم يثبت بطريق الاشارة فيجوز فيه التخصيص كما قال شمس الائمة رحمه الله تعالى ولو سلم ان العموم ثابت بطريق الاقتضاء وانما مقتضى لا عموم له اذا كان مطلقا واما اذا كان نفس العموم فلامعنى لنفي العموم فيجوز ان يقول يجزى فيه التخصيص .

(٧) قوله ان قال لا ساكن اه في تاج المصادر البيهقي الساكنة بايكديكر درخانه نشستن ويجوز اشتقاقه من الساكن في التاج المسكن در سراي نشستن او من الساكن في شرح البرجندی هي مصدر سكن الدار اذا قام فيها فحينئذ يكون الساكنة اقامة الاثنين في دار واحدة فاللفظ مشترك بين الجالسة في بيت واحد وبين اقامة الاثنين في دار واحدة على

فان قيل يقدر اكلاما وهو مصدر ثابت لغة ولا دلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمينية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي منطوق نحو واسئل القرية فيصير كقوله لا آكل اكلاما ونيسة التخصيص في لا اكل اكلاما صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لاعلى الافراد بخلاف قوله لا آكل اكلاما فان اكلاما نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل

اذا لم يكن لا آكل عاما ينبغي ان لا يبحث بكل اكل قلنا انما يبحث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف

على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لان اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق فان قيل ان قال

لا ساكن فلانما ونوى في بيت واحد تصح نية والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما تصح نية لان الساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه اي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد

قوله فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان مقتضى لا عموم له لکن لم لا يجوز ان ينوى اكلاما دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل اكلاما انه يصح في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو النوى يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكلاما عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الاعلى الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او للمرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص قوله فالدلالة اي دلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد يثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد منهم يقتضى نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على الممكن اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضى سابقية العموم فللمقتضى عموم\* وتقرير الجواب اننا لانسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومى المشترك او احد نوعى الجنس بقريفة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في المكان على سبيل الاستقرار والسواام فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اقامة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى هذا ولكن قد اشبهت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها اولا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدى الى عموم المقتضى .

ما قال المصنف رحمه الله تعالى والبيت او الدار مدلول تضمني ثابت لغة لا اقتضاء فيه احد هاليس نية التخصيص في المقتضى . (٨) قوله لان المساكنة نوعان اه لا يتحقق واقفال ان يقول فكذلك الاكل في قوله لا آكل اه انواعا قاصرة وكامل واكمل كالاكل اي سد الرمز الى المشبع والى ما فوق الشبع فنية التخصيص باحد هذه الوجوه ليس من التخصيص في المقتضى بل هي ارادة احد محتمل اللفظ وايضا الاكل شيوع باعتبار المأكل كاكل اللحم والخبز الى غير ذلك فنيته واحد من ذلك ليس من تخصيص المقتضى .

لا تكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملى اللفظ المشترك اونية احد نوعى الجنس وسيأتى تمامه فى هذا الفصل وقد غيرت هذا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا فنوى الكامل ولذالك قلنا فى انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذى يثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء بخلافى طلقى نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلى فعل الطلاق فثبوت المصدر فى المستقبل بطريق اللغة فيكون كالمفوط كسائر اسما الاجناس على ما يأتى .

قوله وقد غيرت كان فى نسخة الاصل قوله وهو ما يتصل بذلك الى قوله فيجرى فيه مقدم اعلى قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام رحمه الله فاخره ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة قوله ولذلك قلنا قد وقعت فى باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند انى حنيقة رحمه الله عنه نية الثلث فى البعض منها مثل طلقى نفسك دون البعض مثل انت طالق او طلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق فى انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعنى جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفى طلقى نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالمفوط فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسما الاجناس وتحقق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على انصاف المرأة بالطلاق لاعلى ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اى الطلاق الثابت بطريق الانشاء من الرجل امر شرعى ثبت ضرورة ان انصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح فى انت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالة بحسب اللغة انما هى على مصدر ماضى لاعلى مصدر حادث فى الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدر اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالة على هذا المصدر اقتضاء للغة بخلاف طلقى نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الاعلى تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا للغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة المفوط فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عام اعلى ما عرفت فى نحو لا آكل ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقى طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لادلالة على العموم كيف وهو نكرة فى الانيات \* فان قلت فمن اين صحت نية الثلث \* قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعنى الطلقات الثلث لانه الوجهوع فى باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسما الاجناس على ما شرحه المصنف \* فان قيل فاهم تجزئية الثلث فى المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم \* قلت لانه مجاز والهجاء صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافى ابتناؤه على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قادرا يد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق الهجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا يصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافى الجواز اعنى صحة نية الثلث .

توضيح ٣٣

(١) قوله لا تكون من باب عموم المقتضى بل والظاهر ان يقول لا تكون من باب عموم المقتضى من باب احتمال اللفظ انواع المعنى  
 (٢) قوله اونية احد نوعى الجنس اى الجنس الثابت لغة لا الجنس الثابت اقتضاء .  
 (٣) قوله وسيأتى تمامه قال المصنف رحمه الله تعالى ونية احد المحتملين صحيحة فى المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد ان ينوى احدهما .  
 (٤) قوله وقد غيرت اى فى التلويح كان فى نسخة الاصل قوله مما يتصل بذلك الى قوله فيجرى فيه متقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام فاخره ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة .

(٥) قوله ولذلك اى لعدم قبول المقتضى التخصيص  
 (٦) قوله ونوى الثلث عطف على المقدار اى فيما قال انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ويجوز ان يكون حالا من المجرور بقرى ونوى فيه الثلث .  
 (٧) قوله انشاء تميز عن نسبة الثبوت الى المصدر اى بطريق الانشاء وهذا احتراز عما ثبت بطريق الاخبار فانه يجوز ان يكون امرا شرعيا وهو بينونة المردة من زوجها على ان اللفظ مشتق من الطلاق وان يكون امرا غير شرعى وهو الحاضر او بسط اليد فى الحيز فالتذكير على الاول لان الحاضر مخصوص بالنساء كالطلاق والحيز وعلى الثاني على اعتبار الشخص فحينئذ يكون الاشتقاق من الطلق فى تاج المصادر اليهقى طاعت المرأة يطلق اى اصحابها وجمع الاولاد وتو اطلق يدك بالحيز اى بسطها وانما لا يكون المصدر الثابت بطريق الانشاء امرا غير شرعى بعدم جريان الانشاء فيه فانه اذا قال انت طالق انما يقع انشاء الطلاق لان انشاء وجمع الولادة او بسط اليد .  
 (٨) قوله امر شرعى لا لغوى اى ثابت بالشرعى وليس بثابت باللغة هذا نظر الى ان المصدر اعتبارى فى الاقتضاء الثبوت بحسب الشرعى فحينئذ لا يكون تعريف المذكور مانعا لانه يصدق على مثل لا آكل حيث يدل على اعتبار ما كولى ما وليس ثبوت الماكول بحسب الشرعى وايضا قوله لا لغوى محل تردد لان دلالة المشتق على مبدأ الاشتقاق بحسب اللغة مما لا يشك فيه احد نعم ان وقع الطلاق انما هو بحسب الشرع دون اللغة لكن نية الثلث فيمكن فى المصدر المدلول عليه بلفظ الفعل حتى يكون انت طالق بمنزلة انت طالق ثلاثا يقع الثلاث لان الوقوع بحسب النية كما فى انت باين .  
 (٩) قوله بخلاف طلقى نفسك لا فرق بينه وبين ما تقدم فى الدلالة على المصدر لغة لكن الطلاق فى الاولين واقع شرعا بخلاف الثلاث ونية الواحدة والاثنتية والثالثة انما هو قبل الوقوع شرعا فى المصدر المدلول عليه لغة وقوله لان معناه فنقول فكذلك معنى انت طالق انت متصفة بالطلاق ومعنى طلقتك جعلت متصفة بالطلاق وتولية ثبوت المصدر لو اريد الدلالة على المصدر فهى باينة فى زمان التكلم فلا

معنى للتقدير بالاستقبال ولو اريد الوقوع شرعا فانما هو بحسب الشرع دون اللغة . (١٠) قوله كسائر اسما الاجناس امهلا بتكرير العامل احوال قيل ان اسم الجنس كالتمريق على الواحد والثنتية والجمع مع اعتبار الواحدة فينبغى ان يصح نية الاثنين فى طلقى نفسك عندنا وليس الامر كذلك كما سيأتى فى فصل ان الامر المطلق هل يوجب العموم والتكرار أولا . (١١) قوله على ما يأتى اى فى الفصل المذكور انه يصح نية الثلث فى طلقى نفسك فهذا متعلق بقوله يصح نية الثلث .

(١) قوله ولا كذلك الطلاق قيل ان الطلاق على نوعين البائن والرجعي والبائن على نوعين البينونة الحقة وهو الواحد والبينونة الغليظة وهو الثلث وقسم الشيء قسم لذلك الشيء فلو قصد بالطلاق الثلث يكون من نية أحد أنواع الطلاق كما انه في البائن يكون نية أحد النوعين.

(٢) قوله وما يتصل بذلك المحذوف في التحقيق ان عامة الأصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق منظوقا لتصحيح المنطوق فهذا التعريف يشتمل الكل لكن الامام فخر الاسلام وعامة المتأخرين لما رأوا ان العموم متحقق في بعض افراد المحذوف مع ان المقتضى لا يقبل العموم عند جميع اصحابنا رحمه الله تعالى مثل طلقتي نفسك وان خرجت فعددي حرقان طلاقا وخروجي غير مذكورين ونية الثلاث والعموم فيها صحيحة ففصلوا بين ما يقبل العموم وبين ما لا يقبلوا فجعلوا الاول قسما آخر غير المقتضى وسماه محذوقا ثم قال ان الفرق بين المحذوف والمقتضى من وجوه الاول ان ثبوت المقتضى بحسب الشرع وثبوت المحذوف بحسب اللغة والثاني ان التصريح بالمقتضى لا يغير الكلام بخلاف المحذوف والثالث انه ليس من شرط المحذوف انحطاط رتبة عن المذكور وشرط ذلك في المقتضى والرابع ان المقتضى المنصوص به يكونان مرادين واما المنصوص في المحذوف فغير مراد والخامس ان المقتضى لا يعم بخلاف المحذوف واعتراض بان الوجه الاول منقوض بمثل لا آكل حيث جعلوه من المقتضى وكان ثبوته بحسب اللغة لا للشرع في التحقيق ان افتقار الكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا وبان الثاني منقوض بمثل اعتق عبدك عنى بالفائه

من المقتضى والتصريح به بغير الكلام لان معناه  
 اضافة العتق الى العبد المضاف الى المخاطب وكون  
 العتق بيد الاناء على المتكلم وبعد التصريح  
 بالبيع وهو المقتضى يكون اضافة العتق الى العبد  
 المضاف الى المتكلم ويكون ما هو بيد الاناء  
 هو البيع دون العتق وايضا منقوض بمثل قوله  
 تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى  
 فضرب فانشق البحر فانفجرت وقوله تعالى فادلى دلوه  
 قال يا بشرى هذا غلام اى فترع فرأى غلاما متعلقا  
 بالرشا فقال يا بشرى وقوله تعالى فقلنا ذهبا الى القوم  
 الذين كذبوا باياتنا فدمرناهم تدميرا اى فذهبا فلم  
 يؤمنوا فدمرناهم اى غير ذلك فذلك من المحذوف  
 والتصريح به لا يغير الكلام والرابع منقوض بتلك  
 الآيات فان المنقوض ايضا فيها مراد والثالث  
 والخامس حكمان مترتبان عليهما بعد ثبوت الفرق  
 بينهما فاثبات الفرق بهما دور فذلك تركهما المصنف  
 رحمه الله تعالى واما ترك الاول فلا انه غير مرضى  
 عنده حيث لم يشترط في المقتضى ان يكون  
 بحسب الشرع وكذلك الثاني لما ذكرنا .  
 (٣) قوله وهو ما يغير اثباته المنطوق  
 يتفرع من ذلك فرع آخر وهو ان المحذوف  
 مقصد اصلى ليس بضرورى لا بخلاف المقتضى لانه  
 اذا كان معتبرا في الكلام مع كونه مغيرا فلزم  
 يمكن مقصودا لما صح تقديره اذ لا حاجة اليه  
 لذاته ولا لتصحيح الكلام فان المغير لا يكون  
 مصححا واما المقتضى فهو امر ليس مقصودا يكون  
 تقديره لتصحيح المنطوق .  
 (٤) قوله فيكون ثابتا لانه جزاء الشرط  
 المحذوف اى اذا تبين الفرق بينهما فاعلم ان  
 المحذوف يكون ثابتا لغة وليس تعريفا على ما  
 قبله والا فالطعام يكون ثابتا باللغة في قوله  
 لا آكل لانه مفعول حقيقة .

فان قيل ثبوت البينونة في انت باين امر شرعى ايضا فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلث  
 قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح نية اهدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف  
 فيه الا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى  
 نحو واسئل القرية اى اهلهما فاثباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمسئول  
 حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالمفروض فيجرب فيه العموم والخصوص قوله  
 ولذلك اى لما ذكرنا ان المقتضى لاعوم له اصلا لا يصح نية الثلث في انت طالق  
 وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة  
 لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق  
 بطريق الانشاء عن المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعى لا ثابت لغة فان قيل الطلاق

قوله فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت  
 ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من  
 قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متأخرا لامتنع ما فيكون ثابتا  
 عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع  
 صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عنى بالف انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول  
 المأمور اعتقته لاننا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اوليا ليصح مدلول الكلام فانه  
 لو لم يعتبر البيع من الامر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق

الذى

(٥) قوله والخصوص اى خصوص فرد معين  
 دون غيره واما المقتضى فلا يجرب فيه الخصوص ايضا لانه ايضا زائد على قدر ما يتدفع به الضرورة وهو الجنس او الفرد المجهوم .  
 (٦) قوله اى لما ذكرنا ه فان قلت ان العموم والخصوص متناهيان فلا يكون انتفاء ما ينافي الشيء مقتضيا لانتفاء ذلك الشيء قلنا المراد بالعموم تناول اللفظ  
 الخصوص المنوى ولا منافاة بين العموم بهذا المعنى وبين الخصوص بل ارادة خصوص امر من لفظ فرع تناول هذا اللفظ لذلك الامر فانتفاءه يستلزم انتفاء  
 الخصوص قطعا وقوله اصلا اى لاني جميع المواد ولا في بعض المواد او المعنى لا العموم على الاجتماع ولا العموم على الانفراد او المعنى لا عند مقارنة ما يدل  
 على العموم كدوضوع النبي او الشرط مثبتا ولا عند عدم المقارنة فالاول كقوله لا آكل وان اكلت والثاني كقوله انت طالق .  
 (٧) قوله على الطلاق اى على وقوع الطلاق شرعا يعنى ان وقوع الطلاق بهذا اللفظ في الشرع بطريق الاقتضاء والضرورة تصحيح الكلام الدال على اتصاف  
 المرأة بالطلاق اذ لو لم يقع الطلاق عند المتكلم بهذا اللفظ يلزم الكذب فيرد كما ان هذا اللفظ يوجب وقوع الطلاق كذلك يدل على الطلاق المصدر لغة  
 وايجاب الطلاق بتلك الدلالة فيصح النية الوحيدة والتنشئة والجمع في المدلول عليه لغة وعلى الاول يقع الواحد وعلى الثاني يقع الاثنان وعلى الثالث يقع الثلاثة تحرزا  
 عن الكذب فهذا الوجه لا يثبت بطلان نية الثلث .

الذي يثبت عن المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء منه

بطريق الانشاء او لا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج  
 الا بعد الايقاع بهذا الكلام \* فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ليس معنى كون هذه  
 الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور  
 بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية  
 على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهة بطريق الاقتضاء  
 تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم يكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام  
 يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العيل بكونه اخبارا لم يجعل  
 انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحه احدىكما طالق لا يقع الطلاق \* وفيه نظر للقطع بانه  
 لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعث لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي  
 يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعنى احتمال الصدق  
 والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا  
 فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقطع كل احد فيما اذا قال للمطلقة  
 الرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار  
 عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهرا ولهذا تحاشى المصنف  
 عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف  
 على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا \* الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه  
 طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس به متعدد في ذاته بل يتعدد بتعدد ملزومه اعنى التطبيق  
 الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثالث فيه فلا يصح  
 فيما يبتنى تعدده عليه قال وهذا الوجه من ذكر في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقك وهذا  
 ليس اعترضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب  
 الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه الله ان ذكر الطالق ذكر للطلاق  
 لغة كذكر العالم ذكر للعالم فقال ذكر الطالق ذكر للطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطبيق  
 هذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكر اول ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت  
 بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثالث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطبيق  
 الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع  
 انشاء الايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق  
 العبارة فيصح نية الثالث فيه ولا مدفع لذلك الامنع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضى  
 سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحه فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه \*  
 ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق وانت الطلاق فانه صفة  
 المرأة وقد صحت نية الثالث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثالث تعين انه اراد بالطلاق  
 التطبيق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تأويل انت طالق  
 بانث ذات وقع عليك التطبيق ليس بابعد من ذلك فحينئذ يصح نية الثالث لا يقال صحة  
 نية الثالث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطبيق فلو توقف ذلك على نية الثالث  
 لزم الدور لاننا نقول المتوقف على نية الثالث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطبيق لانفس  
 ارادته \* لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية  
 الثالث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطبيق وحينئذ لا يرد المنقض \*  
 لانا نقول التطبيق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في انت طالق وانا الطلاق  
 بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثالث في الطلاق مبنيا على صحة  
 في التطبيق لما صحت ههنا وهو المنقض ولا يندفع الا بما ذكره المصنف.

(١) قوله لان المقضى له دليل على قوله كيف يكونه على انه استقام انكارى اى لا يكون ثابتا بطريق الاتضاء. (٢) قوله ثبوته يكون متأخرا قد يقول لو اريد ان ثبوته شرعا متأخر عن معنى اللفظ فهذا غير لازم مما قبله وهو ان الثبوت بهذا اللفظ الا ترى ان ثبوت معنى اللفظ به ولا يتأخر المعنى عن نفسه ولو اريد ان الثبوت متأخر عن صدور اللفظ فهذا غير قاضح في الاتضاء وغير موجب للمباراة والاشارة فوالا فالتدريج الموجب للتأخر عن معنى اللفظ. (٣) قوله فيكون من باب العبارة اى اذا سبق له الكلام واما اذا كان السوق لثبوته كقولنا ان دخلت الدار فانت طالق او طاعتك فالتدريج الاصلى المنع عن الدخول فعند المصنف رحمه الله تعالى ينبغي ان يكون اشارة. (٤) قوله قلنا عنه جوابان اما بانها وفتح اللام خبرا عن قوله جوابان واما بانها وفتح اللام على انه صيغة المتكلم فقوله عنه خبر مقدم على المبتدأ فالجواب الثانى معارضة بثبت خلاف مدعى الخصم وهو عدم صحة نية التمسك واما الجواب الاول فيمكن جملة معارضة او مناقضة او معاقبة يكون متأخرا فتقرر ان لا نسلم التأخير بل هو متقدم على معنى اللفظ وهو ان تصانف المرأة بالطلاق المستدعى سبق ثبوت الطلاق. (٥) قوله بالكيفية اى بالطريقة الكلية وهى ان يكون اسقاط المعنى من جميع الوجوه وعلى جميع الاعتبارات بان لا يكون مرادا ولا واسطة في ارادة المراد. (٦) قوله كالفاظ الماضى المراد ما يكون له معناه لا امتداد كقوله بعث او اعطت او طلقت فاحداث البيع او الاعتراف او التظليل وان كان في زمان الماضى غير متمم الى الحال لكن لو ازم هذه المعاني وهى الملك الحرة يبقى الى الحال فلا يرد ان ضرب معناه احداث الضرب فى الماضى فلا يدل على ثبوت معناه فى الحال. (٧) قوله والالفاظ المخصوصة بالحال وهى لفظ الامر والمضارع واسماء الفاعل والمفعول وافعل التفضيل وصفة المشبهة اذا كانت هذه الاشياء مقارنة لما يوجب الحال وعند عدم مقارنة ذلك فى مشترك بين الحال او الاستقبال فلا يصلح الانشاء الابنية الحال فى شرح البرجندى فى النكاح وفى الظهيرية لوقال لها ان تزوجك فقلت قد زوجت انعقد النكاح وماروى عن محمد رحمه الله تعالى انه اذا قال احطبك على الف فقلت قد فعلت لم ينعقد محمول على ما اذا لم يرد به الحال وفى البيع نقل عن شرح الطحاوى وعن التحفة انه اذا كان احد الثنتين مضارعا واريد به الحال ينعقد. (٨) قوله يجب كون المرءة هذابدل على ان الاسم الفاعل اذا لم يقترن بقرينة الاستقبال لا يرد به الاستقبال ٣٦٠ والافق احتمال الاستقبال لا يجب الاتصاف فى الحال

لان المقضى فى اصطلاحهم هو اللزوم المحتاج اليه وهذا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث \* قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكيفية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع فى جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اغتار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها فى الحال كالفاظ الماضى والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو فى اللغة للاخبار يجب كون المرءة موصوفة به فى الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهنا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقضى ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا تصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص \* وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذى هو صفة المرءة لغة ويدل على التطليق الذى هو صفة الرجل اقتضاء فالذى هو صفة المرءة لا تصح فيه نية الثلث لانه غير متعمد فى ذاته وانما التعمد فى التطليق حقيقة وباعتبار تيممه يتعمد لازمه اى الذى هو صفة المرءة فلا تصح فيه نية الثلث \* واما الذى هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذکور فى الهداية \* والجواب الاول شامل لان طالق وطاعتك والثانى مخصوص بانث طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث .

(٩) قوله فهذا معنى وضع الشرع الاشارة الى اثبات الايقاع اقتضاء فاذا كان معنى الوضع ذلك فتوهم انت طالق موضوع لانشاء الطلاق فى الشرع ليس على حقيقة وهو ان الانشاء مفهوم من اللفظ تصدرا وبطريق الاصاله لان الثابت اقتضاء مفهوم تبعا بطريق الضرورة وايضا اذا كان الاشارة ثابتا اقتضاء فاذا فلا بدت واشترت كان الاصل المعنى الاقرار وكان انشاء البيع ثابتا اقتضاء فلا مثبت هذا الانشاء لجميع شروط بل بما هو لا يحتمل السقوط وخيار العيب والرؤية مما يحتمل السقوط فلا يشان هف فتحقيق الامر ان معنى وضع الشرع ليس ذلك بل المعنى ان الفاظ الماضى والحال وموضوعه لا نشاء التصرف بنسابة ان الانشاء من لوازم المعنى اللغوى الذى هو الاخبار بالاتصاف بالطلاق او بالبايعية او النكاحية او بنسبته انه سبب للاتصاف او الاخبار به. (١٠) قوله لانه لا عموم للمقضى يعنى ان الثلث عام باعتبار الاشتمال على جميع الاحاد شرعا فخاص باعتبار اندراجه يجب جنس الطلاق كالواحد والاثنتين فنية تخصيص الثلث تخصيص بالاعتبار الثانى وهو فرع العموم وتعميم بالاعتبار الاول فاذا لم يجز فى المقضى العموم لا يصح نية الثلث. (١١) قوله ولان نية الثلث قيل ان الثلث فرد من جنس الطلاق كالواحد والاثنتين ونية الفرد ارادته من اسم الجنس اذا لم يكن مخصوصة هذا الفرد بل يكون الحيثية الفردية لا يكون بطريق المجاز فليكن نية الثلث ههنا كذلك.

قوله لان المقضى فى اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون

(١٢) قوله ولا تصح نية المجاز الا فى اللفظ قيل لو اريد باللفظ ما يقابل المعنى فلا نم ان المقضى ليس لفظا بهذا المعنى ولو اريد ما يقابل المحذوف ووجهه والمقدر فليكن نية المجاز فى الطلاق المدلول عليه تضمننا بلفظ طالق او طلقت لا فى المقضى كما يقول قيل زيد وعبرو واذا اريد القتل المدلول عليه تضمننا الضرب الشديد. (١٣) قوله وثانيهما ان قوله انت طالق امر تقرير الجواب الثانى على ما ذكر فى التلويح هكذا الطلاق المدلول عليه لغة صفة المرءة وهو غير متعمد فى ذاته وانما يتعمد به التطليق الذى هو صفة الرجل وهو ثابت اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فى نظرنا لانه نية الثلث فى الطلاق لا يثبت على نية الثلث فى التطليق ليلزم من بطلان الاول بطلان الثانى وانما يلزم من انتفاء تعدد التطليق انتفاء تعدد الطلاق وبطلان نية الثلث فى الطلاق لا يثبت على نية الثلث فى التطليق مبنى على تعدد التطليق والملازمة بين الانتفاءين لا يستلزم الملازمة بين البطلانين ثم النظر فى الجواب الاول الى طلاق هو صفة المرءة والى كونه ثابتا اقتضاء يقتضيه اتصافها به وفى الجواب الثانى الى التطليق هو صفة الرجل والى كونه ثابتا اقتضاء يقتضيه صفة المرءة وايضا الى طلاق هو صفة المرءة مع عدم جريان التعمد فى ذاته لانه ثبوت اقتضاء الاتصاف فالفرق بينهما ظاهر. (١٤) قوله لانه غير متعمد لاشك ان الامار والافتعال لها تعدد فى ذاتها فاية الامران تعددهما تابع لتعدد التأثيرات والافعال كما فى العكس والانكسار ولو سلم فلم لا يجوز نية الثلث فى الطلاق باعتبار تعدد عارضى. (١٥) قوله شامل لان طالق وطاعتك لان ثبوت طلاق هو صفة المرءة باقتضاء الاتصاف موجود فى الصورتين اما الاول فظاهر واما الثانى فلان معناه صرت طالقا بتطليقى فالاتصاف موجود فيها مطابقة والتزاما. (١٦) قوله والثانى مخصوصه اذ لا يجزى فى طاعتك ان يقال ان التطليق الذى هو صفة الرجل ثابت اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث لان التطليق ههنا ثابت لغة دل عليه لفظ الفعل تضمننا قيل عليه انكم قد اتممت بان الطلاق فى انت طالق ثابت انتضاء مع ان الاسم الفاعل يدل على المصدر فلم لا يجوز ان يقول ان التطليق ههنا ثابت اقتضاء لان الاخبار بتطليقها فى الماضى فرع ثبوت التطليق من جهة المتكلم فيثبت ذلك اقتضاء.

(١) قوله ووجهه على هذا الجواب ان الطلاق ثابت لغة وهو اسم جنس يتناول الواحد والمتعدد من الاثنين فصاعدا فيصح نية الثالث فهذا الوجه على الجواب الثاني مشكل اي يحتق عن نظر العقل لانه يقتضى عدم التمدد في الطلاق فيبطل بعض مقدمات هذا الوجه وهو ان الطلاق يتناول المتعدد ايضا او اي يحتق للجواب عن نظر العقل فاني المتأخرين كل يحتق بالآخر ويغنيه فالاشكال حينئذ بمعنى جعل الشيء على شكل الباطل. (٢) قوله وفي قوله انت طالق طلاقه ويمكن الفرق بان الطلاق اذا كان مذكورا تضمنه لا يقبل التمدد لان الماهية المعرات عن الوحدة والتعدد لا يجرى فيها ذلك واذا كان مذكورا صريحا يقبله فان اسم الجنس يطلق على الواحد وما فوقه والطلاق الذي هو صفة المرأة والام يجرى فيه التمدد حقيقة لكن يجرى مجازا فهذا الجواز يجرى فيما يقبله ولا يجرى فيما لا يقبله. (٣) قوله فتقول اذا نوى الثالث قيل فكذلك اذا نوى الثالث في انت طالق تعين ان الطلاق بمعنى التطليق على ان الطالق بمعنى صاحب

الطلاق كالفرس بمعنى صاحب الفرس والراجل بمعنى صاحب الرجل والغارض بمعنى صاحب الغرائض اي الراكب والماشي والعالم يعلم الغرائض كذا في المهذب (٤) قوله واما على الجواب الاول ان يقال ان الاشكال وارد على قوله انت الطلاق على الجواب الاول ايضا لان المصدر بمعنى اسم الفاعل ضرورة صحة الحمل من باب هذا الرجل عدل اي عادل فهو بمنزلة انت طالق فكما ثبت الشرع الطلاق ثمة اقتضاء فيكون الامر ههنا فلا يصح نية الثالث في الموضوعين. (٥) قوله اذ لم يقل اه المستكن الى المجيب بالجواب الاول وكذا الضمير في قوله بل يجوز وهو بتشديد العين ويجوز التخفيف على ان الفاعل قوله ذلك اشارة الى نية الثالث في الطلاق الذي هو صفة المرأة اي يجوز ذلك عنده.

(٦) قوله اي اذا كان كالمفوض اه اذا بالتووين العوض عما اضيف اليه اي اذا كان ثبوت الطلاق بطريق اللغة كان الطلاق كالمفوض لكنه اسم جنس وليس يعلم يلزم عدم صحته اطلاقه على الثالث ولا باسم عدد يلزم عدم صحته الاطلاق على الواحدة وان جعل اذا شرطية غير ممنون كان الجزاء قوله لا يدل على العداوة وقوله لكنه اسم جنس متعلق بالشرط من غير حاجة الى التقدير.

(٧) قوله على ما يأتي متعلق بقوله وهو اسم فرد لا يدل اه وعبارته في الفصل المذكور هكذا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي او مجموع الافراد لانه واحد من المجموع.

(٨) قوله لا يدل على العموم والتكرار في التحقيق ومعنى التكرار ان يفعل فعلا ثم بعد فراغه عنه يعود اليه فتقول المراد بالعموم التكرار المستوعب بجميع العمر فالمراد عموم الاوقات الذي هو اخص من التكرار على ان ذكر الثاني يعني عن الاول

واما قلنا ذلك لان من ادعى ان الامر يوجب التكرار اقام الدليل على انه يفيد العموم ومن ادعى انه يحتمل التكرار افاد بالدليل انه يحتمل العموم كذا في التحقيق فيفهم ان المراد بالعموم ليس عموم انواع الفعل او سائر متعلقاته غير الزمان والافلا مناسبة بين الدليل والمدعى.

(٩) قوله ان الطلاق اسم فرد اه يعني انه يستفاد في الفعل المفرد المذكور هذا المضمون وان لم يكن بخصوص هذه العبارة.

(١٠) قوله والمجموع في الطلاق هو الثالث هذا

في الحرة واما في الامة فالمجموع هو الثنتان فينبغي ان يصح نية فيهما. (١١) قوله هذا اشكال اه يعني انه نقض اجالي وارد على الدليل المذكور لبطان نية الثالث في انت طالق.

(١٢) قوله ووجهه اي طريقة يانه او المعنى توجيهه وتقريره. (١٣) قوله مشتركة اي اشتراكا معنويا. (١٤) قوله وهي الثالث قيل انه يمكن رفع الثالث بالتحليل.

(١٥) قوله ونية احد المحتملين اه هذا مجرد التحقيق والافلا مدخل في المقصود وهو صحة اعادة الثالث لكونه نوعا من البيونة. (١٦) قوله فلا بد ان بنوي اه فيه منع اذ ليس من ضرورة ثبوت احدهما نية فليثبت الاول وهو الواحد لانه متعين متيقن كما اذا اقر بدراهم يلزمه الثالث لذلك ثم هذا الدليل يجرى في الاثنين في قوله انت بلين فيقال اذا نوى البيونة الحقيقية ولها نويان الواحد والمتعدد وهو الاثنان فنية المتعدد ينبغي ان يكون صحيحة في المقضى اذ لا بد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد ان بنوي احدهما.

ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثالث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثالث فنقول اذا نوى الثالث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقات ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثالث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثالث واما على الجواب الاول فلا يجزى هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثالث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثالث وان كان صفة للمرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالمفوض لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي \* ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثالث وقوله فان قيل ثبوت البيونة هذا الشكل على بطلان نية الثالث في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثالث فكذلك ثبوت البيونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثالث \* وقوله قلنا نعم لكن البيونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه اناسا لمان البيونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البيونة من حيث هي البيونة مشدرة بين الحقيقة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثالث او هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد ان ينوي احدهما

قوله اي اذا كان كالمفوض شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالمفوض وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم يعني ان صحه نية الثالث في انت باين ليس مبنية على عموم المقضى بل من قبيل ارادة احد معنوي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقضى وهو جائز وذلك لان البيونة قد تطلق على الحقيقة وهي القاطعة محل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة محل المعلية بان لا تبقى المرأة محل للذكاح في حقه فان كان لفظ البيونة موضوعا لكل من المبنين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والالكان جنسا لهما.

(١٠) قوله والمجموع في الطلاق هو الثالث هذا في الحرة واما في الامة فالمجموع هو الثنتان فينبغي ان يصح نية فيهما. (١١) قوله هذا اشكال اه يعني انه نقض اجالي وارد على الدليل المذكور لبطان نية الثالث في انت طالق. (١٢) قوله ووجهه اي طريقة يانه او المعنى توجيهه وتقريره. (١٣) قوله مشتركة اي اشتراكا معنويا. (١٤) قوله وهي الثالث قيل انه يمكن رفع الثالث بالتحليل. (١٥) قوله ونية احد المحتملين اه هذا مجرد التحقيق والافلا مدخل في المقصود وهو صحة اعادة الثالث لكونه نوعا من البيونة. (١٦) قوله فلا بد ان بنوي اه فيه منع اذ ليس من ضرورة ثبوت احدهما نية فليثبت الاول وهو الواحد لانه متعين متيقن كما اذا اقر بدراهم يلزمه الثالث لذلك ثم هذا الدليل يجرى في الاثنين في قوله انت بلين فيقال اذا نوى البيونة الحقيقية ولها نويان الواحد والمتعدد وهو الاثنان فنية المتعدد ينبغي ان يكون صحيحة في المقضى اذ لا بد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد ان بنوي احدهما.

(١) قوله لكن لا يصح فيه بنة دد معين فيه وقبل قوله فيه مكرر وكلا الضميرين راجع الى المتقضى والظرفان متعلقان بعدم الصحة وقيل لا تكرر الظرفان الثاني متعلق بالنية او المتعين وفي التلويح الثاني متعلق بالمقدور كائن في المتقضى ويظهر بياني ان احد الضميرين راجع الى قوله انت طالق باين والآخر الى المتقضى فلا تكرر سواء متعلق الظرفان باسم واحد او بمرتين والمعنى لا يصح بنة الطلقتين في انت باين ولا بنة الثالث من حيث انها عدد معين بل من حيث انها نوع من البيوتة. (٢) قوله فلا دلالة قبل ان الاتضاء العموم لا يوجب عدم الدلالة على الافراد الا ترى اى الاعداد كعشرة رجال وعشرين رجلا والجمع المنكر نحو جاء في رجال ليست يدل على العموم لكنها تدل على الافراد ثم معنى الكلام ان بنة العدد انما يصح فيما يدل على الافراد فما لا يدل عليها لا يصح فيه بنة العدد. (٣) قوله ولا ضروره في العدد المعين اراد بالعدد المعين المتعدد وما فوق الواحد لانما يعد به الشيء وهو يتناول الواحد ايضا والا فالضرورة ثابتة في الاقل وهو الواحد. (٤) قوله ولا كذلك اما اسم لا محذوف اى لاشيء كذلك اى مثل ما في الاعداد من الاقل المتيقن في احد النوعين او الاسم قوله كذلك اى لا مثل ذلك في احد النوعين فيرد ان البين بالبيوتة ﴿ ٢٦٢ ﴾ الحنفية وهو الواحد اقل من الثلاثة التي هي البائين بالبيوتة الغليظة فاما نوعان احدهما اقل متيقن.

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

(٥) قوله لان الانواع لا تكون الامتنافية قيل لو اريد بالتا في ان لا يوجد احدا الانواع في ضمن الآخر فهذا منقوض بنوعى البين ونوعى المعين وهو له قيام بذاته فهو ينقسم الى الجسم وهو ما تركب من جزئين فصاعدا والى الجزء الذى لا يتجزى ونوعى اللفظ من المفرد والمركب ونوعى المركب من المركب الناقص والمركب التام ولو اريد ان لا يصدق احدهما على الآخر فهذا لا ينافى ان يكون احدهما اقل من الآخر يوجد في ضمنه كلما وجد ويوجد بدونه في الجملة ولا يوجد الجسد بدون ذلك الاقل فيكون اقل متيقنا عند وجود الجنس. (٦) قوله وايضا لا تصح نية اى لا يصح في انت باين نية المجاز كنية الطلاق الرجعي او نية الثنتين يجوز لا بطريق انهما كانا فردين من البين وقوله في المقتضى اى في البيوتة اثنا بنة اقتضاء شرطا فان المصح فيه نية الرجعي او الثنتين يقع الواحدة بالبيوتة كذا قال المصنف رحمه الله تعالى في المختصر. (٧) قوله كنية ثلاث اى معنى كما يصح نية المجاز التي هي نية ثلاث تطليقات في انت طالق طلاقا. (٨) قوله كما ذكرنا المتعلق بقوله لا يصح فانه قال فيما تقدم ان لا يصح نية المجاز الا في اللفظ او متعلق بقوله كنية ثلاث تطليقات اى قال فيما سبق فنقول اذا نوى الثالث الى آخر هذا الكلام. (٩) قوله فان الطلاق امة قلنا نعم لكن ليس المراد رفع نس الطلاق بل المراد رفع اثره وهو الحرمة بانكاح الجديد من غير حاجة الى التخليل فيما يمكن رفعه بذلك المعنى مادون الثالث وما لا يمكن هو الثالث. (١٠) قوله وقوله مما يتصل اى مما يشبه بالمقتضى اذ يتعد به في زعم البعض. (١١) قوله فيعطون احدهما حكم الآخر حكم المقتضى ان يقبل العموم والخصوص وان لا يقبل المجاز وان يحط درجة عن درجة المظاهر بل عن درجة دلالة النس وحكم المحذوف اصد ذلك. (١٢) قوله فيغلطون اى يكونون في معرض ان يغلطوا فلفظ المضارع يدل على توقع الوقوع لا على الجزم به فذلك كما يقال ان المقتضى مقدم على الثابت بالدلالة كما ان المحذوف مقدم عليه او يقال ان المحذوف لا يجوز في العموم كالمقتضى. (١٣) قوله لان مرادنا اى لا يبنى ان ذلك يقتضى ان يكون المحذوف مقدا على العبارة التي هي ظاهرة

قوله لكن لا يصح فيه اى في المقتضى نية عدد معين فيه اى كائن في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لاعلى وجه العموم ولا على انه مجاز قوله لانه لا يتصور فيهما اى في النوعين الاقل المتيقن بشكل بما قالوا انه اذ الم ينوشيثا تعين الاذنى اى الحنفية لانه المتيقن قول لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة المالك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله باينا ولا ازالة حل السحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعه قوله ومما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا اى لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المنكوكور يجرى فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالة على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء \* وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا تغير في مثل فانفجرت اى فضره فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلوا يوسف ايها الصديق اى ارسلوه فاناه وقال ايها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضى وليس بل لازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا يتغير فيه عن المقتضى.

فصل قوله فلا دلالة المنقسمة اى له جواب عن سؤال مقدر تقريره ان دلالة اللفظ المنطوق على اللفظ المحذوف غير داخل في الاربعة فلا يصح المحصر ويمكن الجواب بان اللفظ المدلول عليه لا بد ان يكون من لوازم معنى اللفظ الدال والا فلا حاجة للدلالة فاللازم ان كان متأخرا في الاشارة والا فالاقتضاء ومن المستبعد ان يكون سوق المنطوق لاجل المحذوف فلا يكون هذه الدلالة عبارة فان قلت ان المحذوف اذا كان عبارة في معنى ففيه جهتان العبارة باعتبار المحذوف والاشارة والاقتضاء باعتبار المنطوق فالتقول بساواة عبارة المحذوف بعبارة المنطوق يفضى الى المساواة بين عبارتي المنطوق واشارته واتضاءه فقلنا ان القول بتقدم عبارة المنطوق على اشارته واقتضائه مخصوص بما اذا لم يكن الاشارة او الاقتضاء عبارة باعتبار المحذوف. (١٥) قوله فليست من باب هذا مبنى على ان المراد بالمعنى ما يقابل اللفظ اذ لو كان المراد ما يقصد به اللفظ او ما يدل عليه اللفظ من هذا الباب قطعا والله اعلم.

## افصل اول اما بالوقف لعدم محل من

الاعراب ذكر ليكون دليلا على الفصل بين  
المبحثين واما بالرفع مبتدأ او خبر اى فصل مفهوم  
المخالفة هنا وانما ذكر بعد التخصيص الرابع لانه  
في بيان الدلالة الصحيحة التي هي حجة عندنا وهذا  
الفصل في بيان الدلالة الفاسدة عندنا في التحقيق  
ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي قسموا دلالة  
اللفظ الى منطوق ومفهوم الاول دلالة اللفظ في  
محل النطق وهي عبارة وشارة واقتضا والثنائي  
دلالة اللفظ لاني محل النطق قسموا ذلك الى مفهوم  
مواقة ومفهوم مخالفة والاول ان يكون المسكوت  
عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فجوى  
الخطاب ولحن الخطاب ايضا في ناسج المصادر للحن  
حسيني بكسي وسخن سر بسته كفتن كهجن مخاطب  
فهم نكد وهذاتنايب كلالعنين ونحن نسميه  
دلالة النص والثاني ان يكون المسكوت عنه مخالفا  
للمنطوق في الحكم ويسمونه دليل الخطاب ونحن  
نسميه تخصيص الشيء بالذکر.

(٢) قوله وهو ان ثبت الحكم بفتح حرف المضارعة  
وضم العين بتقدير ان من باب تسمع بالمعدي خير  
من ان تراه.

(٣) قوله ان لا يظهر اولويته لالفة كما في دلالة  
النص ولا استنباطا كما في القياس وانما قال  
لا يظهر ولم يقل ان لا يكون اولي ولا مساويا  
لان الشرط لا بد ان يكون مما يطالع عليه الناس  
وذلك انما هو عند عدم الظهور دون الاندماج  
في الواقع ثم هذا الشرط يدل على ان مفهوم المخالفة  
دليل ظني عند القائل به لانه لا يكون حجة عند ظهور  
الاولوية او المساواة استنباطا فيكون دون القياس  
وما هو دون القياس وهو دليل ظني لا بد ان يكون  
ظنيا اذ القطع لا يتأخر عن الظني مما ذكر في التلويح  
انه لا نزاع لهم في ان مفهوم ظني يعارض فيه القياس  
محل تأمل.

(٤) قوله نحو وربائبكم الاتى في حجوركم  
في المهذب الربية دختر زن الربائب جمع الحجر  
كنار الحجور جمع اى الاتى في حوزكم وهايتكم  
ولا يعبدان يراد بالتوصيف التشبيه عن هذه الصفة  
له وهو الولد الصلي لقصد التعليل اى حرم عليكم  
ربائبكم لانهن مثل بناتكم فلا يكون الآية  
من باب مفهوم المخالفة والتخصيص بالوصف انما  
هي من باب الاستعارة بالكناية.

(٥) قوله او علم المتكلم اه هذا آخر ما ذكره  
المصنف من شرائط العدمية ولم يرد الحصر في  
ذلك كما قال فيما بعد ان موجبات التخصيص لا  
ينحصر في تلك المذكورات يعني قد يكون موجب  
التخصيص غيرها فعدم هذا الغير ايضا شرط وكما  
قالوا بعد ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضى  
تخصيص المنطوق بالذکر كذا في التلويح وقال فعلم  
ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر للتخصيص فائدة

غير في الحكم عن المسكوت عنه فاذا كان التخصيص بالذکر لدفع توهم السامع ان المتكلم لا يعلم بالحكم في المخصوص او للاكتفاء بذكر الاصل وجعل غيره  
تابع له في الحكم ينبغي ان لا يدل على نفي الحكم عن المسكوت عنه.

فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت  
عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه اى شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا  
يظهر اولويته اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه  
اى مساواة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت  
عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق او بقياسه عليه ولا  
يخرج اى المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على  
ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلولم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة  
لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت  
بكون الربائب في حجورهم فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اى المنطوق  
لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال ببناء على السؤال  
او ببناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم  
وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان السامع يجهل هنا  
الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال ببناء  
على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين  
شروط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال هذه اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى ان  
تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اى  
عما عدا ذلك

قوله فصل قسم الشافعي المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اى غير  
المتكلم موافقا للمنطوق اى المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون  
مخالفا فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف ههنا وقالوا في آخر ذكر  
الشرائط او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان  
لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر  
الشرائط في المعهودات وسكت عن تعميمها لئلا يمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة  
والشرط بايراد صور توجد فيها الشرائط المعهودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما  
ما سنذكر انشاء الله تعالى قوله ان لا يظهر اولويته ولا مساواته حتى لو ظهر احد هما  
كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اى مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون  
هذا على سبيل اللف والنشر اى بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة  
على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى  
ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة  
الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على  
الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت ببناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت  
الرجم في الزنا بدلالة نص ورد في معاز في غير معاز.



(١) قوله عند البعض فان قلت لاحاجة الى هذا القيد مع قوله فيما سبق بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة قلنا هذا اشارة بالتحقير وبانه غير الشافعي رحمه الله تعالى حيث صرح بذكر الشافعي رحمه الله تعالى فيما بعد وذكر لفظ البعض في مقابلة في التحقيق منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المرودي وبعض الخبائلة والاشعرية تمسكوا في ذلك بان التخصيص بالذكر لو لم يكن موجبا لتخصيص الحكم ام يكن له فائدة سوى ذلك في كلام الشاعر لا يكون غير مفيد وبانه لو قال من يخاصمه ما زنت امي ولا اختي تبادل انهم الى نسبة الزنا الى ام الخصم واخته فهذا التبادر فرع الدلالة على تخصيص الحكم والجواب عن الاول ان فائدة التخصيص فليكن موافقة الكلام للسؤال او الحادثة او العادة او ما ذكرنا من دفع التوهم والاشعار بان المذكور اصل والمسكوت عنه تابع كما يقال رجل قتل غيره عمدا يجب عليه القود فتخصيص الرجل بالذكر ليس نقي القود عن المرأة لانه اصل وفي التحقيق ان الفائدة ان المستبطين يتأملون في علة النص ويثبتون الحكم بها في غير المنصوص فيناون درجة المجتهدين وثوابهم كذا ذكر شمس الائمة وعن الثاني ان

الشيء عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المنى عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والسكذب في محمد رسول الله وفي زيد موجود ونحوهما اي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو ككفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم حينئذ ان لا يكون غير زيد موجودا ولأجماع العلماء على جواز التعليل فان الأجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل بالاكسال .

الكلام في غير صورة التعريض والكتابة اذ لا نزاع في الدلالة على النفي عن المسكوت عنه في هذه الصورة .  
(٢) قوله عدم وجوب الغسل بالاكسال في تاج المصادر الاكسال ازالنا افتادن در جماع ثم من اوجب الغسل في الاكسال من القائلين بالمفهوم لا ينكر دلالة الحديث على النفي في الاكسال لكنه يقول بالنسخ لقوله عليه السلام اذ التقا الختان وجب الغسل ان علم بالتراخي والا يترجح المنطوق على المفهوم .

(٣) قوله وهو ان يفتر الذكر في تاج المصادر الفتور ست شدن .

(٤) قوله والا يلزم الكفر والسكذب قيل انما يلزم ذلك اذا وجد شرائط مفهوم المخالفة ولم يوجد فان من الشرائط ان لا يوجد دليل على ان المتكلم لا يريد النفي عن المسكوت عنه وحال المسلم دليل انه لا يفتي الرسالة عن سائر الانبياء وحال العاقل دليل على انه لا يفتي الوجود عن سائر الاشياء وبعبارة اخرى انه قد شرط في المفهوم ان لا يظهر المساواة بين المنطوق والمسكوت عنه في الحكم والمساوات عند المتكلم ظاهر للسامع العارف بان المتكلم مؤمن عاقل .

(٥) قوله يلزم الكفر في قوله محمد عليه السلام ما احسن ما ذكر في التلويح انه يلزم كل من الكفر والكذب في كل من القولين اما الكذب فيها فظاهر وكذا الكفر في الاول واما الكفر في الثاني فلانه يلزم انكار وجود الصانع تعالى .

(٦) قوله ولاجماع العلماء على جواز التعليل المراد التعليل الذي يوجب الحكم في غير المنصوص ايضا واما التعليل القاصر الذي لا يجري في غير المنصوص كما حال الشافعي رحمه الله تعالى الربوا في الذهب والنضة بالثمنه فلا يجوز عندنا فلا اجماع وايضا التعليل القاصر لا ينافي مفهوم المخالفة وانما المناق ما يوجب مفهوم الموافقة فلا يكون الاجماع عليه ابطالا للقول بالمفهوم قد يقال ان جواز التعليل انما هو فيما يظهر للمجتهد المساواة بين المنطوق والمسكوت عنه لانه في غيره والقول بالمفهوم انما هو في غيره كما يظهر ببيان الشرائط فهذا غير قاطع في القول بالمفهوم .

قوله والا يلزم الكفر والسكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعنى يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري والمصنف خصص الكفر بالاول والسكذب بالثاني \* فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز ان يكون المقننى للتخصيص بالذکر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم \* قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله ولاجماع العلماء يعنى ان القول بمفهوم اللقب يؤدى الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتمناره فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص \* وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يقتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يقتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده \* ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يقتناله نفي الاثباتا .

(٧) قوله فعلم انه لا دلالة له قيل لو اريد انه

يعلم من ذلك ان حكم الاصل لا يدل على حكم المخالف في نظير الاصل ولا في غير نظيره فليس الامر كذلك فظاهر انه لا يعلم من ذلك ان حكم الاصل لا يدل على الحكم المخالف في غير نظيره ولو اريد انه يعلم انه لا يدل على الحكم المخالف في نظير الاصل ولا في غير نظيره فليس الامر كذلك فظاهر انه لا يعلم من ذلك ان حكم الاصل لا يدل على التعليل مفهوم الموافقة فيجتمعان واستدل في التحقيق بوجه آخر وهو انه قال عليه السلام لا يبول احدكم في الماء الدائم ولا يقتسلن فيه من الخبابة فهذا لا يدل على التخصيص بالخبابة دون غيرها من موجبات الغسل وايضا النص لم يتناول المحل الذي اوجبه الحكم فيه بالمفهوم فلا يوجب فيه نفي ولا اثباتا والجواب ان الحديث مما لم يوجد فيه شرط المفهوم لظهور المساواة بين الموجبات وان عدم تناول لفظا لشيء لا يوجب عدم افادة الحكم فيه الا ترى انهم قالوا ان القياس مظهر للحكم الثابت بالنص لا مثبت ولم يتناول الفرع لفظا واما عدم تناول معنى محل تردد .

(١) قوله فاجاباه... او ابان الاستغراق  
انما فهمه منكر الغسل في الاكسال واما في غيره  
فانما يحمل اللام للعهد اى غسل المحتلم انما هو من  
المنى لان الرؤيا بالمجردة من الماء والقائل بوجوب  
الغسل بالتقاء الختانين هو غيره فلا يرد الاعتراض  
وبان الاستغراق فيمكن منسوخ البعض بحديث  
التقاء الختانين في المهذب الختانين بكسر الخاء وآنجه  
درختته برئذ از مرد وزن.

(٢) قوله ومنه اه في التحقيق ان الشافعي رحمه الله  
تعلى الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم  
عند العدم فهذا يقتضى تأخر الوصف عن الشرط  
كما فعل الشيخ حسام الدين.

(٣) قوله او قوله في ان المفهوم المخالف على  
ما مر ثبوت الحكم في المسكوت عنه على خلاف  
ما ثبت في المنطوق فلا يصح ان يقال بعض المفهوم  
تخصيص الشئ بالوصف واما الدلالة على نفي الحكم  
عما عد الوصف فقريب من الثبوت المذكور بينهما  
ملازمة.

(٤) قوله كقوله تعالى من فتياتكم قال الله تعالى  
ومن ام يستطع منكم طولا ان ينكح المؤمنات  
المحصنات فما ملكت ايما نكح من فتياتكم  
المؤمنات اى فلينكح من ايمانكم المؤمنات في المهذب  
الفتاة زن جوان الفتيات جمع ففى في الاصل يطلق  
على الحرة والامة والتخصيص بالتانية بالوصف  
المالوكه فالحكم في الامة الشابة ثابت بعبارة النص  
واما في الامة الغير الشابة ثابت بالدلالة والقياس  
وفي التحقيق ويسمى العبد والامة فنى وفتاة وان  
كانا كبيرين لا نهما لا توفران توفير الكبار لرقهما  
فهذا يدل على ان المراد مطلق الامة الشاملة شابة او  
شيخة فحينئذ يكون الحكم في الكل بطريق العبارة  
فالتقييد بوصف الايمان عند الشافعي رحمه الله تعالى يدل  
على نفي الحكم عن الكافر وان كانت كتابية فلا يحمل  
عنده نكاح الامة الكتابية وعندنا يحمل لقوله تعالى  
واحل لكم ما وراء ذلكم لا لاسنا فائتين بالمفهوم  
ليكون الآية منسوخا او مخصصا بذلك المفهوم  
على انه يمكن ان يراد بالايمان في قوله تعالى من فتياتكم  
المؤمنات الايمان بكتاب الله تعالى سواء كان كتاب  
محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم او كتاب غيره  
من الانبياء عليهم السلام.

(٥) قوله خص الحل بالفتيات والاطهر ان يقال  
خص الفتيات بالمؤمنات وان يجعل عدم حل نكاح  
الفتيات الغير المؤمنات من لوازم التخصيص بالوصف.

(٦) قوله غير المؤمنات بالجر صفة الفتيات فان  
للمؤمنات غير تعرف بالمغايرة وهو الكافرات  
فيكون مثل القائل عليك بالحركة غير السكون  
ويجوز النصب على انه حال.

من اللام وهو للاستغراق غير ان الماء يثبت مسرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو  
ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود  
المنى فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بل الماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب  
بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفى فيدور الحكم مع  
دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر

ومنه اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى ان تخصيص الشئ بالوصف يدل على نفي  
الحكم عما عداه عند الشافعي او نقول تخصيص الشئ بمبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر  
مبتدأ ممنوف اى وهو الراجع الى تخصيص الشئ وقوله عما عداه اى ما عد ذلك الوصف  
والمراد نفي الحكم عن ذلك الشئ بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات  
خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اى الاماء غير المؤمنات

قوله وهو اى اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المنى  
بقريفة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع وعلى وجوب الغسل من الحيض والنفاس  
قوله ومنه تخصيص الشئ بالصفة اى نقض شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون  
الشئ مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقصر على الدلالة على  
ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفى  
الذات واستدل على دلالة نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه  
المبتدأ الى الفهم عرفا ولهذا يستقيم مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما  
هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئى لا يصح القاعدة الكلية وفيه نظر  
لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض  
من المثال التنبيه على ان كل صورة يخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى  
فلولا انهم عارفون به لغة لما فهموه \* الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفى غيره  
اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملايما  
لغرض العقلاء \* فان قيل فحينئذ يتوقف دلالة نفي النفي عن الغير على تكثر الفائدة  
اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما تحصل بدلالة نفي النفي من الغير وذلك دور \* اجيب بان  
ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثر الفائدة لا تكثر الفائدة  
عيننا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عيننا لعقلا اى حصولها  
في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة  
بل بالنقل فلم يذكره لظهوره \* الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على  
نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر  
واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد الباغء من غير فائدة مرجحة فكلام الله  
ورسول اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما  
ظن ان لفائدة في اللفظ سواء تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة  
الكلية الاستقرائية ولا يجرى هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم  
يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود \* لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت  
على المنطوق \* لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم الخالفه لمامر \* الرابع ان تعليق  
الحكم بالشئ المذكور صفته مشعر بعلمية الوصف للحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم  
ذلك الوصف لانتهاء المعلول بانتفاء العلة .

(١) قوله للعرف اي لعرفية هذا المعنى في التقييد بالوصف عند عامة الفاهمين المعاني من الفاظها لان المتبادر من اطلاق العرف هو العرف العام (٢) قوله الانسان الطويل لا يطير لو اراد بالطيران السرعة في السير لصحة الاختصاص فلا يستقبح فعند الصحة مبنى على الارادة المعاني الحقيقية. (٣) قوله فقل ان الاستقبح اه قبل ام لا يجوز ان يكون الاستقبح لاستدراك الوصف اذ لا مدخل له في نفي طيران ثبوت النفي بدونه وهذا الاستقبح لا يجزى قوله الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لان الوصف ههنا لا ظاهر ووم الحكم نوعي الجنس. (٤) قوله ولتكثير الفائدة هذا الوجه لا يوجب القول بالمفهوم والاقال معاني اكثر من ان يحصى وفي القول بالدلالة على كل منهما تكثير الفائدة فينبغي ان يدل اللفظ على كل منهما هف. (٥) قوله لكان ذكره ترجيحا لانه حيث يتكون ذكره وتركه بيان ووجه ترجيح المذكور انما هو الفائدة والفروض وجود الشرط المعطى في مفهوم المخالفة وعند عدمه لفائدة اصلا فلا يوجد وجه الترجيح اوله لانه حيث يكون الوصف وضده مستويان في عدم الفائدة فاختار احدهما في طرف الذكر او طرف الترك دون الآخر ترجيح بلا مرجح واجب بان المرجح عدم الجزم بان الحكم في المسكوت عنه او تطبيق الكلام بكلام من سمع الحكم منه وقد خص الوصف بالذكر للسؤال او الحادثة او اشباههما او التلذذ بذكر

المذكور دون المتروك ولم يقدر عدم هذه الامور فليكن الترجيح لشي من ذلك.

(٦) قوله لكان اه في الملازمة نظر لجواز ان لا يدل اللفظ على نفي كان في الواقع ولو قيل ليس المراد بالثبوت ماهو بحسب الواقع بل ماهو بحسب دلالة اللفظ فنقول اذا لم يدل اللفظ على نفي الحكم لا يلزم ان يدل على ثبوته.

(٧) قوله ولان مثل هذا الكلام اه قيل هذا اذا كان الوصف في جانب ما نسب اليه الحكم كقولك اكرم رجلا عالما لا تكرم رجلا جاهلا واما اذا كان في جانب الحكم كقولك اضرب زيدا ضربا شديدا فلا دلالة على العلية على انه كثير ما يكون الوصف في طرف المنسوب اليه دلالة على العلية كقولك جاتي رجل هندي او رجل بغدادى وان الكلام في مطلق الوصف فلا يطابق بين الدليل والمدعى.

(٨) قوله نحو في الابل السائمة زكوة يعنى ان السوم علة الزكوة في الابل حتى لا يجب في غير السائمة لانتفاء العلة قيل انتفاء العلة لا يوجب انتفاء الحكم لجواز ان يكون له علة متعددة يوجد باحدها بعد انتفاء الاخر كنية التجارة في العلوفة يجب به الزكوة بعد انتفاء السوم.

(٩) قوله لان موجبات التخصيص يجوز كسر الجيم وفتحها فهذه الامور غايات للتخصيص فيكون علاا بحسب علم التاعل ومعالوات بحسب الخارج شواقة العادة السؤال او الحادثة واعلام السامع بما كان يجمل به في اعتقاد المتكلم مترتبة على التخصيص متأخر عنه في الوجود لكن العلم بها واردة وجودها متقدم عليه باعث اليه

١٠ قوله فعملوا فيه نظرا للذكر في التلوخ في اول الفصل انهم قالوا في آخر ذكر الشرط او غير ذلك مما يقتضى به تخصيص المنطوق بالذكر وايضا قوله في هذه الاربعة متقوض بظهور اولوية المسكوت عنه ومساواته (١١) قوله نحو الجسم الطويل اه مثال لما يدل على نفي الحكم عما عدل المذكور قيل لان ذلك فانه يدل على سبب التحيز عن الجسم الذى ليس فيه بعض هذه الصفات وهذا السبب حق لان الجسم المذكور معدوم لا يتصور وجوده وكل معدوم يصح سلب الصفات الموجودة عنه.

١ للعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم منه الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء والاستقبح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقبح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عداه الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالمخرج مخرج العادة الى آخره ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نعر في الابل السائمة زكوة فيقتضى العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنعصر فيما ذكر \* اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يند على نفي الحكم عما عداه اذ الم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بيان السامع بجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم توجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفى الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنعصر في تلك المذكورات نعر الجسم الطويل العريض العميق متعيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد الا فيه ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفى الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذى لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متعيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم

قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنعصر فيما ذكر \* فان قيل هذا استدلال على اثبات منهجه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجبا \* قلت اذا كان منهج الخصم عوى ثبوت الشىء والمطالبة منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب ردما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتق مالهم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف يصح ان يجعل دليلا على منهجه كما نبينه انشاء الله تعالى \* فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه \* قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى.

واشارة

(١٢) قوله من هذه الاشياء الاشارة الى الامور الاربعة فقيل ام لا يجوز ان يكون من باب الخروج مخرج العادة فان ما لا يوجد اصلا لا يوجد عادة فيصح ان يقول ان عادة الصانع تعالى جرت بان يجعل الجسم متصفا بانه الثلثة. (١٣) قوله وهذا محال لو كانت الاشارة الى سلب التحيز فلا استحالة في نسبة السلوب الى المعدومات بل يجب ذلك اذ لا ينسب اليها ثبوت فلزم يصح نسبة السلب يلزم ارتفاع النقصين هف ولو كانت الى وجود الجسم الذى لا يوجد فيه ذلك الوصف فدلالة الكلام على نفي الحكم عما عداه المذكور لا يستلزم وجود الجسم المذكور ليلزم من استحالته استحالته. (١٤) قوله وانما وصفه اه اضرار في موضع الاظهار واظهار في موضع الاضرار فالاصل ان يقول وصف الجسم تعريفا وتعرف الجسم هكذا انما هو اى البعض فاراد بالظول الحظ المفروض او لا وبالعرض الحظ المفروض ثانيا وبالعرض الحظ المفروض ثالثا لا امتداد الى جانب التحت لان المركب من ثمانية جواهر افراد في صورة الثلث بان التقى الجزان المتلاقيان الجزء الثالث الوارد على ملتقاهما هكذا جسم وليس فيه امتداد الى التحت وعند البعض لا بد من طول وعرض متقاطعين على زاويتين قائمتين هكذا ثم لا بد من آخرين هكذا فوق الاولين او تحتهما فلا بد من ثمانية اجزاء وقال الامام عمر النسبى رحمه الله تعالى ان الجسم ما يكون مركبا من جزئين فصاعدا.

(١) قوله وأشار الى ان علة التعيز هذا الوصف قبل فيلزم ان لا يتعيز الجوهر الفردي الذي هو جزء من الجسم حتى يكون وجود الكل في حيز بدون الجزء بل وجود الشيء بدون نفسه لان الكل انما هو مجموع الاجزاء ولم يوجد شيء منها لانها جواهر افراد.

(٢) قوله وكالمذبح اذ اى كالكلام المشتمل على الوصف بمجرد المذبح نحو بسم الله الرحمن الرحيم او الذم نحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فهذا ايضا لا يدل على النبي فلا يوجد له ليس برحمن رحيم لثلاثا ابتدا باسمه ولا شيطان غير رحيم لثلاثا اذ منه.

(٣) قوله اشياء آخر وهي قصد التعريف والمذبح والذم.

(٤) قوله نحو امس الذاب في الصراح امس وي روز هي مبنى على الكسر عند بعضهم ومعرفة معرب عند بعضهم ومعرفة تاتي فيصح التوصيف بالمعرف باللام وفي المذهب والصراح الذاب ليس رو.

(٥) قوله نحو وما من دابة في الارض تدمران النكرة او صوفة بصفة عامة فالتوصيف ههنا لا فائدة العموم بل لتأكيد العموم المستفاد من كون النكرة في موضع النبي مؤكدا بين الاستغراقية ويجوز ان لا يكون توصيفا فيكون الظرف خيرا فقوله تعالى الا على الله حال من الظرف او يكون متعلقا باسم الفاعل معمولا له.

(٦) قوله ولا يراداه قيل يجوز ان يراد النبي على معنى ان كل دابة ليست في الارض مرزوقا من الله فليس موجودا.

(٧) قوله لان الدابة لا تكون الا في الارض في المذهب الدابة جنده ومذكر ومؤنث راكوبته فيصح الاطلاق على اهل السموات من الملائكة ايضا لانهم احياء يتحركون بأمر الله تعالى فيمكن ان يقول ان التخصيص بالوصف لنبي المحكم عن الملائكة حيث لا يأكلون ولا يشربون ولا يلبسون ليس فيهم نفس وشهوة.

(٨) قوله مع انه لم يوجد له قيل بعد تسليم ان الدابة لا تطلق على اهل السموات ان العادة والحادثة ان الدابة تكون في الارض فلم لا يجوز ان يكون من باب الخروج مخرج العادة او من باب التخصيص للحادث.

(٩) قوله ليعلم ان المراداه قيل يجوز ان يكون التوصيف للرد على من زعم من المشركين ان الله تعالى له في السماء واله في الارض غيره تعالى كما روى ان سرود وديانوس وفرعون وشداد كانوا يدعون ذلك لعنة الله تعالى عليهم وعلى اتباعهم فانه اذا كان رزق اهل الارض عليه تعالى كان الاله في الارض هو الله تعالى.

وأشاره الى ان علة التعيز هذا الوصف وكالمذبح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمذبح او الذم ولا يراد بالوصف نفى الحكم عما عداه مع ان الامر الاربعة المنكورة غير متحققة وقوله وكالمذبح عطف على قوله نحو الجسم اى موجبات التخصيص لانه تنحصر فيما ذكرتم نحو الجسم الى آخره ونحو المذبح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكرنا او التأكيد نحو امس الذاب لا يعود او غيره اى غير التأكيد نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان الموجبات منتفية الانفى الحكم عما عداه فقوله تعالى وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفى الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة \* وقد ذكر في المفتاح انه تعالى انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يسبب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة

قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاعاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جوار السماء يطير بجناحيه الا اعم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقربيهما يعنى ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاد اشفع بهما ومن خواص الجنس دون الفرد على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف صاحب كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيدا عن ذلك معلوم قطعاً بل الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية قوله فلم يوجد الجزم تقدير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفى ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دأئها فيلزم انتفاء المشروط دأئها اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط دأئها فلان فوائده الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون للكلمة واحدة منها فوائده كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء فاذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفى الحكم عما عداه \* وههنا نظر اما ولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المنكورة وفي نفى الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقرير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالنكر ولقد صرحوا بانه انما يحتمل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا \* واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المذبح او الذم او التأكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اى نقض الشيموع وتقليل الاشتراك \* واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل لعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص.

(١) قوله غير محصورة اي فيما ذكره .  
 يشعروا بها فيحتمل ان يكون المراد بالطيران طيران الذهن من المبادئ الى الادراكات فالقصد نفي الخدافة عن الطول ظاهرا .  
 (٢) قوله فلانهم لم يجدوا في نفي الوجدان دون الوجود اشعار بانة يمكن ان يكون هناك فائدة لكنهم لم  
 (٣) قوله لكن المثال الواحد قيل ان عرض المستدل ان الاستقباح ههنا ليس الاللدلالة على المفهوم وهذه الدلالة ليست الالهية التوصيف وهي مشتركة  
 بين هذا المثال وسائر الامثلة فيلزم ان الدلالة على المفهوم في الجميع نعم ان المدلول غير مراد في البعض بالقرائن الدالة على ذلك لكن عدم الارادة يوجب عدم  
 الدلالة الا ترى ان اللفظ يدل على معناه الحقيقي وكثيرا ما لا يراد بالقرينة الدالة على ان المراد المعنى المجازي فالخاص ان الحكم في المثال الواحد اذا كان للامر  
 المشترك بين سائر افراد الجنس يوجب الحكم في الجميع .  
 (٤) قوله على انه كثيرا ما هذا تكرير لمعنى قوله فلا يحصل الجزم اهـ .

(٥) قوله ولان اقصى درجاته في المذهب الاقصى  
 دورتر والمراد ههنا اعلى المراتب فانه ابعدها فنقول  
 في زعمهم من سائر الدرجات لانه اقرب من الدلالة  
 على المفهوم .

(٦) قوله وهي لا بد له اي علية الوصف للحكم  
 لا يدل على اتفائه فيما لم يوجد فيه الوصف دلالة  
 يوجب العلم الظني فانها بنية على تامل انتفاء الحكم  
 في المسكوت عنه بنفي العلة وسياق في فصل الحجج  
 الفاسدة انه لا يصح التعليل بالنفي الا ان ثبت  
 بالاجماع انه ليس للحكم علة اخرى .

(٧) قوله ونحن نقول لعل المراد ان نقول بعدم  
 الحكم عند عدم الوصف في بعض الصور كعدم اجزاء  
 التحرير عند عدم الايمان في كفارة القتل الثانية بقوله  
 تعالى فتحرير رقبة مؤمنة لاني جميعها والاصح قوله  
 فيما بعده هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية  
 هندنا ومثما انه يحمل هذا النكاح عندنا كما قال انصف  
 في المختصر وصح نكاح الكتابية ولوامة والظاهر  
 هذا التبويض مبنى على ضابط كما يقال ان الحكم  
 في المنطوق ان كان موافقا للحكم الاصيل فلا يتقدم  
 بانعدام الوصف كحل النكاح في قوله تعالى من  
 فتياتكم المؤمنات فان الحكم الاصيل هو الاباحة  
 لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وان كان  
 مخالفا له يتقدم بانعدام الوصف بناء على اصل العدم .

(٨) قوله ومن ثمرات الخلاف لعل المراد بالحكم  
 الثبوتى به الوجوب والتدب والاباحة وبالعدمى  
 الحرمة والكراهة تحريما او تنزيها والا فكل  
 حكم باعتبار نفسه ثبوتى باعتبار انه عدم ضده  
 عدمى لا يقال ان قوله اذا كان الحكم المذكور  
 يدل على انه اذا كان الحكم المذكور حكما ثبوتيا  
 يثبت الحكم عدمى فيما عدا الوصف والا فلا  
 يثبت العدم عند عدم الوصف عندنا اصلا هـ  
 لان العدم اما حكم ثبوتى فقد قلتم انه لا يثبت واما  
 حكم عدمى فلو لم يثبت ذلك ايضا يلزم ان لا  
 يثبت العدم اصلا فحينئذ ينبغي ان يثبت عدم الحل  
 عندنا في الامة الكتابية هـ لانا نقول انما  
 يلزمنا القول بنبوت العدم في الجملة لاني جميع الصور  
 فلا يلزمنا القول بحرمة الامة الكتابية .

(٩) قوله كقوله عليه السلام اه فان قلت ان الحديث  
 ليس من باب التخصيص بالصفة والكلام فيه قلنا  
 تقدير الكلام ليس في الابل العلوقة زكوة

غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منقضية الانفى الحكم عماده

وما ذكره من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان

بالطول فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلى على انه كثيرا ما

يكون في كتاب الله وكلام الرسول لكلمة واحدة الف فائدة تعجز عن دركها افهام العقلاء

وقوله لكن ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينصرف فيما ذكر

ولان اقصى درجاته اي الوصف ان يكون علة وهي لا تتدل على ما ذكر لان الحكم يثبت

بعلل شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اي

عند عدم الوصف لكن بقاء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لاحكام شرعيا

لانه علة لعدمه اي لانباء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن

ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتى فيما عدا

الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوقة زكوة فانه لا يلزم منه ان الابل اذا لم

تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتى لا يمكن ان يثبت بناء على العدم

الاصيل وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتى وايضا من ثمرات الخلاف صحة

التعدية وعدها

قوله وقوله لكن ذكره ترجيحا يعنى بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم

الغالب لان انتفاء الفرائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها

قوله ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم

يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ يعصل الظن وهو كافي اذ لا

قائل بان المفهوم قطعى وبهنا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف لثبت اما

بالتواتر وهو منتفى اتفاقا او بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول .

كما

(١٠) قوله اذا لم يكن علوفة في المذهب العلوقة بفتح العين كوستند برواى والمراد ههنا غير السائمة .

(١١) قوله عندنا اه ليس المعنى انه لا يجب الزكوة عندنا في الابل السائمة بل المعنى ان وجوب الزكوة فيها لم يثبت عندنا بفهوم هذا الحديث بل انما يثبت لقوله  
 عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة الحديث المذكور في كشف المنار .

(١٢) قوله وايضا من ثمرات الخلاف ام الخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله تعالى في الموضوعين الاول ان ثبوت العدم عند عدم الوصف بفهوم النص عنده وبعدم العلة  
 عندنا والثانى وهو فرع الاول ان العدم عند العدم حكم شرعى عنده وعدم اصلى عندنا فالثمرة الاولى ثمرات الخلاف الاول وهذه ثمرات الخلاف الثانى فن

قال بانه حكم شرعى صح تعديته من مورد النص الى غيره عنده ومن قال انه عدم اصلى لا يصح التعدية عنده .

(١) قوله كما في قوله تعالى يريد ان الحكم هنا وهو اجزاء تحرير الرقبة متلف عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى في مورد النص وهو كفارة القتل بانتفاء الوصف وهو الايمان لكن هذا الانتفاء عنده حكم شرعي ثابت بمفهوم النص وعندنا عدم اصلي مبنى على عدم العلة وليس بحكم شرعي فلذلك عدى الشافعي رحمه الله تعالى هذا الانتفاء الى غير المورد وهو كفارة اليمين ولم نعد له انتفاء بعض شرائط القياس وهو ان يكون الحكم المعدي حكما شرعيا ثابتا بالكتاب او السنة او الاجماع وايضا من الشرائط ان لا يكون نص في الفرع وقوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة نص مطلق يدل باطلاقة على جواز تحرير اى رقبة كانت من المؤمنة والكافرة فالتعدية هنا كما فعل الشافعي رحمه الله تعالى يكون ابطالا للنص فلا يجوز.

(٢) قوله وقد مر في فصل المطلق والتقييد انه اذا اورد المطلق والتقييد في حكم واحد واختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل في الموضوعين المطلق على التقييد عندنا ويحمل عنده فقد دل ذلك على تعدية عدم جواز الكفارة الى كفارة اليمين عنده لا عندنا.

(٣) قوله ونظيره اه متعلق بصدر الكلام اى نظير التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي رحمه الله تعالى لا عندنا ولو هلق باخر الكلام وهو قوله ونحن نقول اه على معنى انا قلنا في الآية بعدم حل النكاح عند عدم الايمان في الامة المحسوسة بعدم العلة وهو الايمان لكان له وجه لكن يأبى عنه قوله هذا لا يوجب اه حيث يدل على التعليل بصدر الكلام ثم قوله تعالى من فتياتكم الآية لا يدل على صحة النكاح بين المالك والملوك اذ المعنى من فتياتكم لبعض منكم او فتيات من جنسكم والاضافة بهذا المعنى للترغيب ولو اريد فتيات هي مملوكة لكم فالنكاح في الآية بمعنى الوطى دون عقد الزوج .

(٤) قوله مع انه يحتمل الخروج افعاد المؤمنة على ما هو حق الايمان ان يأمروا بالمعروف وينهون عن المنكر فكلمون الارقاء بالايمان والمعتاد ان العبد والامة يطيعان امر المولى فالعادة ان يكون الاماء مؤمنات كما ان العادة ان يكون الرباب في حجور ازواج الامة يطيعان امر المولى فالعادة ان يكون قديكون بحريان العادة في تقييد الحكم بالوصف كما انها قديكون في تقديم الموصوف بالوصف واليه اشار بقوله فان العادة اه ولا شك ان العادة جرت بان ينكح المؤمنة فالخروج مخرج العادة ههنا من وجوب خلاف قوله تعالى ووراثكم اللاتي في حجوركم فان العادة ماجرت بعدم نكاح امرأة كان بينهما امتزاج بان كانت في حجره .

(٥) قوله فان العادة الخ قيل لو اريد ان العادة في او ان النزول كانت كذلك فحل تردد لان سبب هذه العادة انما هو نزول الآية ولو اريد انها بعد النزول كذلك فلا ينقطع اذ لا بد من العادة في وقت النزول.

(٦) قوله ولا يلزم اه ايراد في التخصيص بالوصف دون التخصيص باسم مبنى على ان قوله الاكبر منى صفة الموصوف المقدر اى الولد الاكبر وقوله في بطون مختلفة احتراز عما اذا ولدت في بطن واحد فان دعوة احدهم دعوة الاخيرين والضابط في اختلاف البطون واتحادها ان يكون بين الولادتين ستة اشهر او اكثر وان يكون اقل من ذلك فعلى الاول يوجد الاختلاف وعلى الثاني الاتحاد.

كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل تصح تعدية عدم جواز الكفارة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والتقييد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسألتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسألتنا الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر منى فانه نفي الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دل على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انقضى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لسكوت نسبهما ولم توجد لانه نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع لا يقال لاحاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسبا الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلان دعوة الاكبر في مسألتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدى ام الولد بل هما ولد الامة فتحتمل ثبوت

قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية بانصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الانصاف ككون الرباب في حجوركم فلو كانت الفتيات اى الاماء المؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في بطون مختلفة بان تكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا قوله اما ههنا فلا يعنى ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكل انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدى الامة .

(٧) قوله بل لان السكوت الخ فانه اذا قال الاكبر منى يكون هذا سببا لتوقع السامع ان يبين حال الاخيرين فيحتاج الى البيان فاذا سكت عن الدعوة يكون في المعنى نفيا بخلاف ما اذا ادعى الاول بعد ولادته ثم ولدت الاخيرين فسكت فان السكوت ههنا ليس في موضع الحاجة بعدم ما يكون سببا للتوقع فلا يكون نفيا فيثبت النسب لكن ينفى بالنفي .

(٨) قوله وايضا انما التني اه قيل لو اريد الدعوة الصريحة الظاهرة فهي ليست بشرط كما في الاخيرين من صورة ذكرناها ولو اريد ما يعم الدعوة الضمنية الحكمية فهي مقصودة ههنا فانه كما ادعى الاول ثبت انها ام ولده وولد ام الولد ثابت النسب لان دعوة الاول متضمنة لدعوة الاخيرين كصورة ذكرنا قيل ان بينهما فرقا فان ولادتا الاخيرين في الصورة المذكورة بعد تقرر امومة الولد فقدم النبي في معنى الدعوة فيما نحن بصدده قبل التقرر فقدم النبي ههنا ليس في معنى الدعوة ثم لا يظهر فائدة تقييد المسئلة بالثلثة والحكم جاريا اذا ولدت اثنتين في بطنين .

(٩) قوله ان لو كانت اه زيادة سوا فتحت او كسرت خلاف القياس وان جعل وانما يكون كذلك بتنزلة القسم الذي يراد ان يفتح بينه وبين لو في فائدة التأكيد ويجوز تقدير القسم ولا يبعد ان يكون الزائد هو لو لتأكيد معنى ان بالكسر .

(١) قوله في ارض كذا ظرف مستقراى موجودا في ارض كذا ويتعلق بقوله وارثا اى وارثا من ارض كذا دليل قوله فيما بعد لان ذكر المكان .  
 (٢) قوله بناء على ان التخصيص اه لا يقال لم لا يجوز ان يكون عدم القبول بناء على انه شهادة على التقي او بناء على ان تقي العلم لا يوجب اتقاء الوارث فليكن موجودا مجهولا للشهود لانا نقول لو كان عدم القبول لذلك يلزم ان لا تقبل اذا قالوا لا تعلم له وارثاهم .  
 (٣) قوله لان الشاهد ويمكن ان يقال عدم القبول بناء على انه لا يدل على عدم العلم بالوارث اصلا اذ لو علموا بالوارث في غير ارض كذا ولم يعلموا به فيما يصدق قولهم المذكور واما قولهم لا تعلم له وارثا فهو يدل على عدم العلم بالوارث اصلا .  
 (٤) قوله جاء شبهة اى شبهة انهم يعلمون وارثا في غير هذه الارض يعنى ذكر الزيادة بوقع هذا المعنى في القاب فهو الادراك وان لم يصل الى حد الظن ليكن قد يصل الى الشك .  
 (٥) قوله لان ذكر المكان يعنى ان الشهادة مقبولة من غير حاجة الى ذكر المكان بخلاف مسألة الدعوة فان النسب لا يثبت بدون ذكر الوالد .  
 (٦) قوله عن المجازفة في تاج المصادر المجازفة والجزاف بحذف كاري كردن فارسى معرب والمراد التخمين وانكلم بطريق الشك والاحتراز عن المجازفة دفع توهمها .  
 (٧) قوله متفحصين اى متجسسين متفتشين في تاج المصادر التفحص واثيروهيدن .  
 (٨) قوله اما سائر الاراضى فلا معرفة قبل فكيف يقبل الشهادة عندناى حنيفة رحمه الله تعالى ولا بد ان يثبت ان لا يكون وارث اصلا وعند عدم علم الشاهد لسائر الارض هل فيها وارث او لا يثبت ذلك .  
 (٩) قوله عملا بالشرطية لو اريد بالشرطية ما يتوقف عليه وجود الغير فالتعليق بالشئ بادوات الشرط لا يوجب كون ذلك كذلك وانما يوجب سببية الاول لثاني وترت الثاني على الاول لا التوقف ولو اريد ما يرتب عليه وجود الغير فالعمل بالشرطية انما يقتضى وجود ثنائى عند وجود الاول لا انتفائه عند انتفاء الاول فان هذا دليل يتفرد به الشرط وجميع ما ذكر في الصفة جارها هنا فيقال ان قوله ان كان الانسان طويلا لا يظير تبادر الفهم الى تقي عدم الطيران عند عدم الطول ولهذا استتبعه العقل اى آخر ما ذكر في الوصف .  
 (١٠) قوله بل يبقى الحكم اه اراد بالحكم ما يصاده المعلق بالشرط كالنكاح في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فالنكاح عند عدم الدخول ثابت لا بدلالة هذا الكلام بل بناء على عدم علة الطلاق فقوله على عدم الاصل اى بناء على عدم العلة الذى هو الاصل بالنسبة الى وجودها .  
 (١١) قوله بعين ما ذكرنا اى بمثل ما ذكرنا بعينه ويجوز ان يكون الباء للسببية اى للدليل ذكرنا بعينه فهو متعلق بقوله وعندنا لا يثبت به فقوله ما ذكرنا اراد به قوله لان موجبات التخصيص اه وقوله ولان اقصى درجات الوصف ان يكون علة اه .

نسيهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا تعلم له وارثا في ارض كذا انه لا تقبل شهادتهم عندهما فهذا اى عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا اى على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكر ما لاحاجة اليه جاء شبهة وبها تسرد الشهادة ونحن لانفى الشبهة فيما نحن فيه اى في التخصيص بالوصف اى لانفى كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رحمه الله هنا اى السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو ههنا اى ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا بنفى عامهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضى فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضى احترازا عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط يوجب العلم عند عدمه عند الشافعى رحمه الله عملا بالشرطية فان الشرط ما ينتفى الحكم بانتفائه وعندنا العلم لا يثبت به اى بالتعليق بل يبقى الحكم على العلم الاصلى حتى لا يكون هذا العلم حكما شرعيا بل عملا اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمة الخلاف ثمة يظهر هنا ايضا

قوله في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لهوا متعلقا بلانعلم فيكون مناسباً للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية اطلاق قوله عملا بالشرطية فان شرط الشئ ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخل في ذلك الشئ ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفى بانتفائه وهذا دليل يتفرد به الشرط والافجيع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة لدائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله بعين ما ذكرنا اى بناء على عدم علة الحكم لانه على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من ثمة الخلاف يعنى لو قال ان كانت الابل علوفة فلا تؤد زكاتها لا يجب بذلك الزكاة في السائة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعى وعنده يجوز .

لان

(١١) قوله بعين ما ذكرنا اى بمثل ما ذكرنا بعينه ويجوز ان يكون الباء للسببية اى للدليل ذكرنا بعينه فهو متعلق بقوله وعندنا لا يثبت به فقوله ما ذكرنا اراد به قوله لان موجبات التخصيص اه وقوله ولان اقصى درجات الوصف ان يكون علة اه .

(١) قوله لان الشرطاه تعريف شرط على ما  
 سياتى في باب الحكم من القسم من الكتاب ان ما  
 يتعلق بشئ غير داخل فيه ولا مؤثر فيه ولا موصل اليه  
 في الجملة بان يتوقف عليه ذلك الشئ ثم قسم  
 ذلك الى الشرط المحض والى ما في حكم العلة اوفى  
 حكم السبب وقسم الشرط المحض الى الحقيقي كالوضوء  
 للصلاة والى المجعلى وهو المعلق به بكلمة الشرط  
 فاول المعنيين ههنا يتناول الشرط الحقيقي والذي  
 في حكم العلة كحفر البئر اذا سقط فيها رجل فانه  
 شرط السقوط وعلته ثقل الجنة والذي في حكم السبب  
 كحل قيد عبد الغير اذا ابق فهو شرط تلف المال  
 وعلته الابقى وثانئهما هو المعلق به بكلمة الشرط  
 وبين كلامه يدافع فقال ههنا ان المعلق به لا يتوقف  
 عليه الحكم وجعل في باب الحكم قسما من التعريف  
 المذكور ثمة وقد اعتبر فيه التوقف عليه كما مر.  
 (٢) قوله لا بالمعنى الثانى يعنى ان الشرط العائلي  
 هو الثانى فلا يوجب انتفاء الحكم بانتفائه.  
 (٣) قوله بل لاشك ان عدم صحة الصلوة فيه نظر  
 اما اولاً فلان العدم الاصلى على ما مر في التخصيص  
 بالوصف هو ان ينعدم الحكم بناء على عدم العلة  
 وهذا ليس كذلك لان الوضوء ليس علة الصحة  
 الصلوة فانهم جملة شرطاً حقيقياً وهو مقابل العلة  
 والسبب والركن والعلامة نعم الشرط التعليقى قد  
 يكون علة كقولك ان جاءك كذا يدفأ كرمه ولكن  
 الحقيقي ليس من التعليقى واما ثانياً فلان الحكم  
 الشرعى ما يثبت بخطاب الشارع ولا يدركه  
 لولا خطاب الشارع وعدم صحة الصلوة  
 عند عدم الوضوء كذلك فيكون حكماً شرعياً.  
 (٤) قوله نحو ان دخلت الداراه قبل ان المشروط  
 بالدخول انما هو الطلاق بذلك اللفظ المخصوص  
 الصادر في الزمان المخصوص لا مطلق الطلاق وهذا  
 متوقف على الدخول لا يوجد بدونها وانما الموجود  
 بدونها مطلق الطلاق وتخرج من هذا الجواب  
 عن التدافع المذكور في هذه الصفحة فمعنى  
 التوقف توقف خصوص المشروط ومعنى عدم  
 التوقف عدم توقف جنس المشروط.  
 (٥) قوله بسبب آخرى لسبب غير الايجاب  
 المعلق بالشرط لالسبب غير الشرط فلا يلزم الا  
 كون المعلق سبباً لا كون الايجاب الشرط سبباً.  
 (٦) قوله فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم  
 طويلاً في تاج المصادر الاستطاعة تواسن الطول  
 بدرأى ويفضل غلبه كردن وبكسى فضل كردن  
 فيجوز ان يراد به الغلبة واعطاء المال على ان التصب  
 لكونه منعولاً به اى ومن لم يستطع ان يغلب  
 على نكاح المحصنات بالكفارة والمال ولم يستطع  
 ان يعطى المال لان نكاح المحصنات قال البرجندى  
 في قول المصنف رحمه الله تعالى في المختصر والامة  
 على طول الحرة يعنى يجوز نكاح الحرامه الغير  
 على قدرته على نكاح حرة فلواريد بالطول ههنا  
 القدرة يكون التصب على المصدرة.

لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشئ ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو  
 ما يترتب الحكم عليه ولا يتوقف به فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم بالالمعنى الثانى  
 اى ينتفى المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه  
 ينتفى صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط  
 بهذا المعنى حكم شرعى بل لاشك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلى  
 لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثانى  
 فانه لادلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو  
 ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر  
 فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طويلاً الآية.

قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله ان الاسلام ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه  
 الشئ بل ما علق عليه الحكم كالبدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه  
 انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع  
 والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشئ وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه  
 الشئ ولا يكون داخل في الشئ ولا مؤثر فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شئ من الادوات  
 المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثانى ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزء امثل  
 ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة  
 او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النعوى وظاهر  
 انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بان ان تحسب السبب فالحكم ينتفى  
 بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلان نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل  
 الظن بالمفهوم لان نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اى ومن لم يملك زيادة في المال  
 يقدر بها على نكاح الحرة فليتكح مملوكة من الامماء المومنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند  
 استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكماً شرعياً ثابتاً بطريق المفهوم مخصصاً لقوله تعالى واحل  
 لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلى الحكم شرعى فلا يصح تخصيصاً لقوله تعالى واحل لكم  
 ما وراء ذلكم على ما هو منهج الشافعى رحمه الله في ان المخصص لا يجب ان يكون موصلاً  
 بالعام ولان استعماله على ما هو منهجنا في المتراخى انه نسخ لانتصاص وذلك لان الناسخ  
 يجب ان يكون حكماً شرعياً لا عدماً اصلياً وقد يقال المراد انه لا يصح تخصيصاً اى على تقدير  
 الاتصال ولان نسخاً اى على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لاخفاء  
 فيه فاذا لم يكن مخصصاً ولا نسخاً يبقى الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف  
 قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً فان لم تجدوا  
 ماءً فتميموا صعيداً طيباً فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الامكان قبل هذه الشروط فبقيت  
 على العدم الاصلى فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل  
 الشرط محال كجواز نكاح الامة قلت يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافى  
 ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلوة مثلاً فان الوجوب  
 يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال.



(١) قوله يوجب عدم جواز نكاح الامة ام في التحقيق ان جواز نكاح الامة مشروطة بربعة شرائط غير ان لا يكون تحت حرة عند الشافعي رحمه الله تعالى فيكون الشروط عنده خمسة عدم الحرة تحته وعدم الامة الاخرى تحته لا بالنكاح ولا بملك اليمين وخشية الزنا وكون الامة مؤمنة وعدم طول الحرة اما الاخيران فلقوله تعالى ومن لم يستطع الآية واما الثالثة الاول فلان نكاح الامة عنده ضروري ولا ضرورة بدونها.

(٢) قوله على نكاح الحرة هذا يدل على ان المراد بالمحصنة في الآية الحرة كما يقتضيه مقابلة الملوك في المهذب المحصنة زن آزاد .  
(٣) قوله فيصير مفهومه وذلك لان العام حجة فيه شبهة عند الشافعي رحمه الله تعالى فكما يجوز تخصيصه بغير الواحد والقياس عنده فكذا بالمفهوم لا يقال ان هذا المفهوم مترسخ عن قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلك يتوسط بينهما جمل كثيرة والتخصيص بالمترسخ غير جائز لانا نقول هذا عندنا واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فيجوز التخصيص بالمترسخ كما سيأتي في باب البيان وايضا توسط الجمل في ترتيب في المصاحف ليس دليلا على عدم الاتصال عند النزول فيجوز عدم التوسط في وقت النزول.  
(٤) قوله لا يصلح مخصصا اي لا ابتداء اذا ثبت المقارنة بينهما ولا ثانيا اذا ثبت تخصيصه قبل ذلك بالمقارن واما خبر الواحد والقياس فيجوز التخصيص بهذا ثانيا.

١  
يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتيانكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفى الجواز لا يصلح مخصصا ولانا سألنا تلك الآية فيثبت الجواز بتلك

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

اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان عقد سببا عندك لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا من ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيده الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لاني منع السببية

٢  
٣  
٤  
٥  
٦  
٧  
٨  
٩  
١٠  
١١  
١٢  
١٣  
١٤  
١٥  
١٦  
١٧  
١٨  
١٩  
٢٠  
٢١  
٢٢  
٢٣  
٢٤  
٢٥  
٢٦  
٢٧  
٢٨  
٢٩  
٣٠  
٣١  
٣٢  
٣٣  
٣٤  
٣٥  
٣٦  
٣٧  
٣٨  
٣٩  
٤٠  
٤١  
٤٢  
٤٣  
٤٤  
٤٥  
٤٦  
٤٧  
٤٨  
٤٩  
٥٠  
٥١  
٥٢  
٥٣  
٥٤  
٥٥  
٥٦  
٥٧  
٥٨  
٥٩  
٦٠  
٦١  
٦٢  
٦٣  
٦٤  
٦٥  
٦٦  
٦٧  
٦٨  
٦٩  
٧٠  
٧١  
٧٢  
٧٣  
٧٤  
٧٥  
٧٦  
٧٧  
٧٨  
٧٩  
٨٠  
٨١  
٨٢  
٨٣  
٨٤  
٨٥  
٨٦  
٨٧  
٨٨  
٨٩  
٩٠  
٩١  
٩٢  
٩٣  
٩٤  
٩٥  
٩٦  
٩٧  
٩٨  
٩٩  
١٠٠

(٥) قوله اعتبر المشروط بدون الشرط اي جملة بدون الشرط كلاما مستقلا تام الفائدة موجبا للحكم فاصل الاعتبار جعل الشيء في حكم نظيره ومنه الاعتبار بمعنى الاتعاض حيث المنطق غيره في استحقاق الثواب والعقاب بالحسنات والسيئات فاستعمل المنطق في جزع معناه والمعنى جعل المشروط في حكم نظيره من الكلام المشتمل على المسند والمستند اليه وحكم الاستقلال الحاصل ان نفس الجزاء عنده يوجب الحكم بدون ملاحظة الشرط وعندنا لا يوجب الا بعد ملاحظة الشرط كما ان صدر الكلام انما يفيد الحكم بعد الاستثناء لان آخر الكلام اذا كان مغيرا لاوله توقف الاول على الآخر وما يتوهم ان الشافعي رحمه الله تعالى اختار ما ذهب اليه اهل العربية من ان الحكم في الجزاء والشرط قيد والحنية ذهبوا الى ما زعم اهل المنطق من ان الحكم بين التالي والمقدم على ان الشرط ركن في الحكم وليس بقيد زائد وان الحكم هو الاتصال بينهما والشرط محكوم عليه والجزء محكوم به فهذا محض وهم اذا تكلموا بمتارون مذهب اهل العربية غير ان الشافعي رحمه الله تعالى قال بل يجب الحكم قبل القيد والحنية قالوا بالاجاب بعد القيد لا قبله.

(٦) قوله فيكون له اي فيكون عدم الحكم عند عدم الشرط مستفاد من التباين مفهوم ماله فيكون ثابتا بالنص كدلالة النص.  
(٧) قوله مثل انت انتا انثية في عدم الاستقلال وعدم ايجاب الحكم لا في الركبة من الكلام فلا يتوهم انه احد طرفي الحكم كانت في انت طالق ليلزم كون الشرط طرفا آخر منه .  
(٨) قوله فلا يكون اي فلا يكون التعليق مؤثرا في العدم مفيدا له .

١  
٢  
٣  
٤  
٥  
٦  
٧  
٨  
٩  
١٠  
١١  
١٢  
١٣  
١٤  
١٥  
١٦  
١٧  
١٨  
١٩  
٢٠  
٢١  
٢٢  
٢٣  
٢٤  
٢٥  
٢٦  
٢٧  
٢٨  
٢٩  
٣٠  
٣١  
٣٢  
٣٣  
٣٤  
٣٥  
٣٦  
٣٧  
٣٨  
٣٩  
٤٠  
٤١  
٤٢  
٤٣  
٤٤  
٤٥  
٤٦  
٤٧  
٤٨  
٤٩  
٥٠  
٥١  
٥٢  
٥٣  
٥٤  
٥٥  
٥٦  
٥٧  
٥٨  
٥٩  
٦٠  
٦١  
٦٢  
٦٣  
٦٤  
٦٥  
٦٦  
٦٧  
٦٨  
٦٩  
٧٠  
٧١  
٧٢  
٧٣  
٧٤  
٧٥  
٧٦  
٧٧  
٧٨  
٧٩  
٨٠  
٨١  
٨٢  
٨٣  
٨٤  
٨٥  
٨٦  
٨٧  
٨٨  
٨٩  
٩٠  
٩١  
٩٢  
٩٣  
٩٤  
٩٥  
٩٦  
٩٧  
٩٨  
٩٩  
١٠٠  
قوله وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيده بمنزلة الظرف والمحال حتى ان الجزاء ان كان خيرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فان شائئة وعند اهل المنطق مجموع الشرط والجزء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فمال الشافعي رحمه الله الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعوم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة رحمه الله الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عنما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لاحكاما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا ادلا دلالة على عوم التقادير حتى يقصر على البعض .

فابطل

(٩) قوله ان عقد سببا عنده في التحقيق انه لا خلاف في ان التعليق مؤثرا في النسخ لكن المنوع عند الشافعي رحمه الله تعالى ثبوت الحكم وعندنا انعقاد السبب هو يقول ان السبب قوله انت طالق وهو موجود عند ذكر الشرط وهو قوله ان دخلت الدار كما هو موجود عند عدم ذكره لكن حكمه لا يثبت لكان التعليق وذلك التعليق الحسي فان قات تعليق القيد لا يؤثر في سبب السقوط وهو النقل بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط فلانا ان التعليق انما دخل في السبب دون حكمه فيؤثر في منع السببية وما قال الشافعي رحمه الله تعالى ان السبب وهو الجزاء موجود مع ذكر الشرط فليس السبب موجودا بوصف السببية والتعليق قد اثر في السببية .

(١) قوله فابطل تعليق الطلاق اي الطلاق المعلق لان السبب المضاف لغير المحل انما هو الطلاق دون التعليق به .

(٢) قوله كتعجيل الزكوة وكاداء الفطرة قبل طلوع الفجر الفطر بعد وجود السبب وهو رأس يمونه وكاداء الصلوة في اول الوقت فان السبب دخول الوقت لم يكن وجوب الاداء انما هو في آخر الوقت وكالحج قبل وجود الاستطاعة فالسبب هو البيت لم يكن وجوب الاداء بعد الاستطاعة .

(٣) قوله وكفارة اليمين لا يقال ان هذا ليس مما نحن بصدده وهو تعليق امر بشرط هل يكون سببا بدون الشرط اولاولا لتعليق في اليمين لانا نقول التعليق الذي كلامنا فيه اعم من ان يكون من جانب المبتلى بالحادثة او من جانب الشرع فان اليمين في ايجاب الكفارة معلقة بالحنث شرعا كما ان قوله انت طالق في ايجاب الطلاق معلق بدخول الدار فكما انه يتعقد سببا عنده قبل الدخول فكذلك اليمين يتعقد سببا عنده قبل الحنث .

(٤) قوله اذا كانت مالية كاعتاق الرقبة واطعام عشرة مساكين او كسوتهم .

(٥) قوله بناء على هذا الاصل وهو ان المعلق بالشرط يتعقد سببا عنده وانما التعليق يؤخر الحكم الى زمان وجود الشرط .

(٦) قوله فثبت نفس الوجوب الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثاني لزوم توزيع الذمة عما يتعلق بها فنفس الوجوب ثابت في المعنى عليه والنائم والمرضى والمسافر ولا اداء عليهم والاول يتحقق بمجرد وجود السبب والثاني انما يتحقق بعد وجود السبب والشرط .

(٧) قوله لان المال اي الواجب المالي .

(٨) قوله بين نفس الوجوب اما ظرف او مفعول به على ان البين بمعنى الاتصال كقوله تعالى لقد تقطع بينكم بالرفع اي اتصالكم .

(٩) قوله كما في الثمن فانه يثبت في الذمة بمجرد العقد ولا يجب الاداء الا بعد تسليم المبيع وقبله في معرض السقوط بهلاك المبيع في يد البائع او يقال ولا يجب الاداء الا بعد حلول الاجل في البيع المؤجل وثمرة الثبوت في الذمة صحة المطالبة ووجوب الزكوة وثمره وجوب الاداء انه لو امتنع عنه يجبر القاضى .

فابطل تعليق الطلاق والعناق بالملك هذا تفريع على ان المعلق بالشرط

انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد

سببا عند الشافعى رحمه الله فاذا علق الطلاق او العناق بالملك فالملك غير

موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد

وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد

السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين

اذا كانت مالية فان الشافعى رحمه الله جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين

سبب الكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما

يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالى يحتل الفصل بين نفس الوجوب

ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب ادائه بخلاف البدنى

ففى الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان

نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن

الآخر ففى المالى لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء

قوله وكفارة اليمين اي وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة

او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يعنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب

ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لاني منع

السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شىء بالمعنى الذى نحن فيه قلنا

لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا

والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة

التعليق وادوات الشرط اولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث

شرط لتوقى وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر

ان حنث فيصير ممانع فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة

لابقوله فان اليمين سبب .

وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء<sup>١</sup> واما قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي فصل الامر يأتي ان في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء<sup>٢</sup> وعندنا لا ينعقد سببا للاعند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقيل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في قولنا انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليهين انعقدت للبر فكيف تكون سببا للكفارة

قوله وفي البدني لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء وهو ما ملازمان لانفكك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا تصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول<sup>٣</sup> واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلى بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس السبب فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق بالفاعل المكلف بل للمعنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقريظة دلالة العقل على ان الاحكام انما يتعلق بالافعال دون الاعيان<sup>٤</sup> وذهب الامام السرخسي وفخر الاسلام رحمهما الله ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او التجاز وايضا معنى الحرمة المنع فيعنى حرمة الفعل ان العبد منعه عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي بين يديه فهذا او كذا وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يارزهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار ان المحل او الحرمة اذا كان للمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمة الميتة لان تحريمها للمعنى فيها ولا يقال حرمة شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك لا للمعنى فيها قوله وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الاعند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا<sup>٥</sup> الثاني ان التعلق مانع للوصول من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لاتصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل<sup>٦</sup> واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعة مثل انت طالق غدا<sup>٧</sup> واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالاجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع<sup>٨</sup> واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق<sup>٩</sup> واجيب بانها لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى.

(١) قوله وفي البدني فيه نظر اذ الصلوة يجب بدخول الوقت ولا يجب الاداء الا بعد حلول آخر الوقت بدليل انه لا يجب الاعادة لو صلى في اول الوقت ولو صلى قبل الوجوب يجب الاعادة وانه لا يائم بالتأخير الى آخر الوقت ولو وجب الاداء قبل آخر الوقت لكان آتيا بالتأخير وايضا يجب القضاء بعد فوت الصلوة او الصوم وكذا الحج بعد الاستطاعة لكن على الفور فلا يجب الاداء في آن الوجوب.

(٢) قوله ففي فصل الامر اي في فصل من باب الامر وهو الفصل الخامس الذي في بيان ان المأمور به نوعان مطلق وموقت قال ثم القضاء واجب على المعنى عليه ولا اداء عليه ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا. قوله وعندنا لا ينعقد سببا للاعند وجود الشرط فان قلت ان السبب على ما ذكره المصنف في باب الحكم ما يتعلق بالشيء غير داخل فيه ولا مؤثر فيه واجب كان موصلا اليه في الجملة ولا شك ان المشروط وهو الايجاب المعلق قبل وجود الشرط كذلك قلنا المراد بالسبب ههنا العلة لا ما يقابلها وسيأتي في الباب المذكور ان المعلق بالشرط عند وجود الشرط يصير علة لا قبله.

(٤) قوله وهو انا نعتبر قيل هذا انما يقتضى ان يكون لفظ الشرط مدخل في تمام الكلام وافادته الحكم المتصور فذلك لا يستلزم ان يكون لوقوع الشرط مدخل في سببية الكلام للحكم الشرعي كوقوع الطلاق فيمكن مجموع اللفظي المشروط والشرط سببا للحكم على انه يتراخي الى وقوع الشرط كما قال انشافى رحمه الله تعالى ان لفظ المشروط بدون شرط سببه ويتراخي الى وقوع الشرط.

(د) قوله فيختلف الحكم في المسائل الظاهر ان الحكم في الكفارة عندنا وهو عدم اجزائها قبل الحث ايضا يثبت على الاصل المهدد المذكور وليس الامر كذلك اذ ليس هناك شرط ومشروط يعتبر المجموع كلاما واحدا ليكون لوقوع الشرط مدخل في سببية الكلام للحكم.

(٦) قوله فكيف تكون قبل ان انعقادها للبر انما هو في قصد المتكلم وذلك لا ينافي ان يكون شرعا سببا للكفارة الا ترى ان الشراء منمقد للملك وهو سبب لمعق القريب.

(١) قوله بل سبها الحنث قيل المراد بالسبب العلة لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة ولا واسطة ههنا .

(٢) قوله لان التمجيز لم قيل فكيف يجوز تقديم الزكوة للنصب لذى نصاب والنصاب الواحد انما يكون سببا لزكوة لا لزكوة سائر النصب .

(٣) قوله والسبب للكفارة في التلويح ان سبب الكفارة هو الحنث عندنا بوجهين الاول ان اليمين وضعت للافضاء الى اليمين والكفارة انما يجب على تقدير عدم اليمين فلا يكون اليمين مقصدا اليها لا امتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تفرده عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها بعد الحنث الذي نقض لليمين وفي الوجهين نظر اما في الاول فانه يدل على ان الكفارة لا يتحقق الا عند اليمين وليس الامر كذلك بل انما لا يتحقق الا عند عدم ما وضع له اليمين وهو اليمين ولا امتناع في افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ما وضع له ذلك الشيء كشهادة الاربع بالزنا وضعت في الشرع للحكم بالزنا وهي تنفي الى احد الشهود للنفذ عند عدم اتحاد المجلس في شرح البرجندى لوجا وامتقنين لا يقبل الشهادة ويحدون حدا ككفارة كذا في الكافي وحد الشهود امر لا يتحقق الا عند عدم الحكم بالزنا واما الثاني فلان السبب لا يجب بقائه عند وجود المسبب كالنكاح هو سبب لوجوب المهر في غير المدخول به عند وجود الموت في احدهما وبه ينقطع النكاح .

(٤) قوله وفرقه اي فرق الشافعي رحمه الله تعالى بين المالي والبدني ساقط في التحقيق لان وجوب الاداء بعد تمام السبب قد ينفصل عن نفس الوجوب في البدني ايضا فان المسافر اذا صام في رمضان جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة يعني ان الجواز انما هو بعد الوجوب حتى لو فعل قبل الوجوب يجب الاعادة فيلزم من ذلك انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء وهذا اولي مما ذكره المصنف لانه يرد عليه الاعتراض بان غرضه اثبات الفرق بين ما يتعلق بالمال وبين ما يتعلق بالمال وما لا يتعلق به اصلا بانفسك نفس الوجوب عن وجوب الاداء في الاول دون الثاني فجعل الاداء ايضا عبادة بدنية غير قاذح في الفرض اذ لا يلزم من ذلك عدم الانكاح في الاول وثبوته في الثاني ايضا .

(٥) قوله حقوق الله تعالى احتراز عن حقوق العباد فان المقصود فيها هو المال اذ ينتفع العبد .

(٦) قوله وانما المقصود هو الاداء فان قلت اذا كان المقصود هو الفعل دون نفس المال ينبغي ان لا يتأدى بالتائب كالمطلوب قلنا تعلق المقصد بالاداء

بل سببها الحنث لم يتعمد سببا عندنا اختفى الحكم في المسائل المنكورة فيجوز تعليق

الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعاً ولا يجوز تعجيل الفدر

والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سبباً عند وجود

الشرط في باب الفدر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سبباً للكفارة

لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سبباً للكفارة بل

هي شرط لها والحنث سبب \* وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق

الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية \*

قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لا يشك بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل ولا بد من ان يبين نسخه او عدم صحة قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضع للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مقصدا اليها لا امتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تفرده عند وجود السبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مقصدا الى الكفارة من حيث انه جنائية وهتك لكفها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطاً \* ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانها بمنع ان ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخاف اعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لا يجب الاصل للبقاء والخاف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب هو الجنائية عليهما قوله وفرقه اي فرق الشافعي رحمه الله بين المحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصوداً في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير المحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعاً وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هو النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما يقال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الحسران .

باعتبار ما فيه من اتعاب النفس واذا هما يقطع طائفة من المال وهذا المعنى حاصل في فعل التائب ايضا واما الصلوة فانما المقصود فيها وهو مشقة النفس بالقيام والقراءة وسائر الاركان يحصل بفعل الرجل نفسه لا بفعل تائبه .

(١) قوله وتبين الفرق اه جواب عما قال الشافعي رحمه الله تعالى ان الشرط التعلقي كشرط الخيار والتأجيل في الكون زيادة على التصرف موجبا لتأخير الحكم فكما انهما لا يمتنان السبب عن الانعقاد فكذلك الشرط التعلقي

(٢) قوله فانه داخل اه يعنى ان وجوب اداء الثمن من احكام البيع والاجل داخل على ذلك.

(٣) قوله فلان البيع لا يحتمل الخطر لما انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط كذا في التحقيق.

(٤) قوله فدخله على الحكم دون السبب اه يريد ان جواز شرط الخيار على خلاف القياس لضرورة رفع الغبن كما ان اكل الميتة لضرورة دفع الهلاك فيقدر بقدر الضرورة وهي ان يدخل على الحكم فمضى قوله اسهل انه داخل للضرورة غير زائد على ثمرها وغير مشتمل على زيادة خلاف القياس يرد عليه ان شرط الخيار اذا لم يكن داخلا على السبب ينبغي ان يثبت نفس وجوب الثمن او تسليم البيع لان نفس الوجوب لا ينفك عن السبب وهذا يحمل نظر ثم ذكر في التحقيق ان الفرق بين شرط الخيار وسائر الشروط ان الاول بكلمة على ان يقول بعتك على اني بالخيار وهي لا يجعل البيع معقلا بالشرط متوقفا عليه على خلاف كلمة التعليق بل يجعل الشرط متعلقا بالبيع متصفا به فالبيع في الخيار يثبت سابقا عليه ثم يثبت ما هو مانعا من ثبوت الحكم وفي سائر الشروط يثبت متأخرا عن الشرط فالاول لا يؤثر في السبب بخلاف الثاني . (٥) قوله اى الشرط متعلق بقوله لا يحتمل الخطر بدليل ما بعده .

(٦) قوله فيحتملان الشرط لانها ايضا من باب التملك ليكون التملك بالشرط قارا .

(٧) قوله كيلا يتخلف وكيلا يكون ترك التكامل وهو تعلق كل من السبب والحكم بالنقص وهو تعليق الحكم فقط .

**٨ الباب الثاني في افادة الحكم الشرعى اى افادة اللفظ الحكم الشرعى والمناسب للسوق ان يقول اى افادة الكتاب لكن لما كان القرآن نظاما الاعلى المعنى عبر عنه باللفظ على ان اللام للمهدي ويمكن ان يقول انها للجنس على ان احوال الكتاب يتبين في ضمن القاعدة الكلية الشاملة بغير الكتاب ايضا .**

(٩) قوله ونحوها كالنكاح والاباحة والكرامة تحريما او تنزيها

(١٠) قوله اللفظ المفيد له الضمير اما لفظ الحكم فلا حاجة الى التأويل في قوله اما خبروا بالحكم الشرعى فقوله اما خبر معناه بحسب اصل الوضع لا باعتبار افادته الحكم الشرعى فهو بهذا الاعتبار انشاء ليس الا فالحكم الشرعى ما يثبت بخطاب الشارع اقتضا او تنزيها او وضع كل ذلك انشاء .

وتبين الفرق اى على من ذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لاعلى البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل عن دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اى الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخاف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع **الباب الثاني** في افادته الحكم الشرعى اى افادة اللفظ الحكم الشرعى كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبر

قوله وتبين الفرق لما جعل الشافعي رحمه الله التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشارة الى الفرق بان التأجيل انما يدخل على الثمن فيفقد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لاجه لتأخير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لمحصل المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاه صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخوله على الحكم وتأخير له ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تأخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكما التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اى الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض ولقائل ان يقول الاعتناق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية ازالة الرق قوله **الباب الثاني** من البيبين للذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعى من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي قوله اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعى الان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والسكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل السكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعى وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لاجابة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتمالهما لهما امكان اتصافه بهما فان كلامهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والسكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هنا تقسيم باعتبار اللزوم المشهور لتعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لامن حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق والسكذب نفس ماهية الخبر لامن حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور .

(١) قوله ان احتمال الصدق والكذب من حيث هو اى مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشارع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن آكد اى من الانشاء لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه ههنا الامر والنهى فالامر قول القائل استعلاء

(٢) قوله من حيث هو اى من حيث هو هو لان مدخول حيث لا بد ان يكون جملة والمعنى من حيث ذاته.

(٣) قوله ككونه خبر مخبر اى وككونه مشهودا له بالصدق او الكذب بالحس او العقل نحو السماء فوقنا او تحتنا او الكل اعظم من الجزاء او احقر منه.

(٤) قوله واخبار الشارع اى ما كان لوضع الشرع حتى يكون بمعنى الانشاء يعنى ان الانشاء بلفظ الخبر اوفى الدلالة على الوجود منه بلفظ الانشاء

(٥) قوله آكد لان الخبر ان كان بلفظ الماضي كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فهو يدل على التقرر والتحقق وان كان بلفظ المضارع فهو يدل على الدوام والاعتداد فكذلك الاسمية فالامر بلفظ الخبر فى معنى التعليل بالتقرر والاعتداد فكانه لو قال استجبوا البيع لانه تقرر ويرضع الامهات اولاد من لان العادة كذلك.

(٦) قوله لان المخبر به اى حاصله ان الامر بلفظ الخبر يدعوا الى الامتثال باعتبار اللفظ والمعنى اما الثانى فظاهر فكذلك الاول لان اللفظ يقتضى كذب الامر على تقدير عدم الامتثال فلتحرز عن ذلك بعمل بالامر.

(٧) قوله فاذا اريد اى اذا اريد التأكيدي طلب الوجود بالمأمور به.

(٨) قوله من اقسامه وهى التمنى والترجى والقسم والنداء والتعجب والاستفهام والمرض والالتماس والدعاء والامر والنهى والتصرفات الشرعية كقولك بعث واشترت وكقولك لله على صوم هذا اليوم والتوجه والتحسر والتأسف والتعجيز والتهديد ولا دليل على الحصر ذلك.

(٩) قوله قول القائل اى مقوله الذى هو لفظ افعال دليل ان الكلام فيما هو قسم من الالفاظ المفيد للحكم واما القول بالمعنى المصدرى فهو وان كان ايضا امر الكنه امر بالمعنى المصدرى لا للمعنى الاسمى الذى هو لفظ يؤمر به.

(١٠) قوله استعلاء تميز عن نسبة اسم الفاعل والمراد عدل النفس عاليا سواء كان عاليا على المأمور به فى الواقع اولا لا يتناول الادنى للاعلى استعلاء افعال ذكر فى التلويح ان هذا القيد يقتضى ان يكون قول فرعون لقومه ماذا تؤمرون مجازا اذ لا استعلاء منهم وفيه نظر لان اعتبار هذا القيد فى المعنى الاسمى لا يوجب اعتباره فى معنى المصدر الذى هو مأخذ فى المشتقات.

ان احتمال الصدق والكذب من حيث هو اى مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشارع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن آكد اى من الانشاء لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه ههنا الامر والنهى فالامر قول القائل استعلاء

قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به فى خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعى مثل كذب عاتكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعى من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعى ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنهى مجازا عن النهى فيفيد الحكم الشرعى باباغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شىء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لم يثبت كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاثبات بالمأمور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاثبات بالفعل فقات نظر الى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففى مثل والوالدات يرضعن الخبر الذى هو مجاز عن الامر هو مجموع المبتدأ والخبر المبتدأ وحده فقات ميل صاحب الكشاف الى الثانى وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعمانهم ان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك فى شرح التاميز قوله واما الانشاء فهو اما طلبى او غير طلبى ولكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منهما فى بحث افادة الحكم الشرعى هو الامر والنهى اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهى قال الامام السرخسى رحمه الله احق ما يبتدأ به فى البيان الامر والنهى لان معظم الابتناء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر فى علم المعانى هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله فالامر قول القائل استعلاء اى على سبيل طلب العلو وعدم نفسه عاليا افعال واحقرز بقيد الاستعلاء من الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعال على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تؤمرون مجازا اى تشيرون والمراد بقوله افعال ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعال من الفعل ثم لانزاع فى ان الامر يطلق على نفس صيغة افعال صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر امتضاء فعل غير كفى على جهة الاستعلاء واحقرز بقوله غير كفى عن النهى ويرد عليه نحو اكفى اللهم الا ان يراد غير كفى عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الافتضاء وبالاعتبار الثانى وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتمق منه الفعل وغيره مثل امرى امر والامر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهى من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعال عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعال على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليس بامر لا يقال المراد صيغة افعال مرادا بها ما يتباعد منها عند الاطلاق لاننا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعال تبليغا او حكاية عن الامر المستعلى فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد فى العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته.

(١) قوله افضل بيان لقول القائل والراد به صيغة تطلب بها الفعل فيتناول المشتق من الالافى المجرد والمزيد فيه والامر النائب ويخرج افضل الذي قيل للتهديد والتعجيز حيث لم يطلب به الفعل لا يقال ان التعريف لا يصدق على القول الحاكى عن الامر المستعمل لا بطريق الاستعلاء افضل وهو امر لانا نقول لو اردناه امر من الحاكى فظاهر انه ليس كذلك ولو اريد انه امر من الامر المستعمل فظاهر انه مستعمل.

(٢) قوله والنهى استعلاء لا تفعل فيه عطف على عوامل مختلفة بماطف واحد وما تقدم المجرور فاعمل الامر التجرد عن العامل اللفظى للاسناد اليه وعامل استعلاء اسم الفاعل وعامل افضل التجرد للاسناد به عمل فيه تبعا.

(٣) قوله وعند البعض حقيقة في التحقيق اذا نقل الناس افعال النبي صلى الله عليه وسلم التي ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا من خصائصه عليه السلام مثل وجوب الضحى والسواك والتجعد وتزوج الزيادة على الاربع ولا يان بجمل كتيبته الى المرفقين فانه يان لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم بل يجب علينا انبائه في ذلك وهل يستعانان يقول انه امر من النبي عليه السلام بذلك الفعل فعند مالك رحمه الله تعالى في احدي روايتين عنه وابى العباس وابى شريح وابى سعيد الاصطخرى وابى على ابن ابي هريرة وابى على ابن خيران من اصحاب الشافعي يجب علينا الاتباع فيه ويصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح الاطلاق فراد المر بالبعث هؤلاء المذكورون.

(٤) قوله فأيديل على اي فعل قول هذا البعض ما يدل على ان الامر الحقيقي للايجاب يدل على ان فعله عليه السلام ايضا للايجاب.

(٥) قوله وكل امر للايجاب لا مدخل له في اثبات المطلوب وهو قوله ما يدل على انه للايجاب اه فتكره في جانب الدليل لغو.

(٦) قوله احتجوا على الاصل في التحقيق انهم تمسكوا بان الله تعالى سمي الفعل امرا في قوله عز ذكره وما امر فرعون برشيد اى فعله وطريقته لان الفعل هو الموصوف بالرشد لا القول وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم اى فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر اى فيما تقدمون عليه من الفعل وقوله تعالى اخبارا تعجبين من امر الله اى صنعه والاصل في الاطلاق هو الحقيقة وقالوا في اثبات الفرع وكون الفعل موجبا كقول ان كان ما هو امر على الحقيقة موجب بلا خلاف بيننا وبينكم نقول قوله ان المرصوف بالرشد هو الفعل دون القول محل نظر فانهما يستويان في ذلك في المذهب الرشيد راست تقدير وراه نساى وبره راست فهذه المعاني ان صدق على الفعل يصدق على القول وان لم يصدق على القول لم يصدق على الفعل بلا تفاوت وايضا المتفق عليه ان الامر الحقيقي هو الموجب لكل ما رتب كونه امرا بالادلة الغير القطعية مع الخلاف في كونه امرا وعلى هذا الفرع او ما جعلوه فرعا وهو ما ذكر في الشرح لا ما هو فرع في المتن وهو ان ما يدل على ايجاب امر

١- افضل والنهى قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند

٢- الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه اى على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب

٣- فعل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على

٤- الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله وعلى

٥- الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلى.

قوله والامر اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعنى ان امر حقيقة في صيغة افضل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا \* فقد ذهب ابو الحسن البصرى رحمه الله الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشى عو الفعل والصفة والشأن لتبادر الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور \* ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين الفعل والقول اعنى مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشترك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه السلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شامل للقول والفعل فالقول يكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه امرا فالمحاصل انه اذا نقل عن النبي عليه السلام فعله 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 يقول حقيقة امرنا النبي عليه السلام بكندا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار ولما خالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي عليه السلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنزعتم في الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك \* واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلى قاله حين شغل عن اربع صوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما يثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب \* فان قلت اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل \* قات فيه تنبيه على انه مع ابقائه على الاصل وثبوته بادلة ثابت بدليل مستقل .

قلنا

يدل على ايجاب فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الاحتجاج بالحديث لا يثبت ذلك.

(٧) قوله بقوله عليه السلام في التحقيق ان النبي عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلى وقال في حجة الوداع خذوا عني مناسككم فاني امره مقبوض اى متوفى او المعنى ان الناس يقبضون من الشرايع من قوله وعلى والصنف ترك الحديث الثاني لانه يمثل المعنيين اى من اعلى او اى عن اقوالى فانما يصح الاحتجاج على الاول دون الثاني قيل ان الحديث انما يدل على وجوب الاتباع في الفعل المخصوص وهذا لا يوجب وجوب الاتباع في الجميع .

(١) قوله لان الاشتراك الظاهر من كلام العلامة في التلويح ان مذهب الخصم الاشتراك اللفظي حيث جعل الاشتراك المعنوي وهو ان يكون اللفظ موضوعا بوضع واحد للقدر المشترك بين القول المخصوص وبين الفعل المخصوص ك مفهوم احد الامرين او ك مفهوم ما يؤمر به في الجملة قولنا حادثا مخالفا للاجماع لكن الحكم وهو المخالفة الاصل مجرى في الاشتراك لان الاصل في وضع الالفاظ ان يكون لمعين لتلايق التردد والاشتباه عند الافادة والاستفادة بها وابطل الاشتراك في التحقيق بوجه آخر فقال لو كان الامر مشتركا بين القول المخصوص وبين الفعل لما سبق احدهما الى الفهم لان تناول المشترك للمعاني على السواء فالامر بخلافه.

(٢) قوله اي يصح لغة وعرفا والاولى ان يقول عرفا ولغة ان يقول لم يوجد منه الامر يدل على نفي الامر الاسمي واما قوله لم يأمر فاما يدل على نفي المعنى المصدرى اذ الفعل انما يتضمن المصدر دون الاسم نعم اذا اريد بقوله لم يأمر لم يصدر منه الامر على خلاف الظاهر يدل على ذلك.

(٣) قوله ليس بمعنى الشأن في المذهب الشأن كار والمراد الفعل الذي هو اسم وغرض المصنف الاعتراض بان المدعى ان الامر الاسمي ليس فعلا اسما والدليل لا يدل على ذلك والجواب ان من فعل ولم يقل افضل قد وجد فيه الشأن والفعل المصدرى كلاهما فاذا صح ان يقول انه لم يأمر على التأويل الذي ذكرناه فلم يوجد فيه الامر الاسمي فيلزم ان لا يوجد شيئا منهما ولا يلزم اجتماع القضيتين.

(٤) قوله وتسميته امرا مجاز وهذا يخالف ما في كتب اللغة في الصراح امر كار امور جماعة وفرمان او امر جماعة وفي المذهب الامر فرمان وكار فهذا صريح في الاشتراك وكونه حقيقة في المعين والحق ان لفظ الامر مشترك بين ثلثة معان احدها معنى المصدر ولا خلاف فيه ومعنى الاسم وهو القول المخصوص ولا خلاف فيه ايضا والشأن وفيه خلاف والحق انه حقيقة فيه ايضا لا ما ذكرنا في التلويح نقلنا عن ابن الحسن البصرى رحمه الله تعالى انه مشترك بين القول المخصوص والشأن والفعل والصفة والشأن فالخامس عين الثالث والرابع اما ان يكون فعلا للموصوف كالضرب والقيام والقعود واما ان يكون بمخلاقه تعالى كالطول والقصر فعلى الاول يكون الاطلاق عليه باعتبار انه من افراد المعنى الثالث فهو وان كان حقيقة لكنه ليس معنى راجعا وعلى الثاني يكون مجازا باعتبار انه امر فعل الله فلا اشتراك واما الشيء فلاطلاق عليه مجاز.

قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعال يصح نفيه اي نفي الامر اي يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشأن وتسميته امرا مجاز اذ الفعل يجب به قوله اذ الفعل الى آخره بيان لعلاقة المجاز بين الامر والفعل .

قوله قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه (تفقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل متواطئ\* الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعال يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعنى مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره في الصحاح\* وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعال استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على المحاصل من المصدر اعنى الشأن والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فسمى الفعل امرا تسمية للمعقول بالمصدر كتسمية المشوئن اي المعصود بالشأن الذي هو مصدر شأنت اي قصدت\* وذكر الامام في المحصول ان الاظهر اي المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيها امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه\*



سلمنا انه حقيقة فيه اى فى الفعل لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل  
 اى الدلائل التى تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولى للايجاب لا  
 الفعلى فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليجنر الذين يخالفون عن امره يراذبها  
 الامر القولى.

قوله سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة فى الفعل بحثنا لغويا ربها يمكن اثباته  
 بالفعل عن ائمة اللغة او الشيوخ فى الاستعمال سلمه واشتغل بها هو من مباحث الاصول  
 وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والسبيل ثالثا \*  
 اما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى  
 القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي عليه السلام للايجاب على  
 ما سيأتى بيانه واستدل المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل  
 لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الحنابلة المشرك اعرض عن الاستدلال الى  
 المنع لان الحنابلة هو الذى يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفيهما ان نقول  
 لانسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما فى غير  
 قوله تعالى فليجنر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما ستعرفه واما فى هذه الآية فلتوقفه  
 على عموم المشترك وهو ممنوع \* واما الثانى وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال  
 مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لمحصل المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب  
 اتفاقا فالقول يكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الابدليل  
 كما فى تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعنى الاشتراك واطلاق الترادف على توافق  
 القول والفعل فى الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين  
 لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هى العبارات لا غير وهى وافية  
 بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر  
 من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومفاتيح الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يعصل  
 بغيرها كمقاصد الماضى والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع  
 فى اللفظ ووفاء بالمقاصد فى حيز المنع \* وعلى تقدير التسليم لا ينافى كون الفعل للايجاب  
 لان القائمين به لا يدعون كونه موضوعا لتلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عليه  
 السلام فى افعاله التى ليست بسهوا ولا طبع ولا محتصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم  
 المقصود لا يقتضى اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا  
 كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام \* واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع  
 فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى وهو صيغة  
 الامر لا من نفس الفعل والالما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا  
 الرسول وفى عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث  
 هو عين دعوى الحنابلة والاقترب ان يقال وجوب الاتباع فى الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل  
 فالموجب هو القول لا غير \* ثم عارضهم بالسنة به اى ابوسعيد الخدرى بينما روى رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم

(١) قوله ولا يمكن حملها على الفعلي قبل من تلك الدلائل قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله تعالى ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة بدل المرأة وقد يمكن حمله على الأمر القولي أو الفعلي جميعا على أن المراد بالقضاء والامر مطلق الحكم سواء كان بطريق العبارة واللفظ أو بطريق الدلالة والفعل وأيضا قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك يمكن أن يراد بالأمر ما ذكرنا ومعنى الإضافة إلى الله تعالى أن يكون الأمر من الله تعالى بلا واسط أو بواسطة واحد من رسله من الملك.

(٢) قوله لا يمكن حمله على الفعل والا يلزم التكليف باتباع أفعال الله تعالى ووجوب موافقة الله تعالى في الأفعال وهذا تكليف بالحج فان الله تعالى متفرد في صفاته وأفعاله قبل هذا إذا كان الجار متعلقا بالخلاف على تضمين معنى التجاوز كما هو خلاف الأصل وأما إذا كان متعلقا بالحذر على أن قوله تعالى ان تصبهم الآية بدل من الجورور ومفعول الخلاف محذوف أي في الزون حكم الله تعالى ورسوله ولا شك في إمكان الحمل بل لو كان متعلقا بالخلاف أيضا يمكن الحمل على طريق ما ذكرنا في قوله تعالى ما منعك الآية.

(٣) قوله فالتقول مراد اجماعا قيل فليمكن إرادة القول بطريق الدلالة إرادة الفعلي بنفس الصيغة عبارة أو إشارة فلا يلزم حمل المشترك على أكثر من معنى واحد وأيضا يجوز إرادتهما بطريق عموم المشترك

وهو ان يراد معنى مجازي يتناول المعنيين الحقيقيين كالداخي الى الامثال.

(٤) قوله له ونحن في صدد المنع أي في مكان المنع واصل الصدد بمعنى عند وفي الصراح صدد بفتحين نزيد في وفي المذهب هو بصد امر عظيم ويش كار بزر كست قيل كيف ونحن اصحاب المذهب وهو ان فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم غير موجب علينا الاتباع وان ادلة وجوب الاتباع غير متناول للأفعال بل المراد بها الأمر القولي والمناخ ليس صاحب المذهب وغير مدعى شئ ونحن بصد الدعوى فنحتاج الى اثبات ان الفعل غير مراد في الأدلة.

(٥) قوله فصح ما قلناه أي صح بمجرد منع ان الفعل مراد.

(٦) قوله والترادف خلاف الأصل في تاج المصادر الترادف في دري شدن وهم بشت شدن أي ترادف الأدلة وتعاقيها ونظائرهما خلاف الأصل يعني ان الأصل لا يعتمد الدليل على مدلول واحد ولو قيل بإيجاب كل من القول والفعل يلزم خلاف الأصل وفيه نظر لان ايجاب الفعل فليكن في غير موضع ايجاب القول .

(٧) قوله وايجاب فعله اجواب عن استدلال القائلين بإيجاب الفعل بالحديث المذكور وتقريره انه معارض لما روى ابو سعيد الخدري بينهما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحاب اذا خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى القوم ذلك خلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القاء نعالكم قالوا رأيناك التيت فقال عليه السلام ان جبرئيل أتاني فأخبرني ان فيها قدر اذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قدرا فليتمسحه وليصل فيها كذا في التلويح وقوله فليتمسحه عداه الى المفعول بلا واسطة حرف الجر لتضمين معنى الرفع والازالة أي فليرفعه متمسحا لشئ في تاج المصادر التمسح خودشين را در جيزي باليدن وذكر في التحقيق ان ما ذكروا معارض بانكاره عليه السلام على الصحابة حين وافقوه في صوم الوصال بقوله واياكم مثل يطمعني ربي ويسقيني فعلى هذا التقرير

ولا يمكن حملها على الفعلي وسيأتي \* وأما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون

عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا

الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحتمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من

معنى واحد على اننا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج

الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل

الدالة على ان الامر للايجاب لاتدل على ان الفعل للايجاب واللفظ كافى الامر

القولى كافى للمقصود وهو الايجاب والترادف خلاف الأصل وايجاب فعله عليه السلام

استفيد من قوله عليه السلام صلوا على انه عليه السلام انكر على الاصحاب صوم الوصال

وخلع النعال مع انه فعل .

القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القاء نعالكم قالوا رأيناك التيت فقال

عليه السلام ان جبرائيل عليه السلام اتاني فأخبرني ان فيهما قدرا اذا جاء أحدكم المسجد

فلينظر فان رأى في نعليه قدرا فليتمسحه وليصل فيهما وما روى انه عليه السلام واصل فواصل

اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال اياكم مثل يطمعني ربي ويسقيني فلو كان الفعل

موجبا لما انكر عليهم \* ونعم ما قال الامام الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جميع أفعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا .

قوله على انه انكر ام داخل في الجواب غير خارج ذكر بطريق العلو كما توهم البعض وجعل الجواب ما قبله فتقريره حينئذ ان وجوب اتباع فعله عليه السلام انما استفيد في الحديث من القول دون الفعل فلا يكون دليلا على ايجاب الفعل لان الموجب هنا هو القول دون الفعل فنقول مراد الخصم بإيجاب الفعل انما هو وجوب اتباع فعله عليه السلام متى صدر عنه فعل سواء كان الدليل على ذلك قولاً أو فعلاً وبالحديث ثبت ذلك فيكون دليلا نعم يرد انه يدل على وجوب الاتباع في الفعل المخصوص فلا يلزم في سائر الأفعال ويمكن الجواب عن المعارضة ان حديث الخلع لا يدل على النهي عن اتباع فعله عليه السلام لان فعل الاصحاب لم يكن من جنس فعله فانه خلع ما فيه القدر وفعلوا ما ليس فيه القدر وانما يلزم النهي عن الاتباع اذا انكر عليه السلام عليهم خلع نعل فيه قدر ولم يكن الأمر كذلك وحديث الوصال انما يدل على انكار الاتباع فيما هو من خصائصه عليه السلام وكلام الخصم فيما ليس من خصائصه عليه السلام كما قلنا فيما سبق من التحقيق ثم صوم الوصال ان يصوم النهار مع ليلة بعده حتى يلزم الوصال بين اليومين او بين النهار والليل والنعل الخف العربي .

(١) قوله كقولهم فكاتبوهم قال الله تعالى والذين يتبعون الكتاب مما ملكت ايانكم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فالمراد بالكتاب والله اعلم الكتابة الشرعية وهي عقد بين المولى ومملوكه على ان يؤدي المالمعلوما بمقابلة علق يجعل له عند ادائه كذا في شرح البرجندی وهي في اللغة السطر في تاج المصادر الكتابة بنسختن فالعقد المذكور يلزمه عادة كتابة وثيقة هو فيها فذلك التسمية وقيل لان التركيب يدل على جميع شيء الى شيء فقد جمع فيه بين الحرية بحسب اليد والرق بحسب الرقبة.

(٢) قوله كقولهم عليه السلام الخطاب كان لابن عباس رضی الله عنهما لتأديبه وهو قريب من الذنب اذ الادب مندوب اليه والفرق ان الذنب لثواب الآخرة من غير قصد الى التتبية على مصلحة الدنيا كما كان الارشاد لمصلحة الدنيا من غير قصد الى الثواب والتأديب مشتمل على الامرين ولذلك ذكره بين الذنب والارشاد ولمناسبة الطرفين.

(٣) قوله الامتنان وهي ان يستعمل النعم على النعم عليه ويفعل ما يبي على طلبه شكرا لنعمة.

وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمال في معان مختلفة وهي ستة عشر الاجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة والذنب كقوله تعالى فكاتبوهم التأديب كقوله عليه السلام كل ما يليك الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا الاباحة نحو كلوا التهديد نحو اعلموا ما شئتم الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين التعجيز نحو فأتوا بسورة التسخير نحو كونوا قردة الالهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم التسوية نحو اصبر واو لاتصبروا الدعاء نحو اللهم اغفر لي التمنى نحو الاياها الليل الطويل (\*) الانجلي الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون التكوين نحو كن فيكون .

(٤) قوله بسورة اه وهي طائفة من القرآن المتقطعة عما قبلها وما بعدها كتابة مسماة باسم مشتمل على لفظ السورة كسورة الفاتحة وسورة البقرة مأخوذ من سور البلد كما انه يحفظ اهل البلد عن الاعداء وكذلك القرآن يحفظ القارى عن الآفات او من السواء بضم السين او كسرهما اسم الحلي لان ايمان القارى تزين به او من السورة بفتح الواو بمعنى الصولة من السورة للاسد الصائل لانه سب لقوة القارى وصولته على الاحد.

(٥) قوله نحو كونوا قردة في المذهب القردة كسبي بمعنى يوزينه القرد جمع.

(٦) قوله نحو اصبروا ولا تصبروا قيل ان الامر ههنا الاباحة والتسوية يستفاد من او والفرق بين الاباحة والتسوية ان القصد في الاول الى نفي الحرمة مع السكوت عن طرف الوجوب والقصد في الثاني الى نفي الوجوب والحرمة جميعا.

(٧) قوله الدعاء لعل المراد به الطلب لاعلى الاستعلاء سواء كان بطريق الخضوع او بطريق التساوى فيدخل فيه الالتماس والفرق بين الايجاب والدعاء ان لا وجوب في الثاني ولا استعلاء بخلاف الاول.

(٨) قوله التنى الفرق بينه وبين الدعاء ان الطلب في الدعاء من يقدر على الاجابة بخلاف التنى.

(٩) قوله الليل الطويل هكذا في اكثر النسخ وفي التحقيق وفي بعض نسخ التوضيح الليل البهيم اى الشديد من البهيم وهو شدت الحر كذا في المذهب.

(١٠) قوله الانجلي الاحرف التتبية والانجلا امحاء الظلمة وحصول الضياء.

(١١) قوله الاحتقار لعل الفرق بينه وبين الالهانة ان الالهانة بالاضافة الى ذات المخاطب والاحتقار بالاضافة الى ذات فعل المأمور به.

(١٢) قوله التكوين الفرق بينه وبين غيره من سائر المعاني ان المأمور به ههنا معدوم حين الامر وانما يوجد بعده بخلاف غيره فانه موجود فيها حين الامر وادق التحقيق معنيين آخرين التعجب كقوله تعالى اسمع يوم وابصر اى ما اسمعهم وما ابصرهم والاختبار كقوله تعالى فابضحكوا قليلا واليكوا كثيرا وقال ان الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا قريب من التهديد لكنهم جعلوا قسما آخر وفي كشف المنار انه قد يكون للتقريب والتوييح ثم الاختلاف ان صيغة افضل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه وانما الخلاف في الاربعة الوجوب والذنب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية هي مشتركة بين هذه الاربعة اشتراكا لفظيا ونقل ذلك عن الاشعري في بعض روايات وابن سريج وبعض الشيعة وقيل هي مشتركة بين الثلاثة وهي الايجاب والذنب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهي ان يكون حقيقة في الاذن الشامل لثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل مشترك بين الايجاب والذنب لفظا وهو منقول عن الشافعي رحمه الله تعالى وقيل معنى بان يجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وعند الكل يثبت التوقف للاجمال .

قلنا

(٦) نسخه البهيم

للتقريب والتوييح ثم الاختلاف ان صيغة افضل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه وانما الخلاف في الاربعة الوجوب والذنب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية هي مشتركة بين هذه الاربعة اشتراكا لفظيا ونقل ذلك عن الاشعري في بعض روايات وابن سريج وبعض الشيعة وقيل هي مشتركة بين الثلاثة وهي الايجاب والذنب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهي ان يكون حقيقة في الاذن الشامل لثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل مشترك بين الايجاب والذنب لفظا وهو منقول عن الشافعي رحمه الله تعالى وقيل معنى بان يجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وعند الكل يثبت التوقف للاجمال .

(١) قوله كالمهي من الصلوة يعني ان الصلوة في الارض المنصوبة مكروهة وليست بحرام لان الاتقاع بملك الغير بدون الضرورة وان كان حراما لكن العبادة فيه ليست بحرام لان الظاهر ان المسلم راض بان يصلي في ارضه. ٢ قوله والتنزيه بمحمل الوجوهين احدهما التنزيه والتنظيف عن مكارم الاخلاق وان كان المنهي عنه جائزا في الشرع والثاني كراهة التنزيه فعلى الثاني يكون المراد بقوله والكراهة كراهة التحريم وقوله تعالى ولا تمنن تستكثر يحتملها قال صاحب الكشاف يجوز ان يراد بالاستكثار الاستفراغ وهو ان يب شيئا ويطمع ان يتعوض من الموهوب له اكثر من الموهوب وهذا جائز منه الحديث المستفتر يثاب من هبته فحينئذ يدل الآية على التنزيه بل على الاول وايضا قال يجوز ان يراد به الاعتداد بالموهوب له وعده كثيرا فحينئذ يدل على التنزيه بالمعنى الثاني ومعنى الآية لا تمنن مستفرا اوريا لما تعطيه كثيرا ويجوز ان يكون المنع الاستكثار والاعتداد بالموهوب في القرأة تستكثر يسكون الرأى على البدل من ﴿ ٢٨٣ ﴾ تمنن في تاج المصادر المن نعمت دادن ومنه نهدن. (٣) قوله لا تمنن عنك اى لا تنظر اليه نظرا مديدا كثيرا يعني ان ما اعطاهم الله تعالى ليس شيء في عداد ما اتاه النبي عليه السلام.

(٤) قوله ولا تمنن عنك اى لا يكون عاقبة امركم الاعتداد والظلم يعني انكم في معرض ان ينهى امركم الى العدو ان.  
 (٥) قوله نحو المنهى عن اتخاذ الدواب وهو ان يركب الدابة بالقاء رجليه على جانب واحد كهيئة الجلوس على الكرسي ففيه احتمال السقوط اقرب الى الوقوع وايضا تلك الهيئة لا يرى حسنا فالمنهى ليس للتحريم والكراهة بل بمجرد الشفقة والرحمة  
 (٦) قوله ولان المنهى هذا الدليل لا يتم بلا ملاحظة الاول وهو ان يستعمل في المعاني اذ لو قال القائل ليس كل امر يجب فيه التوقف ليلزم كون المنهى امرا وجوب التوقف فيه وانما يجب التوقف في امر محتمل المعاني يجب بان المنهى ايضا يحتمل المعاني لاستعماله في المعاني.

(٧) قوله فلا يبقى الفرق اى في احتمال الوجوه ووجوب التوقف فيرد عليه ان اللازم ليس باطل عند الخصم فانه قائل به ولو قيل ان المعنى انه لا يبقى الفرق بينهما في طلب الفعل وطلب الترك يقول ان هذا المعنى غير لازم من استعمال المنهى في المعاني وقد جعله متفرعا على الامر من استعماله في معان وكونه امرا بل يقال ان هذا المعنى غير لازم ومن وجوب التوقف في المنهى وقد جعله متفرعا عليه فلا يلزم من بطلانه بطلان وجوب التوقف.

(٨) قوله وهذا الاحتمال الاشارة الى ما فهم من قوله لانه استعمال في معاني مختلفة اى لانه يحتمل خلاف واحد من الوجوب ونحوه والمنهى واحتمال خلاف الشيء يبطل الحقائق اى ثبوت حقائق الاشياء بما او كونها حقايقها قيل اعتبار احتمال خلاف الوجوب في الامر لا يوجب اعتبار خلاف الحقائق في الاشياء والالفاظ لان خلاف الوجوب مستعمل فيه فيراد بالامر كثيرا وانما خلاف الحقائق مكانها وهم محض لا يكاد ان يقع في قلب الانسان وكذا خلاف المعنى الحقيقي في كثير من الالفاظ وهم محض  
 (٩) قوله وهو عين مذهب السوفسطائية قد ذكرنا تحقيق مذهب السوفسطائية في آخر التقسيم الثالث في قوله وما هو الا محض سفسطاوية والنادود وهذا لا يوافق مذهب واحد من الفرق الثلاثة المذكورة في شرح العقائد للعلامة والفرق الثلاثة المذكورة في حاشية البحر الابدى لهذا الشرح اذ لم يقل احد بان

قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في المنهى لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربوا والكرهية كالفهى عن الصلوة في الارض المعصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمنن عنك وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا والارشاد نحو ولا تستلوا عن اشياء والشفقة نحو المنهى عن اتخاذ الدواب كراسى والمشى في نعل واحد ولان المنهى امر بالانتهاء عطفي على قوله لاستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بدية وهذا الاحتمال يبطل الحقايق يمكن ان يراد بها حقايق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها وايضا لم ندع انه محكم

قوله قلنا يبطل دليل التوقف بانه منقوض بالمنهى فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجهه ليس التوقف للمعلم الضروري بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب المنهى ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم يبطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقايق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقايق الالفاظ بان لا يتحقق عملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا بالظهور فيه ونحوه لاندى ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعى انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لوجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عند وهذا نظرا ما اولافلان الواقفين في الامر واقفون في الفهى وثبوت الفرق بين طاب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقي في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجعا وهو الغيب او غير ذلك مع القطع بانه ليس اطلب الترك والتوقف في المنهى توقي في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجعا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقي فيما يحتمله فن ابن يلزم التساوى وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والفهى احتمال ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيعو وكثرة الاستعمال فابن هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق قوله وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتدوا والمحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله عافلا عما يعمل الظالمون واليباس نحو ولا تعتدوا قوله وهذا الاحتمال اى اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقايق.

زيد انتم ووجد غيره مكانه نعم ان هذا قول سوفسطائي بمعنى الغائط لكن لم يذكر والمطلق الغائط مذهبنا. \* ٣٦ \*  
 (١٠) قوله او بعيد انما قال ذلك ليتناول المحكمات فهى وان لم يحمل التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا قريبا لكنها يحتمل احتمالا وقوله من نسخ بيان للاحتمال على انه بمعنى المحتمل. (١١) قوله تبطل دلالات الالفاظ اى تبطل الاعتداد على الدلالة ويجب التوقف في الكل والا فاعتبار الاحتمال لا يبطل اصل الدلالة.  
 (١٢) قوله وايضا لم ندع اى يمد تسليم ان احتمال الخلاف امر يصح اعتباره فولا يميل بما دعينا ولا يثبت ماداعاه الخصم على خلاف مدعانا وهو وجوب التوقف لان مرادنا بعدم التوقف ووجوب الحمل على الايجاب مثلا انه ظرفية ويجب الحمل عليه عند عدم القرينة الصارفة عن ذلك واحتمال الخلاف لا ينافي الظهور وانما ينافي الاحكام ونحوه لاندى.

(١) قوله وعند العامة اي عامة العلماء من النفاها  
او المتكلمين كذا في التحقيق.

(٢) قوله موجب واحد اي معناه الموضوع له واحد.  
(٣) قوله اذ لا مشترك خلاف الاصل فان قلت انه  
خلاف الاصل فيما لم يثبت الاستعمال في غير الواحد  
وقد ثبت استعمال الامر في المتعدد والاصل في  
الاستعمال ان يكون سبب الوضع فالاستعمال  
في غير الواجب مثلا ايضا سبب الوضع فيلزم اصابة  
الاشترك فلنا يعارض جهتا الاشتراك والتجاوز في  
غير الواجب وذكر في كشف المنار انه متى وقع  
التعارض بين الاشتراك والمجاز فالجواز اولي لانه  
اغلب وابلغ والاشترك يمثل بالتفاهم ويحتاج  
الى قريبتين.

٤ قوله وهو الاباحة عند البعض في التحقيق  
قل ذلك عن بعض اصحاب مالكه.

(٥) قوله اذ هي الادي قيل هذا الوجه انها  
يقتضى ترجيح بعض المحتملات عند استواء نسبة اللفظ  
الى الكل بالاشترك او المجاز بان يحكون المراد  
هذا البعض دون غيره ولا ترجح البعض بان  
يكون هو الموضوع له دون غيره كالكل المستعمل  
في الجزء فان الجزء اذني متعين في الارادة مع  
ان اللفظ موضوع للكل كما هو المفروض فعدهما  
فرض عدم الاشتراك في الامر وكون الموضوع له  
واحدا لا يثبت بهذا الوجه ان الواحد الموضوع له  
هو الاباحة.

(٦) قوله والوجوب عند اكثرهم في التحقيق  
ذهب الجمهور من النفاها وجماعة من المعتزلة كابن  
الحسن والجبائي في احد قوله الى ان الامر حقيقة  
في الوجوب مجاز فيما عداه وذهب جماعة من الفقهاء  
والشافعي رحمه الله في احد قوله وعامة المعتزلة الى  
انه حقيقة في الندب مجاز في ما سواه وفي كشف  
المنازل اكثر الاشعرية والمعتزلة حكمه  
الندب وعندنا موجب الوجوب الا عند مشايخ  
سمرقند منهم الشيخ ابومنصور رحمه الله تعالى  
حكمه الوجوب علا للاعتقاد على طريق التمين  
بل يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى من  
الايجاب او الندب حق.

(٧) قوله تعالى فليحذر الذين الآية ترتب  
الحكم على الموصوف يدل على غلبة الوجوب  
للحكم في مخالفة الامر بسبب للحذر والخوف عن  
العذاب وكل ما هو سبب للخوف حرام فترك  
المخالفة واطاعة الامر واجب.

(٨) قوله عذاب اليم فعيل بمعنى مفعول كالبديع  
بمعنى المبدع والحكم بمعنى المحكم والبنى بمعنى  
المنى والكريم بمعنى المكرم ومنه قول الشاعر امن  
ريحانه الريحان اسم المحبوبة السميع بمعنى المسمع  
التوريق الايقاط اللجوع جمع هاجع المهاجع بمعنى  
التائم الداعي السميع مسمع لورقتي واصحابي سموع  
(٩) قوله بخالفة الامر قيل هذا اذا كان الامر  
الجار متعاقبا للخلاف واما اذا كان متعاقبا بالحذر اي

فليحذر عن امر الله تعالى بان يصيبهم العذاب  
الذين يخالفون الرسول في الدين والعمل فلا دلالة على ان الخوف لمخالفة الامر بل على انه للمخالفة في الدين.

١ وعند العامة موجب واحد اذ لا مشترك خلاف الاصل وهو الاباحة عند البعض اذ هي الادي  
٢ والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم  
٣ لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم  
٤ من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة والعذاب بمخالفة الامر اذ لو لا ذلك الخوف لقبح التحذير

قوله وعند العامة اي اكثر العلماء ان موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام  
هر الافهام والاشترك محل به فلا يرتكب الاعند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه  
لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله او بينهما وبين الاباحة  
او بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي  
القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجب واحد وهو الطلب جازما كان  
او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب  
اليه المرتضى من الشيعة فان موجب حينئذ ايضا واحد هو الاذن في الفعل \* ثم اختلف  
القائلون بان موجب واحد من هذه الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب  
فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته \*  
وقال ابو اسلم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي رحمه الله انه  
الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب  
لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان \* وقال  
اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص  
ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا  
وهو قلب المعقول \* ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك  
بالنص ودلالة الاجماع \* اما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن  
امرهم ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية  
فضوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب  
مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم  
لاعدم اعتقاد حقيقته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا  
فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصدا يياه مقبل عليه  
فالمعنى يخالفون عن امر الله او امر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على  
تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فسوق  
الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب  
اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكره ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب  
الا اذا كان المأمور به واجبا اذ لا مندور في ترك غير الواجب \* لا يقال هذا انما يتم على  
تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير  
كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب \* لاننا  
نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقريفة  
السباق فانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره  
مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لامطلقا وعلى تقدير كونه  
مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد  
يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن \* والاقر ان يقال المفهوم من الآية التهديد  
على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حرما وتركا للواجب ليلحق  
بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا

(١) قوله فيكون المأمور به واجبا

لا يوجب ان صيغة الامر يدل على الوجوب فليكن الوجوب مستقادا من غير الصيغة كقوله عليه السلام واخبره بالوجوب.

(٢) قوله ان يكون لهم الخيرة عطف بتقدير العاطف والخيرة قاسم بمعنى المختار في الهدى خيره ما به ركنه خداه عز وجل والمجروح المؤمن والمؤمنة لعمومها في موضع التي اي ليس للمؤمنين والمؤمنات ما يختارون على خلاف حكم الله تعالى.

(٣) قوله القضاء والله اعلم بمعنى الحكم ام في تاج المصادر اليه في القضاء حكم كردن وبكنداردن وام وخبران ومنه قضينا الله ذلك الامر وكردن جيزى محكم بانذاره ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات ثم قال التركيب يدل على احكام الشيء وايقائه فتقول يجوز ان يكون القضاء بمعنى الثاني على ان الامر بمعنى الشأن اي اذا قضى الله ورسوله الى المؤمنين امرا من امر او نهى من نهى واعطاء او

بلاء ليس اهم ان يختاروا خلافة وان يكون بالمعنى الثالث لان فعل الشيء بطريق الاحكام وجمله بقدر يناسبه ليس من خصائص الصانع تعالى وانما

المختص به تعالى الخلق والايجاد ويجوز ان يراد به الاتقان فقط من غير ملاحظة الفعل بالقدر المناسب وعلى التقدير يكون قوله تعالى امرا مفعول به ولا يلزم ان يكون بمعنى القول واذا كان القضاء بمعنى الحكم يجوز ان يكون امرا منصوبا بنزع الخافض اي بامر وشأن فقوله ولا يمكن ان يكون في محل المنع اذ لا يلزم ان يكون قوله تعالى فقضاهن بمعنى خاتهن على ما صرف قوله تعالى فتبيناه

مبنى على الانحصار في المعين وقد مر انه لا حصر. (٤) قوله والاول لا يليق اه قيل بل لا يمكن لان القضاء اذا كان بمعنى الحكم فالمراد بالاجاب لامطاق الحكم وايجاب الفعلي انما هو على الفاعل دون غيره فيلزم عند ارادة فعل القاضى وجوب الفعل على الله تعالى ولا يجب عليه تعالى.

(٥) قوله اذا فعل فعلا اه قيل هذا يدل على انه اذا اراد بالقضاء الحكم وبالامر فعل القاضى كان المعنى اذا فعل الله تعالى فعلا ليس للعبد خيرة على خلافة ذلك وليس الامر كذلك بل المعنى اذا حكم بفعله ذاته ليس له الخيرة ونفى الخيرة له معنى فالمراد بالحكم ان كان الايجاب فالخيرة عبارة عن عدم الرضاء وان كان الاخبار بما مضى او بما ياتي فهي عبارة عن الانكار.

(٦) قوله لا يوجب في الخيرة فيه ان القضاء اذا كان بمعنى الحكم فهو بمعنى الايجاب ولوسلم فالخيرة في كل من الايجاب والتدب والاباحة والتحرير وكل منها يوجب نفي التحريم.

(٧) قوله وان اوجب ذلك فهو المدعى قيل ان المدعى الذي اتم بهدده ان الامر بمعنى القول دون الفعل وظاهره انه لا يثبت ذلك اذا فرض ان معنى الآيات ان حكم الله بفعله يوجب نفي الخيرة وانما ثبت ان الامر وهو حكم الله تعالى بفعله موجب للفعل عليه لان نفي خيار عدم الفعل اثباته بوجوبه.

فيكون المأمور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة والاعذاب وان يكون لهم الخيرة من امرهم قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامر مصدر من غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذي يذكر في جنب القدر لعين ذلك فتعين ان المراد بالحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضى او المقضى عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلما معنى لنفى الخيرة وان اريد فعل المقضى عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او تدببه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل.

ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للمتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع او امرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي \* ثم لا بد ههنا من بيان الامر بين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم. وتحقيقه انه اتمام الشيء قولاً كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لاتعبدا الاياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واثقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يأتى عن هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجب مجاز \* وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكرنا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلما معنى لنفى خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او شئ احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بتدب فعل او اباحته وحينئذ يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجب لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان يكون الامر بالشيء يقتضى نفي الخيرة للعباد والزوم المتابعة والانتقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله من امرهم هو القول بخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا نصب على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما يقول جاني زيد ركوبا فاعجبني ركوبه \* ومنها قوله تعالى ما منعك ان لاتسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه التمس والافله ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام النوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الاعلى كون الامر بالسجود للوجوب والانزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخصوصا به \* قلت اطلاق قوله اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة اليجاد وسهولته على

وما منعك ان لا تسجد اذا امرتك فالنم على تركه يوجب الوجوب وانما قولنا الشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة اليجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله الى ان هذا مجاز عن سرعة اليجاد والمراد بالقول التمثيل لاحقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجري الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفس المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المنهيين يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة لليجاد ومثل سرعة اليجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به عليه

الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعنى تأثير قدرته في المراد بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مرادولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة \* وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجري سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعنى بل خطاب التكليف ايضا زلي فلا بد ان يتعلق بالمعنى وعلى معنى ان الشخص الذى سيوجد مأمور بذلك \* وبعضهم على ان الكلام فى الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المنهيين اى سوا كان قوله تعالى كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحادث مرادا من هذا الامر اعنى امر كن اما على الثاني فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث اى كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيب \* واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة لليجاد ومثل سرعة اليجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلولا لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسوا جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مراد اجمع او امر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد فى امر التكوين هو السكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفى امر التكليف هو السكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طلبا للسكون يجب تكون المطلوب اى حدوث الشيء فى امر التكوين وحصول المأمور به فى امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدامه اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء \* اولم يشأ كما فى امر اليجاد وحينئذ يبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمأمور به نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشأ الله والانصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا فى كل امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعدما كان لازمه الوجود وماصل ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين فثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجوب الى حين اختياره \*

(١) قوله وما منعك ان لا تسجد قيل لازمة كقوله لا اقسام يوم القيامة ولا اقسام بالنفس الوامة وقيل بتقدير الام اى لا يسجد وقيل بتضمن معنى البعث والبعث اى باعنا على ان لا يسجد اوداعيا الى ان لا يسجد وقيل ان مفسرة لان المعنى كالمعنى فى معنى القول اى ما منعك بلفظ هو لا يسجد.

(٢) قوله فالنم على تركه يعنى ان الاستفهام الانكار على قصد التوبيخ والتعجب او التنبيه على الضلال وكل ذلك يوجب النم على ترك السجود.

(٣) قوله وانما قلنا لشيء الآية قد مر ان اذا كتفى حتى لو قال انت طالق اذا شئت فهو كما قال متى شئت فعنى الآية كلما اردنا وجود شيء من الاعيان والمعاني نقول له كن ويرتب عليه العكون دائما فترتب الكون على كن وعدم تخلفه عنه وجميع الاوامر كن على ما سياتى يستلزم ان لا يتخلف المأمور عن الامر اصلا والمراد بالوجوب هو ذلك قيل لو كان معنى الآية ذلك يلزم التسلسل لان قوله كن شيء فاذا اراد الله تعالى وجوده يقول له كن ثم جرا والجواب ان قوله كن يوجد بقوله كن هو نفسه كما ان النور متور بنفسه وان كان بالشيء الحادث وقوله كن من صفات الواجب قديم وتوقيته بآرادة الله تعالى صحيح لانها ايضا قديمة والمراد بانها فى قوله تعالى فيكون مجرد الترتيب من غير قصد الى عدم التراخي والا فلا يصح ان يقال ان الحوادث غير متراخية عن القديم لان هذا يستلزم حدوث القديم او يقال ان المعنى فيحكم بكونه ووجوده .

(٤) قوله وهذا حقيقة يعنى قوله نقول له كن فيكون حقيقة فيما يراد به فالمراد المعنى الحقيقي حتى يكون المراد بكن طاب العكون استعمالا وبفيكون ترتب الكون على الطلب فيدل على ما قلنا لا مجاز بعدم الصارف عن الحقيقة.

(٥) قوله والمراد بالقول التمثيل اى تشبيه سرعة اليجاد عند ارادة الوجود بسرعة التكوين بلفظ كن فوجه ذلك التشبيه منتزع من عدة امور وهو هيئة ترتيب امر بامر من غير تراخي فيكون تشبيه التمثيل ويكون نظم الآية تمثيلا على وجه الاستعارة .

(٦) قوله سنته اى طريقته من سن سنة اى وضع طريقة.

(٧) قوله لكن المراد هو الكلام النفسى لا استعانة اسناد الكلام اللفظى الى الله تعالى لانه مركب من امور متعاقبة فى الوجود لعدم السابق منها عند وجود اللاحق ووجود كل منها باعتماد الصوت الخارج عن الاعضاء من الشفة والحاق وما يتوسط بينهما ويمتنع الاعضاء والاصوات فى الله تعالى والامور المتعاقبة التقدمة يمتنع فيها القدم فلا يتم بالله تعالى واما الكلام النفسى فهو مثل ما ترتب فى الحواطر لتأدية المعانى قبل التكلم به فليس فيه صوت ولا حرف فيجوز اسناده اليه تعالى.

(٨) قوله فلانه جعل الامر قرينة اى مثلا فى المذهبين همتا.

(١) قوله ولولا ان الوجود اه قيل لو اريد ان التمثيل موقوف على ارادة الوجود في هذا الكلام فليس الامر كذلك يعني قصد الوجود بهذا اللفظ بحسب اصل  
الوضع بل لا يمكن القصد مهنا مع ارادة المعنى المجازى والا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاذا قلنا انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى واردنا غير ان المخاطب  
متردد في امر ولا يتصور ان يريد المعنى الحقيقي وهو ان يستقبل مرة ويستدير اخرى

٢٨٧

ولو اريد انه موقوف على ارادة الوجود بحسب  
اصل الوضع فلا يلزم من هذا الكلام ترتب  
الوجود على الامر بلفظ كمن فلا يكون دليلا  
على ان الامر للايجاب ولو سلم ان الوجود  
مراد في هذا الموضع فلا يلزم ان يكون محققا  
واقعا بل يعنى في التشبيه الوجود المقدر  
وان لم يكن وقعا كما في قوله: وكان عمر الشقيق  
اذا تصوب او تصعد ه اعلام باقوة نشرن على رماح  
من زبرجد ه قالمشبهه غير محقق بل هو لمجرد الفرض  
فلا يلزم ان يكون ترتب الوجود على الوجوب  
واقعا.

(٢) قوله يعدم الاختيار لان ارادة الوجود في  
جميع او امر الله تعالى يوجب ترتب الوجود عليها  
لكون الامر بالوجود مستقبا للوجود بحكم الآية  
فليس للمأمور بعمل اختيار الترك والا يلزم عدم  
الترتب وفيه نظر لان الاختيار ان يكون بحيث  
ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فحكونه بهذا الحثية  
لا ينافى وقوع الفعل او الترك ترجيح ارادته  
احد الطرفين فيجوز ان يكون الامر اختيار  
الترك في جميع الامور ولكنه فعل بترجيح ارادته  
جانب الفعل فمع ثبوت الاختيار يجوز  
الترتيب.

(٣) قوله فلم يثبت الوجود اى مراد اى كل  
في امر الله تعالى ولم يثبت الوجود بجميع الاوامر  
والا يلزم بطلان قاعدة التكليف.

(٤) قوله وبثبت الوجوب اى ارادة الوجوب  
في او امر الله تعالى حتى ان قوله وصل معناه لتجب  
عليك الصلوة وترتب عليه الوجوب.

(٥) قوله كقوله تعالى افصيت امرى يمكن ان  
ان يقول وجه الاستدلال به ان الاستفهام انكارى  
للتبنيه على الضلال فلولا ان عصيان الامر حرام لما  
كان للانكار والتضليل وجه فيلزم وجوب الامتثال  
بالامر وفي كشف المنار ان قوله تعالى افصيت  
امرى وقوله تعالى لا يعمون الله ما امرهم لا اعصى  
لك امر ايدل هذه الآيات على ان تارك الامر  
عاص وقوله تعالى ففسق عن امر ربه يدل على  
ان تارك الامر فاسق وما يستحقان الوعيد بانص  
فيلزم حرمة الترك وهو يستلزم الوجوب والامتثال  
بالامر.

(٦) قوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون  
ذمهم على مخالفة الامر بالركوع دليل الوجوب قيل  
لم لا يجوز ان يكون الذم على ترك الركوع لذاته لانه  
كثير المنافع لا ينعونه مأمورا به فحينئذ  
لا يكون الذم على مخالفة الامر وايضا قيل  
لم لا يجوز ان يكون الذم على الاعتقاد بترك  
الركوع كما يدل عليه لفظ المضارع الدال على

ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر  
اى اراد الله تعالى انه كلما وجب الامر بوجود المأمور به فكنا في كل امر من الله لان  
معناه كمن فاعلا لهذا الفعل اى يكون الوجود مرادا في كل امر من الله لان كل امر  
فان معناه كمن فاعلا لهذا الفعل فقولته صل اى كمن فاعلا للصلوة وزك اى كمن فاعلا  
للزكاة فيثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يتكون ذلك الفعل الا ان هذا اى  
كون الوجود مرادا من كل امر يعدم الاختيار فلم يثبت الوجود ويثبت الوجوب لانه مفضل  
الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله تعالى افصيت امرى وقوله تعالى واذا قيل لهم  
اركعوا لا يركعون

فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب \* قلت  
نعم بحسب اللفظة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب ادلا وجوبه بالشرع فان قلت الكلام في مدلول  
صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم يعنى انه لطلب وجود الفعل  
وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لسكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تغلف  
مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما  
وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والمحكم باستحقاق تاركه النعم والعقاب لا بمعنى ارادة  
وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثانى \* ولقائل ان يقول لان سلم ان  
صيغة الامر في اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد تكون معها  
فيحصل المأمور به في او امر الله تعالى وقد تكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين  
او امر الله تعالى ووامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولابان او امر الشرع مجازات لغوية وايضا  
لو كان امر كمن لطلب وجود الحادث و ارادة تكونه من غير تغلف وتراخ فكان اذ ليل الزم قدم  
الحوادث وايضا اذا كان اذ ليلالم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ما ينبره  
عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام \* ومنها قوله تعالى  
افصيت امرى اى تركت موجه دل على ان تارك المأمور به عاص وكل عاص  
يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ما كنا  
بالمكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب \* ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم  
اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد  
والذم على ترك المأمور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من  
ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق \* واما دلالة الاجماع على ان موجب  
الامر المطلق هو الوجوب فلا تفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل  
مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو  
الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير تكثير وهذا  
القدر كافي في اثبات مدلولات الالفاظ \*

الاستمرار فحينئذ لا يلزم الوجوب وان قلت ان الامر اذا كان مفيدا للوجوب يلزم الاتم بترك التوافل المأمور بها فالجواب ان الكلام في الامر  
انطلق الذي ليس مقيدا بما يصرفه عن الحقيقة دالا على ارادة الندب والامر في التوافل ليس من ذلك .



(١) قوله وللعرف في المذهب العرف عادة فلعنه اسم بمعنى ما يعتاد به ويجوز ان يكون مصدرا بمعنى الاعتقاد وعلى الوجهين يحتمل المعنيين ان يضاف الى ارادة الوجوب من لفظ افعال وان يضاف الى المحصر معناه في الوجوب فعلى الثاني لا يساعده قوله فان كل من يريداه وعلى الاول لا يثبت المطلوب وهو ان معناه واحد وهو الوجوب الظاهر ان المراد عرف اهل اللغة فيكون استدلالا باللغة وفي كشف المنار جملة استدلالا بالاجماع حيث قال واما دلالة الاجماع فان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجد لفظا موضوعا للاظهار مراده سوى قوله افعال ولعل المراد اجماع اهل اللغة وذكر في التحقيق ان كلامن الاجماع واللغة يدل على ان الامر للوجوب اما الاجماع فلان الامة في كل عصر لم تنزل كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر المطلقه عن قرائن الوجوب كما استدلل الصديق ابوبكر العتيق رضى الله عنه على وجوب الزكوة على اهل الزكوة لقوله تعالى واتوا الزكوة والصحابة لقوله عليه السلام سنوبهم سنة اهل الكتاب فليصلها اذا ذكرها فكيف له سبعا او ثمتا على الوجوب من غيره توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب فوات الوجوب الا للمعارض واما اللغة فلان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولم يفعل جسس من اهل اللغة الحكم بذمة واستحقاق العقاب ولولا ان الامر للوجوب لغة لما

جسس منهم .

(٢) قوله فان كل من يريد اه قيل هذا انما يدل على ان الوجوب لا يكون بدون صيغة الامر لان الصيغة لا يكون بدون معنى الوجوب فلا يلزم انها يقتضى الوجوب وقوله جزما اصل الجزم القطع والمراد هناك الجذب وكما لسمى الى ان يقطع المتكلم على مخاطب ارادة غير يصل الى المطلوب .

(٣) قوله مسئله فصله عما قبله لانه كان في الامر ابتداء وهذا في الامر بفعل بعد المنع عنه فقوله وكذا بعد الحظر معناه ان القائلين بالاباحة او التذب او الوجوب كما انهم قائلون بها قالوا في الامر ابتداء كذلك قائلون به في الامر بعد الحظر الا ان بعض القائلين بالوجوب من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى انه بعد الحظر للاباحة ذكر في التحقيق

نقلا عن بعض النسخ في اصول الفقه من غير تعيينه ان الخلاف فيما اذا اورد الحظر ابتداء قبل ثبوت الاباحة غير معقل بعلة عارضية ولا معاق بشرط ولا غاية واما اذا كان الفعل مباحا في اصله ثم ورد الحظر معاقا بشرط او فاية او علة عارضة فالامر الوارد بعد زوال ما علق به الحظر يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم .

(٤) قوله كما في وابتغوا من فضل الله يعني ان الابتغاء محذور اولا بقوله تعالى وذروا البيع فنقوله تعالى وابتغوا من فضل الله امر بعد الحظر فنقول طلب المال على قدر ما يقوم به فرض الاكل والشرب وفرض اللبس وفرض الانفاق على العيال واجب ولا يخفى ان الخطاب عام بشهادة السوق غير مخصوص بالقتاد على الفرائض المذكورة فلو كان الامر للتذب بالنظر الى جميع الناس فباطل ولو كان للتذب بالنظر الى القادر وللوجوب بالنظر الى العاجز يلزم الجمع بين المعنيين في الارادة وهو باطل سواء كان اللفظ مشتركا بينهما او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر

كذا قالوا ولو قيل اما المراد بالابتغاء طلب الدنيا بالبيع وسائر المعاملات فليس الامر للتذب فانه ما يكون لطلب ثواب الآخرة وكذا في التحقيق واما طلب الآخرة فيؤيده ما ذكر في الانوار التنزيل انه في الحديث وابتغوا من فضل الله ليس لطلب الدنيا وانما هو عيادة وحضور جنازة وزيارة في الله فليس من الامر بعد الحظر فنقول بعد اختيار الشق الاول ان طلب الدنيا اذا كان بنية الخير يكون لطلب ثواب الآخرة فيجوز ان يكون الامر للتذب .

(٥) قوله كما في فاصطادوا قال الله احلت لكم بيمية الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلى الصيد واتم حرم ثم قال واذا حللتم فاصطادوا فالحرم جمع حرام وهو الحرم فآية الاولى تدل على الحظر من الاصطياد في الحرم والثانية على الامر بالاصطياد بعد زوال الاحرام .

(٦) قوله فان الابتغاء اه هذه القرينة انما تدل على عدم ارادة الوجوب لاعلى خصوص التذب في الابتغاء والاباحة في الاصطياد وقوله فلا ينبغي اه قيل لذلك نظائر في الشرع فان البيع والنكاح شرعا حقا الانسان على وجه انقلابا مضرة باعتبار ايجابها الثمن والمهر ومثل ذلك الاجارة فان قلت في البيع محل المنفعة البيع ومحل المضرة الثمن قلنا فكذلك محل المنفعة في الاصطياد العمل ومحل المضرة نفسه .

وللعرفي فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ . مسئله وكذا بعد الحظر

لما قلنا وقيل للتذب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة

كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة اي التذب والاباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة

فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه

تفعلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم .

قول مسئله اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشئ بعد حظره وتحريره فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا يفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره . ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او التذب زيادة لا بد لها من دليل . وقيل للتذب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سميد بن جبير رضى الله عنه اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية لمجواز ان يثبت التذب والاباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لها روى عن رسول الله انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلى قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة الآية واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للتذب مما ذهب اليه البعض ولانزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة .

مسئلة

ما يكون لطلب ثواب الآخرة وكذا في التحقيق واما طلب الآخرة فيؤيده ما ذكر في الانوار التنزيل انه في الحديث وابتغوا من فضل الله ليس لطلب الدنيا وانما هو عيادة وحضور جنازة وزيارة في الله فليس من الامر بعد الحظر فنقول بعد اختيار الشق الاول ان طلب الدنيا اذا كان بنية الخير يكون لطلب ثواب الآخرة فيجوز ان يكون الامر للتذب .

(٥) قوله كما في فاصطادوا قال الله احلت لكم بيمية الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلى الصيد واتم حرم ثم قال واذا حللتم فاصطادوا فالحرم جمع حرام وهو الحرم فآية الاولى تدل على الحظر من الاصطياد في الحرم والثانية على الامر بالاصطياد بعد زوال الاحرام .

(٦) قوله فان الابتغاء اه هذه القرينة انما تدل على عدم ارادة الوجوب لاعلى خصوص التذب في الابتغاء والاباحة في الاصطياد وقوله فلا ينبغي اه قيل لذلك نظائر في الشرع فان البيع والنكاح شرعا حقا الانسان على وجه انقلابا مضرة باعتبار ايجابها الثمن والمهر ومثل ذلك الاجارة فان قلت في البيع محل المنفعة البيع ومحل المضرة الثمن قلنا فكذلك محل المنفعة في الاصطياد العمل ومحل المضرة نفسه .

(١) قوله مسئلة عما ما قبله لان هذا البحث من جملة علم البيان ذكر تقريبا لامن علم الاصول ثم الظاهر ان المعنى اذ اريد بصيغة افعال معنى التذب او الاباحة فهذه الصيغة استعارة عند البعض فيرد عليه ان اللفظ المشتق اذا كان استعارة فهو استعارة تبعية فلا بد من تشبيه مصدر المستعمل فيه مصدر المستعمل المشتق واستعارة المصدر الثاني للمصدر الاول ثم بتبعية ذلك يستعار المشتق للمستعمل فيه كما في قولك اقبل زيدا اي اضرب ضربا شديدا والامر هنا ليس كذلك فليس للاباحة مصدر شبه بالاصطيد في قوله تعالى فاصطادوا فلا بد من الاعتراض عن هذا المعنى فنقول المعنى ان اطلاق اسم موجب افعال وحكمه على الاباحة بعد ان كان على الوجوب استعارة او المعنى ان صيغة افعال مثل الاستعارة فكما انها لفظ اريد بها المعنى المشبه به بمعناه الاصلى فكذلك هذه الصيغة اريد بها حكمه مشبه بحكمها الاصلى وقيل ان المعنى ان اطلاق لفظ الامر المركب من الف وميم ووا على افعال من حيث انه اريد به الاباحة بعد ان كان الاطلاق عليه من حيث انه اريد به الوجوب استعارة والا لان انسب لقوله والجامع اعلان الجواز يوجد في كل من الاباحة والوجوب بلا واسطة واما لفظ افعال الحيتين فيوجد فيهما بواسطه فالاولان اولى بالكون مشبها ومشبهها بمستعارا او مستعارا منه وايضا الظاهر من اللام في السند اليه القصر اي لجامع سوى الجواز واما يصح في شبه الاباحة بالوجوب واما لافعلان بنفس الافعية ايضا جامع بينهما ثم الجواز داخل في حقيقة كل من الوجوب وهو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة وهو جواز الفعل مع عدم اولوية من الترك والتذب وهو جواز كل من الفعل والترك مع اولوية الفعل والجامع قد يكون داخلا في الحقيقة الطرفين كما في قوله عليه السلام خير الناس برجل تمسك بعنان فرسه كلما سمع هيعه طار اليها فالظير ان استعارة للعدد بجامع الاسراع وهو داخل فيها على ما قالوا.

(٢) قوله لان الاباحة اه وهذا الاشتمالا على معنى عدم المواتة بالترك قيل ان اطلاق الكل على الجزاء على وجهين ان يراد به الجزاء قصدا لا في ضمن امر آخر وان يراد تبعيا في ضمن امر آخر فليكن مراد القائل باطلاق الكل على الجزاء ذلك وايضا لهما معنيتان احدهما ما ذكرنا والثاني جواز الفعل مطلقا في الاباحة وجواز الفعل مع الاولوية مطلقا في التذب فلا شك الجزئية باعتبار المعنى الثاني فظاهر فكذا لو اريد المعنى الاول باعتبار انه فرد من المعنى الثاني يكون من اطلاق الكل على الجزاء واما اذا اريد المعنى الاول بخصوصه من غير اعتبار الفردية فليس من اطلاق الكل على الجزاء ثم جعل المبانيته مقابلة للجزئية معنى على احد الامرين اما المراد الجزاء المحمول على الكل والمراد المبانيته بمعنى صحة الانفكاك من البيوتة بمعنى القرينة والاباحة بالمبانيته بالمعنى ما يقابل الخصوص والعموم والمساواة لا ما يقابل مطلق الجزئية فان السقف جزء من البيت ميان له ولا يسيل الى الامر الاول لان اتفاق الجزئية بطريق الحمل لا يوجب اتفاق الجزئية مطلقا فلا يلزم ان لا يكون من اطلاق ابطال على البعض وهو الجزاء مطلقا فتعلق الامر الاول.

(٣) قوله اعلم ان الامر اما المراد بالامر صيغة افعال اي اذا كان حقيقة في حكم الوجوب واما المراد لفظ الامر اي اذا كان حقيقة في صيغة يفيد حكم الوجوب وما وقع في كشف المنار من قوله وقال العسرخي والخصاص رحمة الله تعالى

### توضيح ٣٧

انه مجاز لانه لا يجوز في الشيء مع ثبوت ما هو حقيقة ولو قال ما امرني الله تعالى بصلوة الضحى كان صادقا فدل انه مجاز يؤيد المعنى الثاني لانه انما ثبت كون لفظ الامر مجازا في التذب بنى الامر في موضع ثبوت التذب ثم الملازمة في قوله اذا كان حقيقة في الوجوب مبنية على عدم الاشتراك بين الاثنين من الثلاثة والا ففرض الحقيقة في الواحد لا ينافي الحقيقة في الآخر.

(٤) قوله لانه اريد به غير ما وضع له معناه على المعنى الثاني ان لفظ الامر موضوع لافعال مستعمل في الوجوب فالمستعمل في التذب والاباحة غير ما وضع له لفظ الامر وهذا محل تردد شيوع ما يقال ان الامر قد يكون للاباحة والتذب والاشيوع دليل الحقيقة.

مسئلة وان اريد به الاباحة او التذب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لاجزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او التذب يكون بطريق المجاز لا محالة لان اريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله في هذه المسئلة اختلافا

قوله مسئلة قال فخر الاسلام رحمه الله اذا اريد بالامر الاباحة او التذب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والخصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام رحمه الله بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او التذب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدلى على كونه مجازا بصحة الفنى مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة الضحى او صوموا صوم ايام البيض مجازا واما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة والتذب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المنسوب مأموره بخلاف الكرخي وابي بكر الرازي وهو الخصاص رحمه الله عليهما والمباح ليس بمأمور به بخلاف الكعبى فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في التذب لان المنسوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر نذب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في التذب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيهما لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله واما عند الكعبى رحمه الله فالمباح واجب لسكونه ترك الحرام او مقدمه له فيكون مأمورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل ترك الحرام بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا فنجيرا لان يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا مهمل جيد كلام فخر الاسلام رحمه الله لولا نظم التذب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والخصاص رحمه الله فلهم اذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام رحمه الله بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق والتذب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فسادهما التأويل ظاهرا لتأديه الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون معنى القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكره تأويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه

(١) قوله فعند الكرخي رحمه الله تعالى الخ ليس هذا الخلاف في صيغة اقل على ان القول بالمجاز مبنى على ان موجبا واحد وهو الوجوب والقول بالحقيقة مبنى على احد الامرين اما الاشتراك واما الموجب واحد وهو الاباحة او الندب اذ لو كان الامر كذلك لكان فخر الاسلام من القائلين بالمجاز حيث قال بان موجبا واحدا وهو الوجوب ولكنه قائل بالحقيقة كما قال المصنف بل الخلاف اما في لفظ موجب الامر هل هو حقيقة فهما كما هو حقيقة في الوجوب والمجاز فهما اما لفظ الامر هل هو حقيقة في الصيغة المستعمل فهما او مجاز واختر في التلويح ذلك.

(٢) قوله وتأويله انما الحاجة الى هذا التأويل اذا كان الخلاف في الصيغة واما اذا كان فيما ذكرنا فلا حاجة اليه لان الاباحة ليس جزءا مما وضع له لفظ موجب الامر وكذلك الفعل مستعمل في الاباحة بس جزءا مما وضع لفظ الامر بل هما فردان لما وضعه المصنف قد اتكر الجزئية في المتن فلا يستقيم منه هذا التأويل فانه اعتراف بالجزئية فلا بد ان يكون بطريق النقل.

(٣) قوله والذي يدل اى الذى يدل على انه جعل الجزء حقيقة قاصرة حتى يلزم اختصاص المجاز بالخارج عن الموضوع له قوله في هذا الموضع اد فقوله من الوجوب ببعض اى من اجزاء معنى الوجوب واما حال الخبر ما بعده واما خبر بعد خبر ويجوز ان يكون من النسبة كما يقال انت منى كالاخ من الاخ وقوله بعبه اى بعض افراد مفهوم الوجوب فهذا القول وان دل على كون الندب مثلا جزءا من الوجوب وفردا قاصرا منه لكنه لا يدل على كون الوجوب حقيقة فيه لان هذا مبنى على ان الحقيقة اعم من المستعمل في الكامل ومن المستعمل في القاصر عنده وليس مقتصرا على الاول وهذا غير ثابت ولو سلم الدلالة على ذلك فلا يدل ذلك على انه وضع الاصطلاح المذكور حتى ان كل جزء يكون فردا قاصرا من الكل وان كل لفظ مستعمل في الجزء يكون حقيقة فان التشبيل دليل ظنى (٤) قوله وهذا التعريف الى قوله غير الموضوع له دون ما بعده لانه يتأني تخصيص الغير بالخارجي لا يقال هذا التعريف يصدق على ما اذا اريد الجزء في ضمن الكل واللازم في ضمن المزموم وانه حقيقة لانا نقول المراد انه اريد غير ما وضع بطريق الاصل والارادة في صورة البعض بطريق التبعية.

(٥) قوله على ما عرف من تفسير الغيام في علم الكلام في شرح المواظ ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليس ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما في الجانبين وهو معتبر في غيرين قيل لو اراد فخر الاسلام بالغير ما هو مصطاح اهل اللغة فاطلاق الجزء على الكل ايضا ينبغي ان يكون حقيقة لانه ليس مجاز بعدم الجزئية ولا واسطة بين الحقيقة والمجاز وليس الامر كذلك بل هو مجاز عنده لقوله فيما تقدم ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له.

فمذ الكرخي والخصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فقد اختار فخر الاسلام رحمه الله هذا وتأويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذى يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضوع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لامغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءا او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام رحمه الله لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجى بناء على عدم اطلاق النير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينيا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة

يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعماله في غير ما وضع له اى في معنى خارج عما وضع له فمجاز والافان استعماله في عينه حقيقة واقصة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيشؤ الخلاف الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستمارة ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعماله بجماع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مفيد بجواز الترك ولا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لامتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافى الجزئية كالسقى والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخله تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوح الاباحة بجوازها على التساوى ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لامغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام رحمه الله وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مجرما او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للمقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا لالة لها على جواز الترك اصلا بل معناها انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا حفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة او الندب استعمالها في جزئيهما الذى هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذى هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعنى كون الفعل مطلوبها ممنوع الترك او كونه بحيث يحذف فاعله ويتم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب اويستحق العقاب تاركه فلانسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من

(١) قوله اطلاق الامر على الاباحة اى اطلاق موجب الامر عليها واطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة فيها او اطلاق الصيغة وارادة الاباحة.  
 (٢) قوله بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء وهذا معنى السكون حقيقة في الاباحة والندب على ما فسر قول فخر الاسلام بالحقيقة والظاهر من سوق كلام المصنف ان ما قال الكرخي والخصاص وجهه والله تعالى انه مجاز فيهما معناه انه مجاز بطريق الاستعارة ولا يخفى انه غير لازم فيجوز ان يكون بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء على ان الجزء عندهما غير الكل.

(٣) قوله ومعنى الاستعارة اه هذا يخالف ما قال في فصل انواع علاقات المجاز من ان الاستعارة لفظ استعمل في لازم معناه الوضعي الذي هو صفة بشرط ان يكون وضعاً بينا كالاسد اذا اريد به لازمه وهو الشجاع.

(٤) قوله جواز الفعل وجواز الترك اى على وجه الاستواء احتراز عن جوازهما مع اولوية الفعل وهو الندب او مع اولوية الترك وهو الكرامة.

(٥) قوله لان الامر لا دلالة له قيل ان الامر يدل على الاباحة معناه ان بمعونة القرينة يدل عليها فهو عند القرينة يدل على النهي عن الفعل كما في صورة التهديد نحو اعملوا ما شئتم فلو دل مع القرينة على استواء طرفي الفعل والترك فلا بعده (٦) قوله بناء على هذا الاصل يعني ان الاصل الثابت قبل ورود الشرائع هو الجواز في كل من جانبي الفعل والترك فعدم اتفاق احدهما يدل شرعي يثبت بالاصل ويرد عليه ان الاباحة يلزم ان لا يكون حكماً شرعياً وهو ما لا يدرك لولا خطاب الشارع.

(٧) قوله لان الامراء فان قلت هذا الوجه انما يدل على صحة القول بان اطلاق الامر على الاباحة من اطلاق الكل على الجزء وانما اصح من القول بالاستعارة فلا يثبت به قلنا بل يدل على الاصحية ايضا حيث يدل على عدم الاستعارة بجماع جواز الفعل فانه يدل على ان المستعمل فيه هو جواز الفعل فلا تشبيه والاستعارة.

(٨) قوله هو جزؤهما اى جزء الاباحة والندب فلكل منهما ثلثة اجزاء اصل جواز الفعل وجواز الترك مشترك بينهما وعدم اولوية الفعل او الترك يختص بالاباحة وثبوت اولوية الفعل يختص بالندب فالجزء الاول منهما وكذا الجزء الثالث من الندب مدلول الامر والثاني فيهما وهو الجزء ان في الاباحة والجزء الواحد في الندب ثابت لعدم الدلالة على ضده.

ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب اهو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفاً بينا مشتركاً بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الانسان الشجاع والاسد والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لاننا لمنا ان الاباحة مباحة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلاً بل انما يثبت جواز الترك بقاء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزؤهما اى الاباحة والوجوب لاعلى جواز الترك الذي به المباعدة لكن يثبت ذلك لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق مامسه الاخطارى.

ان عدم المعاقبة جزؤه وهو عبارة عن جواز الفعل فممنوع بمقتضى قلمت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لاني الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للوجوب والمباح والمنسوب والبراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وهو كونه مأذوناً فيه والمناقضة في امثال ذلك مما لا يليق بهنه المناعة الا يرى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلاً هو المدلول المطابق للفظهم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والبنع عن الترك \* فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارانتهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عن ولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلاً ان اراد بحسب الحقيقة فغير مقيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزماً في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوماً او ساوياً بجماع اشتركا في جواز الفعل والاذن فيه \* قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارانته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لان حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلاً فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انها من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بكونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انساناً بالقرينة الا يرى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجماع كونه حيواناً او ماشياً او نحر ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصفي الفرق بين صيغة افعال لا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك \* فان قلت فعلى هذا الفرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل \* قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينه دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمى حيوان او يطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث السبقي لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق.

(١) قوله لان هذه اى لان هذه الحالة او هذه الصيغة او هذه الصورة دلالة الكل على الجزء لا استعماله فيه ويجوز انفكاك الدلالة عن الاستعمال كما اذا استعمل بقصد معنى لا يعلم السامع بالوضع له ولا بالقرينة الدالة عليه وكما اذا ذكر اللفظ لا يقصد معنى مخصوص وهو يدل عليه.

(٢) قوله انما يكون ذلك خبر المبتدأ وهو قوله اى هذا الخلاف وكان تاما ولو كانت ناقصة فله وجه لان كون الشيء ذلك الشيء كناية عن كونه موجودا كما ان كونه اياه كناية عن كونه معدوما.

(٣) قوله لان المجاز لفظ اريد به عند الاستعمال ولا يرد ان الامر المنسوخ الوجوب الثانى الاباحة قد اريد به بعد النسخ غير ما وضع له وهو الاباحة ثم لم يقصد بذلك التعريف بل التمييز عن بعض الاغيار وهو الامر المنسوخ الوجوب فلا يرد ان التعريف صادق على الكناية في مثل زيد طويل النجاد واريد به طول القامة مع جواز ارادة طول النجاد. (٤) قوله بل يكون دلالة الكل على الجزء فيه تسامح ان كان الضمير راجعا الى الاسم كما هو الظاهر اى بل يكون الكل الدال على الجزء من باب ومن خواص الاسم دخول الام اى الام الداخلة وان كان راجعا الى شأن الامر وهو مفهوم التزاما فلا حاجة اليه ثم مهنا كما يوجد الدلالة على الجزء كذلك يوجد ارادة الجزء لان القائل ببقاء الاباحة في الامر المنسوخ الوجوب يقول انها مراد الله تعالى فيعمل به لكن هذه الارادة لا يوجب المجاز بل العتبر فيه الارادة عند الاستعمال وقوله والدلالة لا يكون مجازا اى الدال على الجزء من غير ارادته عند الاستعمال لا يكون مجازا.

(٥) قوله فانك اذا اطلقت الانسان اه قيل ان الكلام في الدلالة على الجزء عند عدم الدلالة على الكل وهذه دلالة على الجزء عند وجود الدلالة على الكل فيبينهما فرق والجواب ان دلالة الامر المنسوخ الوجوب على الاباحة جدي النسخ انما هي في ضمن الدلالة على الكل لكن الدلالة على البعض ساقط الاعتبار.

(٦) قوله التي تثبت في ضمن الوجوب الظاهر التوضيف بقصد التعليل تقريره ان ما ثبت تبعاً في ضمن امر آخر ينتفى باقتفاء المتبوع فيرد ان الامانة تثبت تبعاً في ضمن العارية والاجارة والرهن وهي تبقى بعد زوال العقد قبل ان يأخذ المالك حتى لو هكت حينئذ من غير تمدى من صاحب اليد لا يجب عليه الضمان فالتبعية باعتبار الحوادث يجوز ان لا يمدى الى البقاء واما مسألة قطع الثوب اذا نجس فيجوز ان يكون الاباحة باقية بعد نسخ الوجوب كما انها قد نسخت بالنهي عن الاسراف

(٧) قوله كان واجبا بالامر اى كان واجبا في الشرائع السابقة لامرورد فيها في الكشف في قوله تعالى ووضعت عنهم اصروهم والاغلال التي كانت عليهم ان الاصرار والاغلال مثلا لما كان في شرايعهم عن الاشياء الشاقة نحو اشتراط قتل النفس في صحة توبتهم ووجوب القصاص في قتل الخطاء ايضا من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وكل ذلك منسوخ بهذه الآية.

هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او اللذنب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب

بالنسخ حتى يبقى اللذنب او الاباحة عند الشافعي رحمه الله فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل

على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اى هذا الخلاف

الذى ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام

بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل واريد به اللذنب او الاباحة اما اذا استعمل

الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي اللذنب او الاباحة على منهج الشافعي

رحمه الله فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما

وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة

لا تكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان وارادت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على

كل واحد من الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان وارادت به الحيوان

فقط او الناطق فقط وانما قلنا على منهج الشافعي رحمه الله لانه على منهجنا اذا نسخ

الوجوب لا تبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا

بالامر اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا.

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

فصل

في قوله تعالى ووضعت عنهم اصروهم والاغلال التي كانت عليهم ان الاصرار والاغلال مثلا لما كان في شرايعهم عن الاشياء الشاقة نحو اشتراط قتل النفس في صحة توبتهم ووجوب القصاص في قتل الخطاء ايضا من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وكل ذلك منسوخ بهذه الآية.

١ فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار المراد بالطلاق ما لا يكون مقيدا بشرط نحو وان كنتم جنبا فاطهروا او وصف نحو الزانية والزاني فاجدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما او وقت نحو اقم الصلوة لدوكت الشمس والمراد بالبعث المزمي وابو اسحاق الاسفرائني من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى وعبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث وغيرهم فالخصوص بهم انما القول في الامر المطلق واما افادة الامر المقيد التكرار بتكرار المقيد فغير مخصوص بهم فبعض علمائنا ايضا قائلون بذلك ومعنى ايجاب العموم او التكرار انه يثبت به بدون التية واما الاحتمال فهو ان يثبت مع التية لا بدونها كذا في شرح المغني وقال المغني التحقيق ان الفرق بين الموجب والمحتمل ان الاول يثبت بدون القرينة واما الثاني فانهما يثبت معها لا بدونها والمراد بالعموم شمول افراد الفعل دفعة كقوله طمى نفسك فلها ان تطلق ثلثا دفعة وبالتكرار ان يفعل مرة بعد اخرى وهذا ايضا كالمثال المذكور فلها ان تطلق واحدة بعد واحدة عند القائل بايجاب التكرار وكقول الشارع صلوا وصوموا وايضا لا بد في العموم من شمول جميع الافراد واما التكرار فيتحقق بالاثنتين ففرق ما بينهما من وجهين واما من حيث التحقيق فني اي فعل يوجد العموم يوجد التكرار من غير عكس كلتيهما في الصلوة واذا فسر العموم لشمول الافراد مطلقا من غير التقييد بكونه دفعة او على الترتيب فيصح العكس الكلبي في شرح المغني الظاهر ان المراد منهم الدوام فان العموم لا يتصور غالبا الا بالتكرار يؤيد ذلك ما وقع في كشف المنار وفي المختصر الحسامي من الاكتفاء بذكر التكرار وترك العموم

(٢) قوله اسم جنس يفيد العموم لو اريد انه باعتبار الاسم كونه من الفاظ العموم يفيد ذلك فلا نسلم ان الاسم معتبرة في التفسير فليكن المعنى اطلب منك ضربا ولو اريد ان نفس الاسم يفيد ذلك فتلك القائمة مفقودة فيما لم يقارنه الاسم .

(٣) قوله ولسؤالاه هذا دليل التكرار او ما تقدم كان دليل العموم قيل بل هذا يدل على عدم ايجاب التكرار اذ لو كان موجبا فلا وجه للسؤال مع الجزم بعدم الاختصاص بهذا العام وفي التحقيق ذكر لهم دليلان آخران الاول ان الامر مثل النهي في الطلب فان النهي طلب الكف عن الفعل حكما كما انه يوجب التكرار والدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعل اخرى كان تاركا للنهي فكذلك الامر بوجبه والثاني ان الامر لو كان مقتضيا للمرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ والاستثناء اذ النسخ حينئذ يؤدي الى البداية اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبحا في زمان واحد والاستثناء حينئذ يكون استثناء الكل والحواب عن الاول ان ايجاب التكرار في النهي ليس بمعنى الطلب ليلزم من ثبوته في الامر ايجاب التكرار بمعنى النفي الا ترى انه لو حلف لا يفعل هذا يقع على الابد ولو حلف يفعل وهذا يقع على المرة وايضا اذا قيل لم يضرب رجلا يلزم عموم النفي افراد مفهوم الرجل واذا قيل ضرب رجلا لا عموم اصلا وعن الثاني اننا لانسلم الملازمة اذا الامر المحمول على المرة انما يعتبر فيه المرة في كل احد احد لا في الجنس فقول الشارع صلوا فرضا معناه حينئذ يازيد قيل مرة يا عمر وقيل مرة هلم جر الى آخر من يتولد يوم القيامة فيجرى فيه الامتداد والى اقتطاع الدنيا فليكن الفعل حسنا من اهل عصر وقبحا من اهل عصر آخر فيصح النسخ وكذا الاستثناء فان المستثنى به اهل زمان دون زمان فقول الشارع صلوا الا في وقت كذا معناه فليصل اهل الاعصار الا اهل عصر كذا ولو قيل ان المراد انه لا يصح حينئذ استثناء بعض الاوقات بالنسبة الى الشخص الواحد كما يقال يازيد افعل كذا الا في وقت كذا مفقودا فليصحب

فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج العامنا هذا ام للابد سأل اقرع بن حابس في الحج العامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعي رحمه الله يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص

قوله فصل عموم الفعل شمول افراده وتكرار وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود في كل فجر فيتلزمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان في مثل طمى نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعمامة او امر الشرع مما يستلزم فيه العموم والتكرار فلما يقتصر في تجزير المبحث على ذكر التكرار وقد ينكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتدراهما في الجملة \* ثم لاختلاف في ان الامر المقيد بقريظة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق فقيه اربعة مذاهب \* الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه واستعرف جوابه واما التكرار فلان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا ام للابد \* لا يقال لو فهم لما سأل لاننا نقول علم ان لامرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل \* وجوابه اننا لانسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرار الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعنى البيت وهو ليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سرافة قال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث اقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي عليه السلام قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال اقرع بن الحابس كل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لوقلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لوقلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا لا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع \* الثاني منهج الشافعي رحمه الله وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لسكن يحتمله بمعنى انه لطلب فعل مطلقا سواء كان

اعتبار المرة ساقطا بطريق المجاز بقريظة الاستثناء وايضا قول بعد تسليم الملازمة انما يلزم عدم اقتضاها المرة وهذا لا يوجب المدعى وده

(٤) قوله سأل اقرع بن حابس في المصاييح عن ابي هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايها الناس قد رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لوقلت نعم لوجب ولما استطعتم جعله من الصحاح وايضا في المصاييح عن عليه وسلم ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فحجوا فقال اقرع بن حابس فقال في كل عام يا رسول الله قال لوقلت بها نعم لوجب ولو وجبت لم تقطوع جعله من الحسان وانظرا المشكوك في الرواية الثانية يوافق لفظ المصاييح وفي الرواية الاولى قال عن ابي هريرة رضى الله عنه خطبنا رسول قد فرض عليكم الحج فحجوا الحديث ولفظ التلويح لا يوافق واحدا من الكتابين ثم ما نسب الى اقرع ليس فيه صيغة الامر و قوله غير ان المصدر اه اي بلا تفاوت غير ذكر هذا القول مكان قوله والمصدر اسم جنس يفيد العموم .

روى ابو سرق فاقطعوا

على احتمال العموم وعند بعض عامائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة للذالك الشمس قلنا لزم لتجدد السبب لا المطلق الامر وعند عامة عامائنا لا يحتملها اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لاعلى العدد المحض اى لا يقع على العدد المحض.

مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرب ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والتكرار في الاثبات يختص لكن يحتمل ان يقرب المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجه الضمير في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد \* الثالث من ذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة للذالك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقيق وصف ذلوك الشمس \* وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقضى لتجدد السبب لان مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود السبب \* فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيم فلا يكون مانعا فيه وميئنا لا معنى لقوله لا المطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو الوجود عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقفا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وميئنا لا اشكال وظاهر عبارة المصنف اى المعلق بالشرط والوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجب على هذا المنهج حتى لا ينتفى الابدليل كما صرح به المصنف في مسألة ان دخلت الدار فطلق نفسك ولنا عبر في التوقييم عن هذا المنهج بان المطلق لا يقتضى تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط \* الرابع من ذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضى الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السررسي رحمه الله المنهوب الصريح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعده به ممثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية \* فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقى نفسك ثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لان سلم انه تفسير بل تغيير الى ما يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأة طلقتك ثلثا وواحدة وقدمات قبل ذكر العدد لم يقع شئ واما الفرق بين طلقتك وطلقى نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لان سلم ان المفرد لا تقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكن بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لان معنى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل.

(١) قوله على احتمال العموم الظاهر من كلام صاحب التحقيق ان المراد بالعموم هناك انتظام جمع من المسميات حيث قال ان التكرار في الاثبات يقبل العموم كقوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كبيرا فوصف الثبور بالكثرة مبنى على اعتبار العموم فظاهر ان وصف الكثرة لا يتوقف على استغراق جميع الافراد فبالضرورة يكون المراد بالعموم ما ذكرنا فحينئذ يكون المراد بالاختصاص ان يراد فردا او فردان ولو اراد معنى الاستغراق فله وجه فان التكرار في موضع الاثبات اذا كانت موصوفة بعم مستغراقا مطردا نحو قوله تعالى وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى واذا لم يكن موصوفة قديم نحو تمر خير من جراد.

(٢) قوله واقم الصلوة للذالك الشمس مثال لما يكون مخصوصا بالوصف فلا يختص به بالتوقيت يوجب حصوله لا بطريق التوصيف.

(٣) قوله قلنا لزم لتجدد السبب هذا الجواب لا يمثل بمذمى الخصم كيف ودليه على ما في التحقيق ان الحكم يوجد بوجود الشرط كما يوجد بوجود العلة.

(٤) قوله وعند عامة علمائنا في التحقيق ان هذا هو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى ونسب المذهب الثالث ايضا الى بعض آخرين من الشافعية فهم اربع فرق كل فرقة تقول بواحد من المذاهب الاربية.

(٥) قوله اصل التعميم النفي نوعى الامر من المطلق والمقيد للتعميم نوعى العموم وبما مالىس فيه جهة الوحدة وهو مادون الكل وما فيه تلك الجهة وهو الكل والا فلا يستقيم ما بعد ذلك.

(٦) قوله او مجموع الافراد اى لا بشرط الاجتماع في الوجود فيقع على المجموع اذا تفرق الاحاد متعاقبة ايضا اذا تفرق لا يمثل بهيمة الوحدة الاعتبارية فاذا قال طلقى نفسك يصح نية الثلث دفعة وكذا يصح نية الثلث متفرقة فحينئذ يثبت ان المصدر يمثل العموم باعتبار الوحدة وكذا يحتمل التكرار بهذا الاعتبار وانما قلنا انه لا يشترط الاجتماع في الوجود لما ذكر في التحقيق انه اذا قال طلقى نفسك فمندا يقع على الوحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلثا فعلى ما نوى فان طلقت نفسها ثلثا وقمن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطاق نفسها ثمانية وثلاثة في المجلس ولو كان الاجتماع شرطا لما صح التفريق في المجلس.

ففي طلقى نفسك يوجب الثالث على الاول ويحتمل الاثنى والثالث عند الشافعي رحمه الله وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثالث لان الاثنى لان مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنى لان الاثنى عدد محض ولا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقى نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وفي ان دخلت الدار فطلقى نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لاعندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار.

قول له وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في السكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر النى يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام رحمه الله وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره ويديحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر النى يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر النى يدل عليه الامر فمعنى السارق النى سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتبارى النى هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيرة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالعنى النى سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولنا وفعلنا وقرأ ابن مسعود ايمانها فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعنى اقطعوا فان الواحد المحققى متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الآية على قطع اليسار ولا يتناولها النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد المحققى بالمجموع وجوابه ان المراد بالوحدة وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا.

(١) قوله يوجب الثالث على الاول قد مر ان العموم اما مشمول الافراد دفعة او مشمولها مطلقا والدوام وان التكرار اما ان يفعل مرة بعد اخرى او الدوام فالامر اذا كان موجبا للعموم والتكرار على المذهب الاول فقوله طلقى نفسك يوجب الثالث دفعة نظرا الى المعنى الاول للعموم والاثنين على التعاقب نظرا الى المعنى الاول للتكرار وهو ظاهر ونظرا الى المعنى الثانى له لان الدوام ان يفعل مرة بعد اخرى الى ان ينقطع قرنان من الفعل ما جزآن من الدوام ايجاب الكل يستلزم ايجاب الجزاء ويوجب الثالث دفعة ومتعاقبة نظرا الى المعنى الثانى للعموم فانه قدر مشترك بينهما فيوجب الثالث على التعاقب والتتبع على التعاقب على المعنى الثالث له فالثالث المتعاقبة المنضممة للتتبع المتعاقبتين اشد قطعا من الثالث دفعة وكذا تتبان على التعاقب اشد قطعا وما اذا كان موجبا للثالث دفعة فالولى ان يوجب الثالث او التتبع على التعاقب فتخصيص الاثنين بالمذهب الثانى مما لا ينبغي ان يكون ذكره في التحقيق وعند الفريق الاول يقع على الثالث فتلك المرأة التي قيل لها طلقى نفسك ان تطلق نفسها واحدة او اثنتين او ثلاثا وجملة على التفريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينزل الزوج شيئا او نوى ثلاثة فاما اذا نوى واحدة او اثنتين فينبغى ان يقتصر على ما نوى عندهم.

(٢) قوله وعندنا على الفرقين مناهل المذهب الثالث واهل المذهب الرابع اذ لا خلاف بينهما في الامر المطلق وانما الخلاف في التقيد بشرط او وصف او غير ذلك.

(٣) قوله الاثنى هذا في الحرمة اما في الامة فيصح نية التتبع لان مجموع طلاقها ذلك لا الثالث.

(٤) قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما يريد ان الامر ههنا يحمل على المرأة اتفاقا اما عندنا فظاهر واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فلان الامر وان كان احتملا للعموم لكن ارادته يتوقف على القرينة وام يوجد وصيغة الجمع في ايديهما ليست قرينة لان الجمع المضاف الى التثنية يراد به التثنية نحو قولكم يا ايها الذين آمنوا واتمسكوا بروسكُم الى غير ذلك واما عند القائلين بايجاب العموم والتكرار فلا ته مشروط بعدم القرينة الصارفة والاجماع على قطع الواحدة دون اليدين صارف عن ذلك فلاية دليل القطع واما تعيين اليد الواحدة بالاجماع ذكر في الهداية انه قال على رضى الله عنه اتى لاستحى من الله ان لا ادع بدا يا كل ويستجى بها ورجلا يشى عليها وبهذا حاج بقية الصحابة رضى الله عنهم حججهم فانهم اجماعا واما تعيين اليمين بقراءة عبدالله ابن مسعود رضى الله عنه فاقطعوا ايديهما واما تعيين الزد فلما صح ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بقطع السارق من الزد والحسم بقوله عليه السلام فاقطعوه واحتمسوه كل ذلك في الهداية ولو قيل ان هذا المحكم منقوض بما ذكر في المصايح انه روى ابو سلمة عن ابن هزيمة رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في السارق ان سرق فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجليه ثم ان سرق فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجليه قيل ان الحديث محمول على السياسة لاعلى وضع الشرع.



١ فصل الاتيان بالمأمور به نوعان بعض الاصوليين تدموا هذا التقسيم على التقسيم الى المطلق والموقت والبعض عكسوا الترتيب فوجه التقديم على ما في شرح العنق ان التقسيم الى الاداء والقضاء يرجع الى صيغة حكم الامر والتقسيم الى المطلق والموقت يرجع الى صيغة في غير مأمور به وهو الوقت فوجه العكس ان كثيرا من القواعد والاحكام مبتنية على انقسام الموقت وغيره ويمكن ان يقال ان التقديم بسبب ان هذا التقسيم يقسم بحكم الامر الذي هو الاتيان بالمأمور به واما التقسيم الى المطلق والموقت فتقسيم قسمه الذي هو الاداء

فصل الاتيان بالمأمور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اي تسليم مثل

قوله فصل لانزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللفظة على الاتيان بالموقوفات وغيرها نحو اداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي رحمه الله يختصان بالعبادات الموقته ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلها قالوا الاداء مافعل في وقته المقدر له شرعا او لا والقضاء مافعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا \* وقولهم مطلقا تنفيده على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء الغائب والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهريثاني الوجوب والاعادة مافعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة مفقودا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عند الاعادة على الاول اعدم الخلل \* وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله لا بناء على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة مافعل ثانيا لا اولا \* وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء صاوة الغائب او الناسى عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الاداء والقضاء من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ماثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ماوجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لاماثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وحيث يوجب تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في النعمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان المهمتفع تسليم عين ماوجب بالسبب وثبت في النعمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم ثبوته من الامر لاماثبت بالسبب في النعمة \* وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل النعمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ النعمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعلم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى والله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال

فان التوقيت والاطلاق وصفان في الاداء بمنزلة تقسيم الوجود الى الواجب والممكن ثم تقسيم الممكن الى الجوهر والعرض واما العكس فهو سبب ان معرفة الاداء والقضاء في العبادات انما هي بمعرفة الوقت حتى ان الاتيان بالصلوة والصوم في الوقت هو تسليم عين الواجب بالامر والاتيان بهما بعد زوال الوقت هو تسليم مثل الواجب بالامر. قوله اي تسليم عين الثابت بالامر اختلف عبارات القوم في تعريف الاداء في المختصر الحسامي وفي المعنى ان الاداء تسليم عين الواجب لسببه الى مستحقه وفي النار انه تسليم نفس الواجب بالامر فالنفس والعين بمعنى واحد فلا تغاير باعتبارهما الا بحسب اللفظ لكن الواجب بالامر اخص مطلقا من الثابت فصاحب النار بنى الكلام على المذهب المختار وهو ان الامر يفيد الوجوب فحكمه حيثئذ الاتيان بالواجب بالامر فالاداء حيثئذ تسليم عين الواجب بالامر والمصنف رحمه الله تعالى بنى الكلام على المتعارف من اطلاق الاداء على الاتيان بانواع المندوبات ايضا فاختار لفظ الثابت لتناولها واما قوله لسببه في المختصر والمعنى فلما قال شارح المعنى انه لو لم يقيد بالسبب واطلق يفهم الواجب بالامر فلا يتناول التعريف صوم المسافر في رمضان لمدم توجه الخطاب مع انه اداء وقال ولعل ذكر المستحق لتحقيق معنى التسليم اذ لا بد له من مسام اليه فنقول لا نسلم ان الخطاب لم يتوجه الى المسافر فان الخطاب نوعان ما يفيد نفس الوجوب وما يفيد وجوب الاداء فلواريدانه لم يتوجه الخطاب الاول فلا يصح ذلك مع القول بان صوم المسافر واجب لسبب الشهر فان ذلك انما هو لسبب الخطاب ولواريدانه لم يتوجه الخطاب الثاني فقدم ذلك لا يتنافى الوجوب بالامر مع التراخي لوجود العذر وتقول ان ذكر المستحق احتراز عما اذا اول الفاضل المعصوب الى غير الملك يغير اذنه فهذا وان كان تسليم عين الواجب لسببه لكن ليس اداء لانه ليس تسليمه الى المستحق ثم اعتراضوا بان الثابت بالامر وصف في النعمة قائم في العبد لا يتصور فيه النقل فكيف يمكن تسليم عينه اذ لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق فنقول اذا قال الشارع قبل رد المنصوب فالواجب اداء الثابت به انما هو الفعلان ولا شك في وقوع تسليم عينها بالاتيان بهما فضلا عن الامكان ثم اعتراضوا في جوابهم المذكور بان الشرع اذا جعل ما يحصل به فراغ النعمة كانه عين ماوجب في النعمة فلا فرق بين الاداء والقضاء بوجود ما يحصل الفراغ في كل منهما فالقضاء ايضا تسليم عين الثابت بالامر والجواب ان ما به الفراغ في الاداء لا بد ان يكون اشبه بما وجب في النعمة منه في القضاء.

## الواجب به وقلنا في الاول الثابت به ليشمل النفل .

(١) قوله وقلنا في الاول انه يفهم من ذلك ان لا يجري في النفل القضاء والاقينبي ان يذكر لفظ الثابت مكان الواجب في تعريف القضاء ايضا يؤيد ما وقع في كشف المنار ان النفل يدخل في قسم الاداء عند من جعل الامر حقيقة في الندب والاباحة ولا يدخل في قسم القضاء لان النفل لا يضمن بالترك ولا شك ان هذا منقوض بما ذكر في الهداية ان سنة الفجر تقضى تبعا لفرضه الى وقت الزوال وفيما بعده اختلاف المشايخ رحمهم الله تعالى واما سائر السنن سواها لا يقضى بعد الوقت وحدها واختلف المشايخ في قضائها تبعا للفرض .

والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنفورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل فاعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المترك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه وافسده فقد صار بالشرع واجبا فيقتضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى \* فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء \* قلت المباح ليس بمأمور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المأمور به فان جعل الامر اسما لطاب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجعا على الترك او مساويا له دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسمى تاركة وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يختص به موجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركين الوجوب والاباحة والندب لفظا ويجعلها موضوعا للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة فلولا لم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لاصيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجعا او مساويا لكن التحقيق وهو منهج الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجع فيدخل في الغابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لامحالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الاعلى قول السكبي .

ويطلق كل منهما على الأمر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القرية

عرفت في وقتها فاذا فوات شرف الوقت لا يعرف له مثل الابنص وعند عامة اصحابنا يجب

### بما اوجب الاداء

قوله ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعا لالتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتهم مناسكتكم اي اديتكم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكر وان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والالتزام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبي عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عماله وانه كذلك بتسليم العين دون المثل قوله والقضاء لا خلاف في ان القضاء به مثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء ففي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالزقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اثناء الدليل \* وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قرينة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فوات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قرينة مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأى في مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينها لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فام تصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استندرا كما لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء \* واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي دليله الدال عليه لا يسقط وجوبه لخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتنال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله مثل من عنده عن الجمعة وتكبير التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاصناف هو الوقت ولا قدرة عليه \* قلت فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادات مقفورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهده بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويمائله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يمائله في احراز الفضيلة \* فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها \* قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب \* فان قيل الفأث يقابل بالمثل او الضمان فما الذي يقابل بشرف الوقت الفأث \* قلنا قد تحقق العجز عن مقابله بالمثل اذ لم يشرع للمعبود ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمل لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان ويثبت تحقق الاثم في العبد بالنص والاجماع على تأنيب تارك الواجب بتأخير عن وقته \* ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت

(١) قوله ويطلق كل منهما اه في كشف المنار ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس في الصحيح فاطلق فيه القضاء على الاداء قوله تعالى فاذا قضيت مناسكتكم اي اديتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فاتشروا فانه لا قضاء في الجمعة فالمراد اديت وما اطلق فيه الاداء على القضاء كما يقال ادى فلان دينه اي قضاء في التحقيق لان الاداء حقيقة الدين متعذر وانما الديون يقضى بامثالها على ما عرف وكما يقال نويت ان ادى ظهر الامس اي افضى ثم ذكر في شرح المغني ان القسمة في كتب الاصول ماثلة الى الاداء والقضاء والاعادة وهي الاثبات بما آتى به ناقصا نقصانا فاحشا مع صفة الكمال وفي كشف المنار الاداء والقضاء غير الاعادة فما الوجه في ترك الاعادة والجواب ان الاعادة اما في الوقت او بعده وعلى تقديرين اما ترك الركن او غيره فالاول في الوقت اداء وبعده قضاء والثاني ايضا في الوقت اداء لما ثبت بامر التدب او امر الاباحة وفي غير الوقت قضاء في قول من يجري عنده القضاء في النفل فالاعادة غير خارج عن الاداء والقضاء .

(٢) قوله بسبب جديد اي بنص جديد غير ما اوجب الاداء بدليل قوله فيما بعد الا بنص فليس المراد بالسبب العلة كالوقت للصلوة والشهر للصوم والبيت للحج والنباب للزكاة بل المراد الامر في التحقيق تقلا عن الميزان اختلفوا ان القضاء هل يجب بالامر السابق او بالامر مبتدأ وقال هكذا ذكر في عامة نسخ اصول الفقه وقيل المراد العلة اي القضاء يجب بعة اخرى غير ماهي علة للاداء لكن بشرط ان عرف علتها بنص وهذا لا يوافق ما ذكر في الكتب من بيان الاختلاف عند البعض وهم العراقيون من اصحابنا وصدر الاسلام وابواليسر وصاحب الميزان وهو من مذهب عامة الشافعية وعامة المعتزلة كذا في التحقيق .

(٣) قوله لا يعرف له مثل الابنص اي لا يعرف بالقياس ان العبادة في وقت آخر مثل الاداء لانه مشتمل على فضيلة الوقت وهي مقصودة في العبادة في الوقت الآخر قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر .

(٤) قوله وعند عامة اصحابنا اه في التحقيق ان الخلاف انما هو في القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق وقال انما يجب بالنص الاول عند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والشيخ حسام الدين ومن تابعهم واليه ذهب بعض الشافعية والحنابلة وعامة اصحاب الحديث .

(١) قوله لانه لما وجب ام قد يمنع الملازمة بان الواجب بالامر انما هو المقارن بفضيلة الوقت فبعد خروجه لا يتصور الاستقوط ذلك الواجب واما بقاء اصل الواجب مع سقوط الوقت فهو غير لازم للامر السابق الا ترى ان الامر بقول بوجوده عندنا وبعد نسخ الوجوب لا يبقى الندب او الاباحة عندنا فسقوط بعض الاجزاء لا يلزم ان يكون مع بقاء البعض في الواجب بالامر وبان الجمعة وتكبيرات التشريق واجبة بالامر وقد سقطت بخروج الوقت.

(٢) قوله يصرفه اه اي ويمكن صرفه الى ما عليه .

(٣) قوله الاشرف الوقت اه متعاقب بقوله لا يسقط .

(٤) قوله لقوله تعالى اه دليل على قوله لا يسقط بخروج الوقت بدليل ماسياتي من قوله وما ذكرنا من النص اه .

(٥) قوله فعدة من ايام اخر اي فعليه صيام عدة من ايام اخر او فعليه عدة من صيام ايام اخر .

(٦) قوله استدلال بالآية اه يعني انهما يدلان على عدم ضمان شرف الوقت ايضا وهذه الدلالة مبنية على ان السكوت عن بيان بدل الوقت في موضع الحاجة الى البيان في معنى بيان لعدم وجوب البدل لا على اعتبار مفهوم المخالفة .

(٧) قوله غير مضمون اصلا اي لا في الدنيا بفدية او عبادة او استحقاق بدمية ولا في الآخرة .

(٨) قوله وهو معقول اي ثبوت القضاء فيها حكم معقول في عقول غير معقول عن القياس لانه تضمن الشيء بما هو مثله احتراز عما اذا ثبت القضاء بمثل غير معقول فانه لا يجري القياس لا تنقاه بعض الشرائط وهو ان لا يكون حكم الاصل معدولا عن القياس .

(٩) قوله كالمندورات اه اراد المندورات الوقت فيتصور فيه انتفاء الاداء بمعنى وقته ووجوب القضاء اما المندورات المطلق فله وقت متسع الى آخر العمر فلا يتصور فيه ذلك ثم الظاهر ان المراد بالاعتكاف غير ما هو مندور بقرينة التقابل فالمراد ما اذا شرع في الاعتكاف ثم نقضه والا فلا يتصور القضاء ذكر في المختصر الحسامي ان يقول اصل الواجب وسقوط فضل الوقت لا الى ضمان امر معقول في الصلوة والصوم فيتعدى الى المندورات المتعينة وقال صاحب التحقيق وهذا الكلام يشير الى ثمره الخلاف بين القائلين بان القضاء يجب كما اوجب الاداء وبين القائلين بانه يجب بسبب جديد فعدد الفرق الاول يجب قضاء المندورات المتعينة بالقياس وعند الفريق الثاني لا يجب لعدم ورود النص او لكون ذكر ابواليسر في اصله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فضى اليوم والشهر ولم يف فالتقضاء واجب بالاجماع .

لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فيما فات الاشرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالانتم اذا كان عامدا لقوله تعالى فعدة من

ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث قال الله تعالى فمن كان مفكماً مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها

فان ذلك وقتها استدلال بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك فاذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمندورات المتعينة والاعتكاف

قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت

وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام اخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جرابه وما ذكرنا من النص لاعلام الى آخره وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمندورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت .

الان المصنف رحمه الله صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاثيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايمان الى انه بمنزلة المأني به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة لخروج الوقت الا انه نبه في انفاء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمندور والاعتكاف قياسا عليهما بجماع ان كلاهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذه احوجة عليكم لالكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لان سلم ان النص لا يجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اعراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المندور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان ابا بمنزلة ان يقول صم ايام الخميس واما يوم الجمعة على التخخير ولكن اسوا ولا يعصى بالتأخير لاننا نقول معناه انه امر بالصوم وبقائه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المأمور به بقي الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كونه صوم اليومين سوا .

(١٠) قوله وايضا لا يرداه صورة الايراد ان يقال انكم قلتم بان القضاء في المندور واجب بالقياس وهو سبب جديد فقد قلتم بان القضاء واجب بسبب جديد ويمكن الجواب بان مرادنا بما قلنا ان لا حاجة في ثبوت القضاء الى دليل آخر غير ما اوجب الاداء وهذا لا ينافي موارد الادلة وثبوته بدليل آخر ايضا .

١) قوله فان قيل فعلى هذا الاصل هذا التفرع مبنى على ان الاصل المذكور كان معناه ان علة القضاء هي علة الاداء وقد مر ان المعنى ليس كذلك بل ان النص الذي اوجب الاداء اوجب القضاء وانما قلنا انه مبنى على ذلك اذ لو فرض ان علة الاداء ليست علة للقضاء لا يصح ان يقول ان القضاء واجب بالنذر الذي اوجب الاداء وهو لم يوجب صوماً مخصوصاً الى آخر الدليل .

٢) قوله فيجوز القضاء في رمضان يعني اذا كان وجوب القضاء بما يوجب الاداء فالتقضاء مهنا يكون واجبا بالنذر وتأثير النذر انما هو في وجوب اللبث دون الصوم في الاداء فكذا في القضاء واللبث بدون

٣٠٠

فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء اذ انذر الاعتكاف في رمضان

ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغي ان يجوز قضاؤه في رمضان آخر قضاء الاعتكاف المنذور

في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء

قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوماً مخصوصاً بالاعتكاف فيجوز القضاء

في رمضان آخر قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء اي النذر وهو يقتضى صوماً مخصوصاً

بالاعتكاف لمكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت

فاذا فات هذا اي عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوى فيه

الحياة والموت وهو من شوال الى رمضان آخر عاد الى الاصل موجبا لصوم مقصود اي لصوم

مخصوص بالاعتكاف فوجب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت

اوسقطه يوجب صوماً مقصوداً وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا

هو مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط في قوله فسقط

ما ثبت بشرف الوقت

قوله فان قيل لو قال لله على ان اعتكف في رمضان او اعتكف في هذا الشهر مشيراً الى رمضان

فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهراً متتابعاً بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان

آخر مكفياً بصومه خلافاً لفررحمته الله فلر كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك

لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعاً فيه مستحقاً عليه وكون الاعتكاف فيه

صحيحاً ولما لم يجر علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف

بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذ انذر ابتداء ان يصوم شهراً فظاهر هذا التقرير مشعر

بان المراد بالسبب الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم

والالكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر

والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما

ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب

الصوم في الاداء فكذا في القضاء واللبث بدون

صوم آخر يجوز في رمضان فيقال ان فرض

اتحاد السبب في الاداء والقضاء لا يوجب كونهما

على طريق واحد ويجوز زيادة امر في القضاء بسبب

التفويت فالتقضاء في الحقيقة هو اللبث والصوم امر

زائد بسبب التفويت وله ينظر في الشرع فن احرص

بالحج ثم احصر لمرض او عدو يتحال عليه حج

وعمره مع ان الواجب عليه بالشروع انما هو الحج

فقط فزيادة العمرة في القضاء لما انه فائت الحج

كذا في الهداية .

٣) قوله بعارض شرف الوقت فانه يوجب

ترجيح موجب وهو صوم رمضان فالمؤدى يقع

فرض رمضان فلا يتصور غيره .

٤) قوله بحيث لا يمكن دركه اشارة الى الجواب

عما يقال ان القضاء فيكون واجبا في رمضان ليكون

الواجب لنا بدون الصوم فيكون القضاء بمثل الاداء

وتقريره ان في الايجاب في رمضان خوف ان يفوت

بالموت لبعدها فوجب مطلقاً ليخرج عن الهدية

اذا اتى به قبل رمضان .

٥) قوله عاد الى الاصل قيل لو كان الساقط

بالعارض قائماً عند زوال العارض ينبغي ان يقضى

اربعا رباعية فانت في السفر هف .

٦) قوله احوط اي اشد احتياطاً واستيفاً

بطريق الاحكام بوجود الشواب في تاج المصادر

الاحتياط باستواري فرا كرتن ثم الموصوف

بالاحوطية انما هو الاعمال دون الصفات اللازمة

الصادرة لاعن اختيار الموصوف فتوصيف الوجوب

على تأويل الايجاب وتوصيف الفضيلة على تقدير

ابقاع الفضيلة هذا هو مراد فخر الاسلام ذكر

في التلويح عبارة فخر الاسلام هكذا الاعتكاف

الواجب بالنذر مطوق يقضى صوماً الاعتكاف في

أر ايجابه وانما جاء هذا التقصان في مسألة شهر

رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت لشرف

الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من اكتساب مثله

الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد

يستوى فيه الحياة والموت فلم يثبت القدرة فسقط

فبقي مضموناً باطلاً وكان هذا احوط الوجهين

فقال فقوله يقضى صوماً مبنى على اشتراط الصوم

في الاعتكاف لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا

بالصوم وايجاب الشيء ايجاباً لتوا به التي لا يتوسل

اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الموضوع في

الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو

متوضى جاز اذا ما به فتقول فكذلك لو نذر ان

يعتكف وهو صائم فاراده به من غير حاجة الى صوم لاجل الاعتكاف في التحقيق ان الشرط انما يعتبر

وجوده لا وجوده قصداً فالفرق بين الصوم في الاعتكاف والوضوء في الصلوة غير شديد ثم قول الامام فخر الاسلام مطلقاً يمكن اجراءه على كل من الاعتكاف والنذر

وقوله هذا التقصان اي عدم صوم موجب للاعتكاف وقوله بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف وقت اي بصوم فرض وجب لشرف الوقت والمعنى بعارض هو شرف الوقت حيث

يقضى الصوم الفرض وما ثبت بشرف الوقت اي الصوم الفرض وقوله فسقط الصوم الفرض وقوله بقى الضمير اما للاعتكاف او بالنذر

وقوله وكان هذا اشارة الى اطلاق الاعتكاف او الى سقوط الصوم الفرض فكل منهما يوجب صوماً آخر .

من

من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتمياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قاله فخر الاسلام لان ما ثبت بشرف الوقت الى آخره فيمعناه ان شرف الوقت اوجب زيادة و اوجب نقصان فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق

المنذور وكونه هو التفويت كناية عن جوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيراً باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة ضمنية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكاف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع\* وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف بالنذر مطلقاً يقتضى صوماً وللاعتكاف اثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعرض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت جديد يستوى فيه الحياة والمات فلم يثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فبقى مضموننا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالتقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان احتمال السقوط والعود الى السكمال اولى فاذا عادلتم يتأد في رمضان الثاني فقولاه يقتضى صوماً مبنى على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرايطه التي لا يتوصل اليه الا بها ويكون ما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضىء جاز اداءها به ولم يحتاج الى وضوء لاجلها\* وقوله انما جاء هذا النقصان اى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذا الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضة الصوم لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فنثبت بعرض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اى على اكتساب مثل مافات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فيبقى الاعتكاف مضموناً باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقاً يقتضى صوماً مقصوداً مخصوصاً به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فيبقى اصل الصلوة مضموناً بشرايطها\* وقوله وكان هذا اى سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضموناً باطلاقه احوط الوجهين الذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص بالآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقتضى الاعتكاف في رمضان

(١) قوله من الزيادة غير المذكور في عبارة فخر الاسلام على ما مر وعلى ما ذكر فعنا الزيادة على مطلق الصوم الذي يقضى النذر وهي الاضافة الى رمضان ووصف الفرضية .

(٢) قوله ما قاله قال لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالتقصان والرخصة الواقعة بالشرف لا يحتمل السقوط والعود الى السكمال اولى وهذا دليل على ما مر من قوله وكان هذا احوط الوجهين فقولاه احتمل السقوط معناه ان الصوم الفرض قد يسقط بالجنون الطبق وهو ان تستغرق رمضان او المعنى ان التقيد بربطه بوجوب القضاء فيه قد يسقط بهنر السفر والمرض يعنى ان الوقت في معرض السقوط وهو فيه غير مستحيل وما في ضمن الوقت من ترك الصوم المخصوص بالاعتكاف اولى بالسقوط من وجوبه اى سقوطه اولى من وجوبه وعلى هذا التقرير ينبغي ان يستبدل الواو مكان الفاء في قوله فالتقصان اى على ما وقع قاله انه اذا ثبت ان الوقت محتمل للسقوط يصح ان يقول ان ترك التقصان اولى من اعتباره ولو لم يحتمل فلم يتصور الترتيب .

(٣) قوله المنجبر اى المنذوع واصل الانجبار هي العظم المنكسر وصحته بالانتظام في الصراح جبر راسه شدة شكسته يقال جبر العظم اى الجبر ويلزمه اندفاع الانكسار والتقصان .

الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يجتأط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة  
وايضاً سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن  
وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضاً اذا سقطت الزيادة المذكورة  
سقط النقصان المذكور ايضاً بالطريق الاولى .

آخر \* والدليل على كونه احوط الوجوهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل  
السقوط بمضى صوم رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال  
السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص  
به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم  
المخصوص بالاعتكاف ولانه يجب كاملاً فلا يتأدى ناقصاً \* ووجه اولوية سقوط النقصان امران  
احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من  
النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضاً سقوط النقصان عبارة  
عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى \* وثانيهما  
ان موجب سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط  
النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان  
الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص  
به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الابعاض فبالنذر  
بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبتته خوف الموت  
فاولى ان يثبت ما يثبتته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعاً لان قوة السبب وكثرته  
ادعى الى وجود السبب فلا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد  
بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التاثير والايجاد \* فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتتا  
بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ما ذكرتم  
من التطويل \* قلت السبب قد يكون سبباً لحثوث المسبب دون بقائه فلا ينعقد بانعدامه  
كالصلوة وجبت بالوقت وبقى الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكرنا وفيه  
اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلاً على وجوب صوم مقصود فيكون  
وجوبه ثابتاً بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف  
الوقت كان مانعاً عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع \*  
وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبهمة وهان  
يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائداً الى النقصان والرخصة وحده لان تعادلهما معنى اذا المراد  
بهما عدم وجوب الصوم المقصود \* وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتفكير الوصف تارة  
وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مرت  
بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضاننا مغايراً للذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان  
وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزى في شهر  
رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتفكير ولنا قال المصنف في رمضان آخر لابهامه والى  
رمضان لتعينه والعلامة هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف  
ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علماً لكان شهر رمضان بمنزلة انسان  
زيد ولا يخفى قبجه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب  
وشهر شعبان على الاضافة .

(١) قوله ووجه الاولوية اه قيل كما ان الصوم  
عبادة فكذلك ادراك الوقت عبادة فهذا الوجه  
يوجب اولوية سقوط النقصان من سقوط الوقت  
لان الاول ايجاب العبادة والثاني ابطال العبادة.  
(٢) قوله وايضاً سقوط الظاهران معنى الكلام  
ان الداعي الى سقوط النقصان اقوى من الداعي  
الى سقوط شرف الوقت فالاول امران والثاني  
امر واحد فالاول اولى وفيه نظر لان الداعي  
الى الاول انما هو امر واحد وهو النذر بالاعتكاف  
لكن تأثيره مشروط بسقوط شرف الوقت الذي  
بسببه الخوف فخوف الموت انما هو داع الى شرط  
تأثير الداعي الى سقوط النقصان لانه داع آخر.  
(٣) قوله وسقوط النقصان او تكرار قصد به  
اولاً ظهور مسببه سقوط النقصان للنذر وثانياً  
ظهور اولوية بالنسبة الى سقوط الزيادة.

(١) قوله فعلم ان سقوطه اى علم من دليل فخر الاسلام ان سقوط الوقت يوجب الصوم لانه علم منه ان سقوط النقصان وهو عين وجوب الصوم اولى من سقوط الوقت وهذا يقتضى ان يصح الملازمة في قوله فاذا سقطت الزيادة الخ ومعنى هذه الملازمة ان سقوط شرف الوقت يوجب صوم المقصود فاذا علم منه دليلاً فظاهر ان وجوب شرف الوقت يوجب عدم الصوم فيلزم منه ان سقوط الوقت احوط من وجوبه فلا يرد ان الدليل لا يتناسب المدعى لان المدعى ان سقوط الوقت اولى من وجوبه والدليل ان سقوط النقصان اولى من سقوطه .

(٢) قوله ولا شك ان اه اختلف النسخ في هذا الموضوع هكذا بعضها ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت .

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

قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذى هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفى اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبه قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثنى عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادراً لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان قوله وقد فسر في بعض الحواشى الوجهان بغير مافسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديده هو التفويت والاول احوط والالزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلاً وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدى في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدى في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الناهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلاً على الاحوطية بل بيان الامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود من النقصان الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأدى في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ .

(٣) قوله فضيلة تغلب فوتها فهذا من باب ومن خواصه خول السلام اى القضاء الواجب مع شرف فضيلته تغلب فوتها وهذا جواب عن سؤال المقدر تقريره ان سقوط الوقت رجحتونه مع وجوبه باعتبار ان الاول يوجب الصوم والثاني يوجب تركه فحين ترجح الوجوب على السقوط لان الاول يوجب فضيلة شرف الوقت والثاني يوجب عدمها فاجاب بذلك ومعناه ان الصوم اولى باعتبار من شرف الوقت لان الثاني يفوت غالباً بخلاف الاول وهكذا بعضها ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها قوله فضيلة تغلب فوتها اما بالرفع خبراً عن المحذوف اى اذى فضيلة اه واما بالجر بدلاً عن فضيلة شرف الوقت وعلى التقديرين هو وجه الاحوطية واما صدر الكلام وهو قوله ولا شك ان اه فهو جواب السؤال المذكور .

(٤) قوله من مشكلاته وجه الاشكال هنا ان الدليل وهو قوله لان ما ثبت بشرف الوقت اه لا يوافق المدعى وهو هذا احوط الوجهين .

(٥) قوله وقد فسر في بعض الحواشى اه ذكر في التلويح قيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والالزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع عن الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلاً وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله تعالى والاول احوط وهذا التفسير ان لا يتناسب سابق كلامه فخر الاسلام ولا للاحقه كما مر فان قيل ان التفسير الثاني يتناسب الكلام اللاحق وهو قوله ما ثبت بشرف الوقت اه فان هذا الدليل يثبت ان سقوط النقصان الذى هو وجوب الصوم اولى من سقوط الوقت مع وجوب القضاء في الطريق الاولى يكون اولى من سقوط القضاء رأساً قلنا نعم لكنه لا يتناسب قوله فاذا عاد لم يتأدى في رمضان الثاني بعد قوله لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى لان هذا يقتضى ان يكون التأدى في الوجه الاخير من رمضان الثاني هـ .

(٦) قوله ذوى الكياسة اى الحذاقة في تاج المصادر الكياسة زيرك شذن .

(٧) قوله الممارسين للعلوم في تاج المصادر الممارس سخت كارزارى شذن الممارسة باكسى يا باجيزى باگوشيدن وفي الصراح يقال على مرس واحد بالسكون بريك روشن وخوى ممارسته مروسيدن فعل المعنى المشتغلين بالعلوم المعتادين بالتأمل في المسائل المستحضرين بها .

(٨) قوله ملهم الصواب يجوز الاعراب بالحركات الثلث اى هو ملهم الصواب او اعنى به ملهم الصواب والجر على انه لغة والالهام فى اللغة اي تقع الشئ فى القلب كذا فى تاج وفى الاصطلاح الايقاع فى الزوع من علم يدعو الى العمل من غير استدلال ولا نظر فى حجة كذا فى كشف المنار .



والاداء اما كامل وهو ان يؤدى بالوصف الذى شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا او شديده بالقضاء كفعل اللاحق فانه <sup>١</sup> باعتبار الوقت وقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلق الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله فى الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنيه الاقامة فى غير مصره

وقد فرغ امامه يبنى ركعتين

قوله والاداء قد سبق ان المأور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر او غير محض ان كان فيصير اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله الامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجما بجديع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والاقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام رحمه الله بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون فى حقوق الله تعالى او فى حقوق العباد يصير اثنى عشر قسما فظاهر عبارة المصنف ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائريين النفس والاثبات فيلزم ان يكون الشبه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الان المراد ما ذكرناه وفى العبارة اختصار اى الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شديده بالقضاء قوله كالجماعة يعنى فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والافالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائفة ثم الصلوة التى شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شديده بالقضاء وفى لفظ المصنف رحمه الله اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا اى فيما سبق به فيكون ادائه قاصرا ففى التمثيل للقاصر بالمثاليين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد تكون بعضها كفعل المسبوق ويلزم ذلك فى الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيهه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها فى صورتين والتمثيل بالمثاليين تنبيه على تفاوت القصور وزيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق هو الذى ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انقبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فقوضا وجاء بعد فراغه وانتم صلواته ففعله اداء باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة والمشاركة معه بمثله اى بمثل ما انعقد له الاحرام لابعينه لعدم كونه خلق الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة فى حقه الاداء مع الامام لسكونه مقتديا وقد فانه ذلك بعذر جعل الشرع ادائه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلق الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيهها بالقضاء لا قضاء شبيهها بالاداء قوله فى الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال قوله وقد فرغ حال من فاعل ثم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام .

(١) قوله بالوصف الذى شرع كالجماعة امتدل على ان ترك الجماعة غير مشروع فى المصايح عن ابى هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال والذى نفسى بيده لقد همت ان امر بظبط فيخطب ثم امرهم بالصلوة فؤذن لها ثم امر رجلا فيؤم الناس ثم اخاف الى رجال لا يشهدوا الصلوة فاحرق عليهم بيوتهم والذى نفسى بيده لو يوم احدهم انه لحد عرقا سمينا او امر ما تين حسنتين ليشهدا المشا جملة من الصحاح ثم الجماعة انما هى صفة الكمال فاست فى الجماعة وما لم يسنن فى الجماعة فهى فيه صفة القصور كالاصبع الزائفة وذلك كالوتر فى غير رمضان والنوافل المطلقة كذا فى التحقيق .

(٢) قوله كفعل اللاحق وهو من ادرك اول صلوة الامام معه وهو الركعة الاولى ثم سبقه الامام فى البعض لعذر منه كما اذا نام ثم اتبته بعد ادى الامام بعضا او احداث قنوصا بعد ما دى البعض وهذا التعريف يتناول صورتين ما لم يدرك آخر الصلوة مع الامام وما ادرك الآخر معه بان قضى جميع ما فاتته قبل فراغ الامام فواقفه فيما بقى اوبان بدأ بما فيه الامام قبل ان يؤدى ما فاتته فهذا جائز عندنا خلافا لفرجه الله كذا فى شرح البرجندى واما ما ذكر فى التحقيق من ان اللاحق هو الذى ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم اتبته بعد فراغه فلا يتناول الصورة الاولى لان الامام فى اسم الفاعل موصولة اى الذى بقى من صلوته وهى من الفاظ العموم فيعم الجميع والمراد بفعل اللاحق ما يأتى به بعد ما فعله الامام فهو من حيث انه فى الوقت اداء ومن حيث انه بدل مما فاتته مما التزم ادائه مع الامام قضاء وبعبارة اخرى له وقتان الوقت الواسع المشتمل على الزيادة على وقت فعل الامام وهو الذى من جانب الشارع تعالى الوقت الضيق الذى هو وقت الامام وهو من جانب نفسه بالتزامه الاداء مع الامام فحيث لم ينت الوقت الاول اداء ومن حيث فات الوقت الثانى قضاء .

(٣) قوله ما انعقد له احرام الامام اى ما كان عليه ان يفعل خلف الامام ويتبعه لان عقاد احرامه له .

(٤) قوله فكانه خلف الامام بسكون الامام يعنى انه مقتدى فيما يفعل واهذا يترك القراءة انما قال هذا لترجيح جانب الادائية فيصح ان يقال انه اداء يشبه القضاء ولو ترجح جانب القضائية فيقال انه قضاء يشبه الاداء ولو استوى الطرفان قيل انه اداء من وجه وقضاء من وجه وانما قلنا بسكون الامام لانه لو كان بالتحريك كان المعنى انه خليفة الامام نائب عنه وهو باطل اذ ليس ما يفعله على الامام ليكون فيه نائبا عنه فى الصراح يقال ناب عنه .

(١) قوله باعتبار انه قضاء\* فان قيل مالوجه في ترجيح جهة القضاء على جهة الاداء وبعد ما رجح جهة القضاء ما الوجه في تخصيص الترجيح بصورة فراغ الامام قلنا ان الترجيح فلان الاقامة بعد فراغ الامام وهو في معنى فراغ نفسه حيث التزم التبعة في معنى الاقامة بعد فراغ نفسه والاقامة بعد فراغ الامام لا يؤثر في القصر فجهة القضاء تأيدت بذلك واما التخصيص فلان عدم المؤيد المذكور في صورة عدم فراغ الامام. (٢) قوله وان لم يشرغ الظاهر ان المسئلة مقيدة بما اذا كان نية الاقامة ودخول المصر قبل فراغ الامام قبل انفصال الوقت واما بعد الانفصال فلا تأثير للاقامة في قصر ماضى وقته. (٣) قوله لان نية الاقامة اعترضت على الاداء في الصراح اعراض حائل شدد ييش جيزى ودرشترسوار شدد والدرادها دخلها بين اجزاء الصلوة عارضة على الاداء وهذا يناسب المعنيين فان الاقامة حائلة عن ان يكون بعض الصلوة مع البعض الآخر في السفر كالراكب على

٣٠٥

باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ اى امامه بصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدى حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا او كان هذا المسافر مسبوقا اى كان المسافر الذى اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اى اقتدى بعد ماضى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدى الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ماضى وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باقى ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدم الذى سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا او تكلم اى تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء في تغيير بالاقامة لان عليه الاستيناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو اى لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اى اذا سهى في القدر الذى لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدى اذا سهى لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قرية لا يقضى الابنص كالوقوف بعرفة ورمى الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قرية الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء.

قوله والقضاء لا يتغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل قوله واما القضاء يعنى انه اعم بمثل معقول او غير معقول واما غير محض قوله وثواب النفقة للحج يشير الى قول العامة ان الحج تقع عن المباشر وللامر وثواب الانفاق لان النيابة لا تجرى في العبادات البدنية الا ان في الحج شائفة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الامر وظاهر المذهب انه يقع عن الامر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الامر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما

توضيح ٣٩

وفي بعض الروايات احج بضم الهمزة وكسر الجاء اى اتفق احد ايعج عنه فحينئذ يوجد فيه الدلالة وقوله فدين الله احق معناه ان اكرم الاكر من اولى بقبول عمل فيه بعض من العجز. (٧) قوله كالوقوف يعنى لا يوجد له مثل معقول عرف قرية لان الوقوف في غير اوانه ليس عبادة وغير الوقوف ليس مثلا معقولا وفيه ان الوقوف بعرفة في اليوم التاسع من ذى الحجة في العام القابل مثل معقول عرف قرية لوقوف ما فات في هذا العام فليقبض به. (٨) قوله فانها على صفة الجهر قيل كما ان التكبير جهورا مثل معقول فكذلك التكبير خفية فليقبض بالتكبير خفية كما يقضى الصلوة التي يجهر فيها بالقرائة بصلوة يخفى فيها. (٩) قوله لان الاصل فيه اى في التكبير وهو مفهوم تضمننا وفي الذكر وهو مفهوم التزاما.

الاداء والمعنى ان الاقامة اعترضت على الاداء من وجهين احدهما ان الوقت باقية والآخر ان فعل الامام اداء في حق المقتدى حيث التزم بتبعيته واما في صورة فراغ الامام فالاعتراض على الاداء من الوجه الاول دون الثاني فيعتبر جهة القضاء. (٤) قوله كالفدية للصوم الندية والنداء بدل يتخلص به عن مكروه توجه اليه فهي شرعت قضاء للصوم عند العجز المستدام عن الصوم فاذا فعل وزال العجز يجب عليه القضاء بالصيام كذا قال المصنف في المختصر (٥) قوله وثواب النفقة للحج والاطهر ان يقال والاتفق للحج لان القضاء لا بد ان يكون فعل المكلف وليس الثواب من ذلك ذكر في التعليل ان احجاج الغير بماله في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم الى الموت فيجوز عن الميت ومريض لا يستطع الحج الى ان يموت فان صح فعليه حجة الاسلام والمؤدى تطوع.

(٦) قوله وكل ما لا يعقل اى كل ما لا يوجد له مثل معقول عرف قرية لا يقضى بشئ الابنص فقوله قرية بما لا يرفع نعتا وبالنص حالا في التحقيق ان الفدية ثبتت لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اى لا يطيقونه بتقدير لا كقوله تعالى بين الله لكم ان تضلوا لان لا تضلوا وقوله تعالى واتقى في الارض وراسى ان تميد بحكم اى لان لا تميد بكم والاحتجاج بالآية وتقدير لا معنى على قول من لم يحملها منسوخة لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام وعلى قول من قال بالنسخ لا احتجاج ولا تقدير فحينئذ يكون وجوب الفدية في حق الشيخ الفانى باجماع الصحابة عندهم فالمراد بالنص في قوله الابنص ما يعم الاجماع واما الانفاق في الحج فقد ثبت بحديث الختمة وهي اسماء بنت عيش ويقال لها ذات الهجرتين هجرتها الى الحبش مع زوجها جعفر بن ابى طالب وهجرتها الى المدينة تزك في حقها ان المسلمين والمسلمات الآية فهي اتت الرسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت ان ابى ادرك الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة فيجزئني ان احج عنه فقال النبي عليه السلام اريت لو كان على ابيك دين فقضيت اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله احق ان يصل روى ان احج بفتح الهمزة وضم الجاء فعلى هذا الدلالة في الحديث على ان الانفاق قائم مقام الحج بل انما يدل على ان حج الغير يقوم مقام حجه اذا فعل بنيته

(١) قوله قال الله تعالى واذا ذكر ربك في نفسك في المذهب النفس تن وجزء وان وهمت وهتق والمعنى والله تعالى اعلم في تلك وهو حقيقة على المعنى الثاني ويجاز على الاول من اطلاق الكل على الجزء وعلى الثالث والرابع من اطلاق الحال على المحل وعلى الخامس من اطلاق الصفة على الموصوف ان كان الاطلاق قيل الاضافة على ان المطلق على القلب هو مجموع المضاف والمضاف اليه كعبادته علما من اطلاق الشيء على ما يبتنى عليه او المعنى في خاطر ك فعلي الاولين اطلاق المحل على الحال وعلى الثالث اطلاق المؤثر على الاثر ولا يبعد ان يكون في التعليل كقول عليه السلام ان امرءة دخلت النار في هرة اى لاجلها فالمراد المعنى الرابع والخامس بالذكر على الاول دعاء وعلى الثاني شكر . (٢) قوله ولا يقضى اعطف بالمعنى على قوله كالوقوف اى وكتعديل الاركان فانه لا يوجد مثل معقول عرف قرينة فلا يقضى ايضا بشيء . بعدم النص واما التعديل الآخر فلا يقوم بنفسه وان كان مثلامعقولا عرف قرينة فلا يقضى الامع الصلوة وقضاء الصلوة لا يتصور بدون بطلان ولا بطلان بترك الوصف فحينئذ يكون متعلقا بقوله وكل مالا يعقل له او ويجوز ان يكون جملة اعتراضية بين المتعلق وهو قوله فان قيل اه والمتعلق وهو قوله وكل مالا يعقل اه فان قلت لم لا يجوز ان يقضى التعديل بدون صلوة ترك فيها في ضمن نفل قلنا اذا شرع في النفل يلزمه بجميع توابعه فيلزم الذي في هذا النفل فالتعديل الواقع فيه لا بد ان يكون من النفل دون القضاء كما اذا قضى في رمضان صوما فانه في رمضان آخر فانه في هذا رمضان دون قضاء ما فات . (٣) قوله وكذا صفة الجودة ولعل وضع المسئلة فيما اذا تلف الفقير الزيوف المؤدات اليه زكوة والا قبل الاتلاف يمكن التدارك باسترداد الزيوف واداء الجواد مكانها ثم قيل ان الواجب في الزكوة الوسط واذا اخذ العامل الذي يؤدي اليه قدر التفاوت بين القيمتين واذا اخذ الاعلى برذلك اقدر اليس هذا قضاء بصفة الجودة والجواب ان المراد ان صفة الجودة لا يقضى بطريق القياس وما ذكرتم من اخذ غير الوسط مع رعاية التفاوت بين القسمين القيمتين انما ثبت بالنص وهو ما روى في المصايح ان ابا بكر رضى الله عنه كتب لانس كتابا لما وجهه الى البحرين وفيه ان هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين والتي امر الله بها رسوله ثم ذكر فيه ومن بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها يقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين ان استيسر ماله او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده حقة وعنده الجذعة فانها يقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين الحديث .

قال الله تعالى واذا ذكر ربك في نفسك تضرعا وخفية ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية فان كونها قرينة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اى لا تقضى لان ابطال الاصل الى آخره اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا اى على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قرينة لا يقضى الا بنص وقد علم الفص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا حكم لا يدرك بالقياس فينبغي ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قرينة في نحر هذه الايام ولا يدري ان التصديق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل لقرينة اراقة ام لا والتصديق بالعين او القيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعديل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون اتيانا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان يكون آتيا بالمندوب ومحمد رحمه الله قال في هذا الموضوع نرجو القبول .

(٤) قوله وقد علم الفص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا حكم لا يدرك بالقياس فينبغي ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قرينة في نحر هذه الايام ولا يدري ان التصديق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل لقرينة اراقة ام لا والتصديق بالعين او القيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعديل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون اتيانا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان يكون آتيا بالمندوب ومحمد رحمه الله قال في هذا الموضوع نرجو القبول .

قوله ولا يقضى تعديل الاركان الفاتت في الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه امان يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان يقضى صلوة معتدلة الاركان او يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول قلب المعقول قوله فقلنا بالوجوب احتياطا اى لاقيا . ولادلالة لان المعنى المؤثر في اجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوكا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحوسية فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله في الزيادات في فدية الصلوة يجزيه انشاء الله تعالى

(٥) قوله فينبغي ان لا يقاس عليه لان شرائط القياس ان لا يكون حكم الاصل معدولا عن سنن القياس .

(٦) قوله واما الاضحية اى واما الاشكال بسئلة الاضحية فلان اراقة ايه اطاب وطريق المساوات ان يقول فلان التصديق بالعين او القيمة مثلا معقول لاهراق الدم فلا يقوم مقامه بالقضاء به من غير نص ولا يتعرض لبيان ان اراقة في غير هذه الايام ليست بقرينة لان الاشكال انما هو بسبب قضاء التضحية بالتصدق المذكور لا القضاء بالاهراق في غير اوانه .

(٧) قوله هل هو مثل اراد المماثلة الشرعية والامثلة الصورية وهي العقلية متفوية يقين والمعنى انه لم يرد به نص يعرف به المماثلة بينه وبين ما هو قضاء وهو اراقة

(٨) قوله قلنا يحتمل اى النص هذا الجواب وان كان يدل على صحة الحكم وهو وجوب الفدية بترك الصلوة عجزا والتصديق بالعين او القيمة بترك التضحية لكنه لا يدل على صحة القياس لان وجه عدم الصحة ان الحكم في الاصل معدول عن سنن القياس ولم يثبت بهذا الجواب انه غير معدول عنه فلا يطابق السؤال وهو ان القياس ههنا لا يصح لا تقاضا بعض والشرائط او يقال ان السؤال ان قوله وما لا يعقل له مثل معقول قرينة لا يقضى الا بنص منقوض بهاتين المسئلتين حيث قضى الصلوة بالفدية والتضحية والا راقاة بالتصدق ولا مماثلة عقلا والجواب لا يدل الاعلى صحة الحكمين لانه على عدم النقض بهما ثم الظاهر ان المعنى ان النص باعتبار الدلالة على وجوب الفدية يحتمل التعليل بالعجز ليصح التفريع بقوله قلنا اه لكن المناسب للتعليل بالعجز انما هو سقوط الصلوة دون وجوب الفدية .

(٩) قوله احتياط اى محافظة للمعادة عن القوة واستيفاء لها بطريق الاحكام ذكر في التلويح ههنا اى لاقياسا ولادلالة اما في الدلالة فلان التعليل غير مفهوم بحسب اللغة واما في القياس فبني على ان المراد ما يقابل الاستحسان اذ لو كان نقيا لمطلق القياس لكان القول بوجوب فدية الصلوة بلا دليل شرعي اذ لانص ههنا كما قال المصنف ولا اجماع بديل ما ذكر في كشف المنار من ان قوله ثم لا نقول في الفدية عن الصلوة انها جائزة قطعا كما في الصوم بل قال محمد رحمه الله تعالى لا اجماع في الزيادات تجزية انشاء الله تعالى فلو كان ثابتا لاجماع لكان ثابتا قطعا ويؤيد ما ذكرنا لفظ الهداية حيث قال والصلوة كالصوم باستحسان المشايخ .

(١٠) قوله ونرجو القبول في التحقيق ان المراد بالقبول الجواز كقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه اى لا يجوز صلواته .

(١) قوله وفي الاضحية اي ووجوب التصديق بالدين او القيمة في الاضحية لان الاصل انه بهذه الجملة معطوفة على قوله يحتمل اه اي وقتنا في الاضحية اه .  
 (٢) قوله تطيبا للطعام اي يصير له حلا لا طيبا بازالة خبث الدم عن اللحم بهذا التعليل المظنون في التحقيق ان احتمال كون التصديق بالعين او القيمة اصلا في التضحية امر ثابت ويحتمل ان يكون معنى التضحية وهو الاراقة الدم اصلا فلم يعتبر هذا الموهوم في معارضة المنصوص (٣) قوله في معرض النص يدل بتكرير العامل في معنى العلة .  
 (٤) قوله وعملنا به اه ظاهر معناه انقلنا او جينا التصديق للاحتياط بنا على التعليل المظنون المنكور فيرد الاعتراض المذكور لكن تقرر الكلام على ما في التحقيق ان وجوب التصديق مهنا لاحتمال الاصل لا باعتبار انه قائم مقام التضحية وقضاها فحينئذ لا ينتقض بسببها التصديق في الاضحية قوله وكل ما لا يعمل له مثل قرينة لا يقضي الا بنص اذ لا قضا ههنا فحينئذ لا يرد الاعتراض بان الجواب لا يدل على عدم التقض بهذه المسئلة . (٥) قوله لم ينتقل الى التضحية الضمير الى الوجوب وكذا الضمير في قوله الا انه نقل الى الاراقة لعدم انتقال الحكم الى التضحية

في العام الثاني مع انه مثل التضحية في الثانية من كل وجه يدل على ان وجوب التصديق بطريق الاصل دون الخلافة والالاتل الحكم اليها كمن وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم يسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم الذي هو مثل للفدية من كل وجه وكمن وجب عليه قيمة المغصوب المثل باقطاع المثل عن الاسواق ثم قدر على المثل قبل حكم القاضي بالقيمة ينتقل الحكم من القيمة الى الحكم الى المثل . (٦) قوله واما قضا يشبه الاداء مقابلة للتقسيم الاولين مبني على اعتبار قيد التمحض فيهما اي مطلقا قضا محض بمثل معقول واما قضا محض بمثل غير معقول واما قضا يشبه الاداء فهذا اعم من ان يكون بمثل معقول او غير معقول . (٧) قوله عطف اه ولم يعطف على الاول لان الثاني اقرب ولان حقيقة الاتصال ان لا يجتمع الاجزاء لافي الصدق ولا في الكذب وهذا اذا كان التركيب من الجزئين واما المركب من الثلاثة فلا بد ان يجتمع منه الجزآن اما في الصدق او في الكذب لان احد الاجزاء الثلاثة من الاتصال مثلا اذا تحقق فاما ان يتحقق معه جز آخر او لا يتحقق فعلى الاول يجتمع جز آخر في الصدق وعلى الثاني يجتمع جز آخر في الكذب فلو عطف الثالث على الثاني يكون المعطوف على الاول به احد الاربع فيوجد حقيقة الاتصال او عطف على الاول يكون التركيب من ثلاثة اجزاء فلا يوجد ذلك .

وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصديق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطيبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون وهو ان الاصل في العبادة المالية التصديق بالعين في الوقت حتى لم نقل ان التصديق بالعين في الوقت يجوز في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطاً لهذا الاشارة ترجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصلته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضا يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد ركعا كبيرا في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فانه وان فات مرضعه وليس لتكبيرات العيد قضا اذ ليس لها المثل قرينة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء .

(٨) قوله كما اذا ادرك الامام في التحقيق اذا ادرك الامام في الركوع من صلاة العيد ويعلم انه يدرك فيه بواق بالتكبيرات الزائدة يأتي بها ليكون في القيام من كل وجه وان كان اشتغال بقضا سابق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا يفهم منه امران احدهما ان هذا الايمان قضا سابق وفيه معنى الاداء لانه لم يتأخر عن وقته وهو بعد تكبيرة الافتتاح قبل تكبير الركوع عند القيام فلا حاجة في التمثيل الى فرض ان التكبيرات في ركوعه والثاني ان التكبيرات اذا فاتت عن وقتها لا يقضى اصلا فينبغي ان لا يقضى في الركوع بعد تكبيره ههنا كما قال المصنف رحمه الله تعالى وغيره والجواب ان اطلاق

قوله وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكروا بوجوب التصديق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قرينة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصديق بالعين فاللفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصديق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم قوله تطيبا للطعام بازالة ما استعمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام في الاراقة ينتقل البحث الى السماء فيصير ضيافة الله تعالى بالطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الغنى والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصديق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصديق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل ووجبنا التصديق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلك المعينة او لم يعين شيئا احتياطاً في باب العبادة واحذف بالمحتمل لاعملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقره في الوقت وفي معرض متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقاً بالتصديق بالعين في كلام الشرح قوله لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمجيئ ايام النحر \* فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقد رعى على الصوم \* قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فمذ زوال القدر تيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر قوله للركوع شبه بالقيام من بقاء الانتصاب والاستمرار في النهي الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود باستوائه لان استواء على البدن موجود في الحاليين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء .

لنظ القضا ههنا بطريق المجاز لان المسبوق في الايمان لما سبق فيه . واد كما مر وان تكبير الركوع اذا اتصل بالتحريم فكانه لم يتراخي التكبيرات عن وقتها ثم ما ذكره المصنف انه تكبير التكبيرات الزوائد في الركوع انما هو ظاهر الرواية وروى عن ابى يوسف رحمه الله تعالى امانه لا يأتي بها في الركوع لانها فاتت موضعها وهو القيام كما اذا نسي الفاتحة او السورة لا يأتي بها في الركوع وكما اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشى انه لو قوت يفوته الركوع فركع فهو لا يقنت في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل وبفارق القيام القعود وهو حقيقة القيام في بعض الناس واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه يدرك تلك الركعة فباعتبار هذه الشبهة لا يتحقق الفوات عن المحل كل ذلك في التحقيق . (٩) قوله فانه وان فاتت سوق الكلام لاثبات القضية من وجه والادائية من وجه فقوله فات موضعه اثبات الاول وقوله لكن للركوع اه اثبات الثاني وقوله وليس لتكبيرات العيد قضا لا مدخل له في الاول واو كان الثاني ينهى ان يؤخر عن كلمة لكن كما يشهد بالسليقة السليمة .

١ قوله يتقسم الى هذا الوجه لا يبعد ان يقول ان الوجه اسم جنس اريد به الجمع كما يطلق التمر على العشرة فصاعدا اى الى هذا الوجه استعمال الوجه بمعنى القسم كثير قال الشيخ حسام الملة والدين الاول في وجود النظم صينة ولغة وهي اربعة الخصاص العام والمشارك والمؤل والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة الظاهر والنس والفخر والحكم اه ومثل ذلك عبارة فخر الاسلام وغيره او يكون الاشارة الى القسم الاخير الذى هو قضاء يشبه الاداء والى الاتهام الغاية كقولك بت هذه الارض الى ذلك الحائط وليست كقولك الكلمة ينقسم الى الاسم والفعل والحرف او المعنى ينقسم تقاسما ينتهى الى هذا الطريق كانه قال ينقسم على هذا الوجه فبعد ما يمكن ان يوجد في الكلام محل صحيح لا ينبغي ان يحكم بكونه خطأ كما يفهم من كلام العلامة في التلويح حيث قال والصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام.

٢ قوله والمسلم فيه والاولى ان يقول وبدل السلم ليتناول كلاما من الثمن وهو رأس مال السلم والبيع وهو المسلم فيه فان الحكم وهو الوجوب في الذمة وكون تسليم شيء الاداء قضاء يجرى في كل منهما وكذلك جعل المؤدى عين الواجب في الذمة احتراز عن لزوم استبدال الحرام جارى فيهما فان الاستبدال في رأس مال السلم وقد شرط تسليمه قبل الافتراق حرام فرأس المال ان كان عتقا فهى النبي عليه السلام عن بيع مالم يقبض كذافي الهداية وان كان ديناً فلو لم يقبض قبل الافتراق يكون افتراق دينين وقد نهى النبي عليه السلام عن الكالى بالكالى كذافي الهداية فلو استبدال عن الدين لا يبقى السلم لا تنفا شرط القبض فبذلك الاستبدال يكون تصرفاً في حق الغير فيكون حراماً والاستبدال فيهما حرام وأما في السلم فيه فما روينا آتفاؤاً في بدل الصرف فلا اشتراط القبض في كل من بدل الصرف قال عليه السلام الذهب بالذهب مثلاً بمثل وزناً بوزن يداً بيد الحديث قبل ان الحرام انما هو الاستبدال بغير جنس المسلم فيه او بدل الصرف فيجوز الاستبدال بما هو من جنسه فجعل العين عين الواجب في الذمة غير ضرورى اذا كانت من جنس الواجب في الذمة.

قوله تنقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام رحمه الله قوله والبيع اى كتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبتنا وما باردا لان الرد يقتضى سابقية الاخذ فيصع في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يجهل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لتلايزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام وتلايزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم في سائر الدين لان الدينون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء اذ لا معنى له الا لتسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداءً فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخصاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلاً للعين بحسب الحقيقة لانفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالمظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلاً \* واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك ديناً في ذمته كما كان ماله ديناً في ذمة المديون فيقتصا مثلاً بمثل \* ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ثابت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضاً على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله وغيره بان تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين اداءً كامل

والقاصر كرد المصوب والمبيع مشغولا بجناية او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا

حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما هذا عيب

وهو لا يمنع تمام التسليم وكاد<sup>١</sup> الزيوف اذا لم يعلم به صامب الحق حتى لو هلك عنده

بطل حقه اصلا لامر .

قوله والقاصر يعنى اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بهار قبته او طرفه او يدين بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد

الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء<sup>٢</sup> لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على

الوصف الذى وجب عليه ادؤه ويتفرع على تصور الاداء<sup>٣</sup> انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بملك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع على

البائع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت ازالته مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتين او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما

الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل ينقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين

القيمتين من الثمن ففي لفظه ملك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المصوب وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المصوبة حاملا قوله

وكاد<sup>٤</sup> الزيوف جمع زيف وهو ما يرد به بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياذ فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الوجوب اداء<sup>٥</sup> ومن حيث فوات وصف

الجودة قاصر قرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء<sup>٦</sup> ويطالب المديون بالجياذ احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد

رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشئ<sup>٧</sup> لامر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال

ابو يوسف رحمه الله ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياذ لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدر امتنع الرجوع الى القيمة لتأديه الى الربوا

فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدها للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من

ظاهر العبارة .

(١) قوله والمبيع الظاهر ان المراد تسليمه الى المشتري فلا بد ان يراد بالمراد التسليم مطلقا عن قيد ان يكون الى من هو في يده قبل ذلك كما في النصب .

(٢) قوله حتى اذا هلك اه في التحقيق ان رد العبد المصوب مشغولا بالدين او بالجناية اداء قاصر فلو جعل اصل الاداء قلنا ان هلك في يد المالك قبل الدفع اذ البيع في الدين يرى الغاصب وللتصور فيه قلنا اذا دفع او قبل بذلك السبب او يبيع ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد والمصنف رحمه الله تعالى جعل المبيع كالمصوب في ذلك فكما ان المالك يرجع الى الغاصب بقيمة العبد فكذلك المشتري يرجع الى البائع في الثمن .

(٣) قوله وعندهما هذا عيب ففي المبيع يرجع بتقصان العيب عندهما واما في المصوب فالظاهر انه ان كان العيب من جهة الغاصب يرجع اليه بالتقصان والا فلا لان السلامة عن العيب من زوايد الغصب كالسمن والحمال لا يضمن الا بالتعدي .

(٤) قوله وكاد الزيوف قال المصنف رحمه الله تعالى في شرحه الوقاية الزيف ما يرد به بيت المال والنهجة ما يرد به التجار والنهضة فيهما غالبية على الفسح وكل منهما من جنس الدراهم ونقل عن المغرب ان الزيف دون النهجة في الزيادة فالزيف اجدد من النهجة والظاهر ان المراد هنا المعنى الاعم منهما .

(٥) قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق يعنى ان اداء الزيوف انما يكون قاصرا اذا لم يعلم الخ واما اذا علم ورضى بهما فاداء كامل وثمرة تصور الاداء ان كان قائما في يده فله ان يرد ويطالب المديون بالجيد ومن هذا يفهم ان صاحب الحق اذا كان عالما بانها زيوف عند القبض ليس له ولاية الرد لان الرضا بالزيف ابراء الذمة عن وصف الجودة .

(٦) قوله حتى لو هلك تبريع على وجود اصل الاداء لا على ما كان السوق ليانه وهو كون الاداء قاصرا ومن ذلك ما اذا خلف لؤدى دينه غدا فاداه زيوفا لا يحنث ثم بطلان حقه بالهلاك عنده انما هو قول ابي حنيفة ومحمد رحمه الله تعالى وقال ابو يوسف له ان يرد بمثل المقبوض ليطالب المديون بالجيد .

(٧) قوله لما سر اشارة الى ما قال في الصفحة الاولى من قوله لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه .

والأداء الذي يشبه القضاء كما إذا مهر أباهما فاستحق صورة المسئلة ان يكون اب المرأة عبدا

لرجل فزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجبت قيمته للمرأة على

الزوج ولم يقض بها القاضى حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج

اليها اداء فلا يملك منعه اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم ابها اليها لا يملك

الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روى ان

رسول الله عليه والسلام دخل على بريرة فانت بريرة بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال عليه

السلام الاتجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام

هي لك صدقة ولنا هدية فقبح جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين عكيا مع ان العين واحد

(١) قوله كما اذا مهره بالامهارة التقيده بالامهارة وعدم اطلاق التملك احتراز من صورة البيع فانه اذا باع عبدا من رجل فاستحق حتى وجب له على البائع الثمن ولم يقض به القاضى حتى ملكه ثانيا لا يعود حق المشتري في العبد اذ بالاستحقاق ظهر انه يسع موقوف لم يجزه المالك حتى بطل وما النكاح بامهارة ملك الغير فلا يبطل الاستحقاق كيف وقد صح النكاح مع عدم تسمية المهر ومع نفسه لكن المهر يبقى معلقا من غير ان يتقرر في محل فاداء ملكه ثانيا يتقرر فيه فيجوز في النكاح الجبر على تسليم المسمى اذا طلبت ولا يجزى في البيع اذا طلب المشتري كذا في التلويح والتقيده بالاب ليس مقصودا حتى يجزى الحكم في كل ذي رحم محرم بل التقيده بالقرابة الموجبة لحرمة النكاح ايضا غير لازم في التمثيل بوجود الاداء شبيهه بالقضاء في امهارة الاجنبي منها لكن الحكم بقوله فلا يعتق اه النبي عن العتق عند التسليم اليها لا يجزى في الاجنبي واعتبار الاستحقاق لتحقق الشبهه بالقضاء واعتبار الملك ثانيا ليتحقق الادائية.

(٢) قوله حتى وجبت قيمته فان الاستحقاق يوجب انتقال الحق الى القيمة.

(٣) قوله حتى ملكه ثانيا لا انتهاء الغاية اي امتد عدم الحكم بالقيمة الى زمان الملك ثانيا.

(٤) قوله ومن حيث ان تبدل الملك اه في التحقيق ان ابطاله رضي الله عنه تصدق بحديقة له على امه ثم ماتت فورثها مناهسا عن ذلك رسول صلى الله عليه وسلم فقال ان الله تعالى قبل صدقتك ورد عليك حديقتك الحديث يدل على جواز التصديق على الام اذا كانت تطوعا بخلاف الفرض كالزكوة.

(٥) قوله دخل على بريرة هي كانت مولاة عائشة رضي الله عنها وهي من بنى تميم لامن بنى هاشم كذا في التحقيق فلا يرد انه كيف يجوز التصديق عليهما وهي مولاة رسول صلى الله عليه وسلم ولا يجوز التصديق على موالى بنى هاشم وايضا في التحقيق ان هذه الصدقة كانت تطوعا وحرمة ذلك مختصة بالنبي عليه السلام.

(٦) قوله فقد جعل تبدل الملك اي تبدل ملك المصدق بملك المصدق عليه جملة مؤثرا في تبدل المين حكما حيث كان حراما على النبي عليه السلام في ملك المالك حيثما تصدق قد جعله حلالا له عليه السلام في ملك المصدق عليه اذا اضاف به النبي عليه السلام.

قوله والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبده هو ابو المرأة

فعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضى بطل ملكها وعتقه

ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمي مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضى

بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث ونحو ذلك لزم على

الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه

الذي استحقه بالتسمية لكفه يشبهه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين

بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كماه مثل ما استحقته بالتسمية لاعينه ويتفرع على

كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام وجوب

التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على

التسليم الى المشتري اذا طلبه لانه سمي بالبيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة

المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على كونه شبهه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه

الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه

الى الزوجة لانها تصرفات صادفت مالك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لاعينه

حكما انه لو قضى القاضى في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج

العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول

لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه

اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضى

بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه قوله دخل على بريرة هي

مولاة عائشة رضي الله تعالى عنها وعائشة من بنى تميم ولا تحرم الصدقة على موالىها بل على موالى بنى هاشم على انها كانت صدقة القطوع وهي لا تحرم الا على النبي عليه السلام.

(١) قوله ولان حكم الشرع اه عطف على قوله روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اى صح ما قال ان تبدل الملك يوجب تبدل العين لما روى اه ولان المراد بتبدل العين تبدل مجموع الذات واعتبار المملوكية الذى هو مناط حكم شرعى بالحل والحرمه ولاشك ان تبدل الملك يوجب تبدل المجموع ولا يخفى ان معنى الكلام حينئذ ان تبدل الملك يوجب تبدل اعتبار المملوكية وقوله وغيرها كجواز الهبة وعدم جوازها وتفاذ البيع وكونه موقفا فالاول باعتبار مملوكية الشيء للمتصرف والثانى باعتبار عدم مملوكيته وقوله من حيث انه مملوك فاعل المراد بالمملوكية ما يعم الاباحة كما فى طعام الضيافة فهو مباح للضيف وليس بمملوك له وقد حل له اكله

وقوله حتى لو كان بمنزلة الدليل اى اذ لو كان ام فبرد انه يجوز ان لا يكون الحل من حيث الذات بعد ما لم يكن من حيث المملوكية بل يكون من حيث بعض العوارض كاختلاط الدم فى الشاة قبل ان يذبح نجس لعينه من باب نجسك درهم اى عينه نجس قيل ان لحم الخنزير قد يحل بالمخضفة فحكم الحرمة قد يعتبر فى نجس العين مع انها نجس لعينه. (٢) قوله فلا يمتنع تصريح على القضاة فان تسليم العبد فى هذه المسئلة اذا كان اتيانا بمنزل حق المرأة فلا يملك قبل التسليم فلا يمتنع قبله. (٣) قوله ويملك الزوج اعتقائه فان قيل ان اعتاق الزوج وبيعه من باب النسخ وقد مر انه لا يمكن للزوج المنع فيها قلنا المراد بعدم ولاية المنع انه يجبر على التسليم اذ كان فى ملكه كما يجبر المديون الذى كان فى يده مثل الدين وذلك لا ينافى صحة الاعتاق والبيع كما يصح ذلك شرعا من المديون المذكور.

ولان حكم الشرع على الشئ بالحل والحرمه وغيرها يتعلق بذلك الشئ من حيث انه مملوك لامن حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا كلعن الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذه الذات من حيث الاعتبار فادابا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اى الذات مع الاعتبار لان العين التى تعلق به حكم الشرع هو هذا المجموع فلا يمتنع قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اى بيع العبد قبل تسليمه اليها وان قضى القاضى بغيره عليه ثم ملكه لا يعود حقا فيه ومن الاداء القاصر لما اذا اطعم المفصوب المالك جاهلا وعند الشافعى رحمه الله لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتقرير وربما يأكل الانسان فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله.

(٤) قوله لا يعود حقا اه والا يلزم احد الامرين اما اجتماع البديلين فى ملك الواحد او فسخ القضاء بالقيمة وكلاهما باطل. (٥) قوله ومن الاداء القاصر اه قيل المناسب ذكره فى الاداء القاصر مقدما على الاداء المشبه للقضاء لكن تأخره لان شبهة القضاء بالقضاء فسئلة امهار مشتملة على تبدل الملك وبذلك يشبه القضاء وهذه المسئلة مشتملة على تبدل اليد وبذلك يشبه بالقضاء لان تبدل اليد مثل تبدل الملك فى ايجاب تبدل العين حكما فان تبدل الملك يوجب الحل للمالك الثانى والحرمة للمالك الاول وتبدل يد المالك بيد الغاصب يوجب الضمان بالهلاك بدون التعدى بعد ان كان الحكم عدم وجوب الضمان بذلك فتبدل اليد ان لم يكن موجبا للشبهة بالقضاء فلاقل من ان يكون موجبا للشبهة يشبه القضاء وذكر فى التلويح ان لفظ الاطعام لانه لواق الغاصب بالمفصوب الى المالك وسلمه اليه لا للاطعام فأكله المالك برى الغاصب عن الضمان وان كان التسليم بطريق البيع بالاتفاق ولفظ المفصوب اشارة الى انه لو اطعم الطعام المتخذ من المفصوب لا يبرأ الغاصب ويمكن ان يقال ان لفظ الاطعام اشارة الى ان التسليم لا بطريق الاطعام اداء كامل وليس فيه قصور ثم قوله وعند الشافعى لا يبرأ عن الضمان بخلاف لما ذكر فى المحرر من قوله واذ اتلف الاخذ من الغاصب مستقلا به فالقرار عليه لكل حال وان

قوله ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشئ ومن صف المملوكية لان الشئ الذى يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين ويحله للبعض الآخر انما هو الشئ مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا يخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصقة بالحل والحرمه هو ذلك الشئ بغير المقيد فالاولى التمسك بالسنة قوله ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذى يشبه القضاء اقتداء بفرض الاسلام رحمه الله وان كان المناسب تقديمه يعنى لو غصب طعاما فقدم الى ماله وابعده اكله فأكله جاهلا بانه اطعم الذى غصب منه فهو اداء ناصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعى رحمه الله خلافه ولم يوجد فى كتب اصحابه و اشار بقوله اطعم المفصوب الى انه لو اطعم ما هو متخذ من المفصوب بان كان دقيقا فخره او لمحا فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المفصوب من المالك وسلمه اليه وابعده منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق \* وتمسك الشافعى رحمه الله بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير من عنده فلا يكون اداء مأمورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسى او الشرعى وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيًا للغرور المفهى عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه تكفتان احدهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهى عنه والاداء مأمور به وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات والبراءة لا يحصل الابالاداء المأمور به الثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيًا للغرور.

حله الغاصب عليه كما اذا قدم الطعام المفصوب اليه ضيافة فأكله فكذلك فى اصح القولين وعلى هذا فلو قدمه الى ماله فأكله برى الغاصب وقوله فالقرار عليه لكل حال معناه فقرار الضمان عليه المتلف سواء كان عالما بالنصب او جاهلا به فما ذكره المصنف رحمه الله مبنى على غير الاصح من قوله الشافعى رحمه الله تعالى. (٦) قوله وربما يأكل الانسان يعنى ان هذا الاطعام تمييز من الغاصب بما يضر المالك وهو من باب التعدى فلا يكون دافعا للضمان ولا يكون اداء وذلك لانه ربما يأكل الانسان اه.



(١) قوله وبالجهل لا يعذر يعني ان جهل المالك بان اكل ماله لا يكون عندا في الائلاف فيكون مضمونا عليه بان يسقط الضمان له من الغاصب والشاقي رحمه الله تعالى قائل بان الجهل ليس بعذر كما قلنا عن المحرر من قوله اذا اتلف الآخذ من الغاصب مستقلا به فالقرار عليه اكل حال وقد مر تفسيره .  
 (٢) قوله والعادة المخالفة للديانة يعني الديانة ان لا يرى الانسان على غيره ما لا يرى على نفسه من المضرة والزيادة في الاكل مضرة لم يفعله في ماله فالعادة بان يفعله في مال الغير عادة مخالفة للديانة قيل ان زيادة الاكل مضرة لم يفعله في ماله فالعادة في طعام الضيافة لتطيب قلب المضيف وادخال السرور فيه فهو يكون من الديانة .  
 (٣) قوله لغو يعني لا عبرة به حتى لا يصير الاداء به تقريرا ضارا موجبا لعدم البراءة .

ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالائلاف وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو وهو ان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقى في 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 وهو قاصر فعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجه في موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذا القتل اتم موجب القطع المراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصار كما اذا قتل به بضر بات قلنا هذا من حيث المعنى اي هذا الذي ذكر ان القتل اتم اثر القطع فاتخذ الجنابة فيتحرم موجهيها انما هو من حيث المعنى

قوله ولنا انه اداء لانه اوصل المصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ازال يدا مطلقا بجميع التصرفات وما اعاد الا يد الاباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت التصور فيه فقد تم بالائلاف كما في اداء الزبوني عن الجياد \* فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لمافيه من الغرور قلنا الجهل عار ونقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يجب لاختيه المسلم ما يجب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء قوله والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في النعمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعه او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل قوله ففي قطع اليد ثم القتل امان يصدر عن شخص او شخصين وعلى التقديرين امان يكونا خطائين او عمدتين او احدهما عمد او الآخر خطأ وعلى التقادير امان ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتل متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جنابة واحدة بمنزلة ما اذا قتل به بضر بات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد به موجب في الموضوعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف رحمه الله تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضوعين لبيان اختلافهما بالمفهوم .

اما

(٤) قوله اما كامل اه لم يذكر المصنف رحمه الله تعالى هذا التسميم في القضاء في حقوق الله تعالى لكن ذكر في التحقيق ان القضاء بمثل معقول يدخل فيه المثل الكامل كقضاء الفائتة بالجماعة والمثل ناقص كادائها بالافراد .  
 (٥) قوله اول ما مثل له بان يكون من ذوات اقيم كالعددي المتفاوت كالشاة والبقر وهو عطف على انقطع المثل ويلزم دخول اذا على غير الفعل على الوجه الغير المختار كذا في الفوائد الضائية على ان العطف قد يحتمل ما لا يحتمله في العطف عليه .  
 (٦) قوله فلا يجب القاصر لا يعذر ان يكون تفريرا على قوله كالقيمة اذا انقطع المثل فان وجوب القيمة وهي المثل القاصر اذا كان مشروطا بعدم المثل الكامل يفهم من ذلك ان القاصر لا يجب الا عند العجز عن الكامل فان قلت ان في الشاة والبقر كثيرا ما يوجد المثل الكامل المائة صورة وجسا وسما وقيمة فينبغي ان لا يجب القيمة مطلقا لنا لاجلها فالشرع قيمتين مطلقا من غير نظر الى ان قد يوجد المثل الكامل يحكم فيما بانعدام المثل الكامل اصلا .  
 (٧) قوله في قطع اليد وذلك لان المثل الكامل وههنا وهو مجموع الامرين يمكن فيجب للولي ذلك لكن لصاحب الحق ان يسقط بعض حقه فله الخيار بين المجموع وبين اقله فقط .  
 (٨) قوله فمندا لا يقطع محل الخلاف ما اذا كان القطع والقتل عمدتين صادرتين من شخص واحد وكان القتل قبل البرء اما الاول فلان احدهما اذا كان خطأ يوجب المال في الخطأ عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فلا وجه للتخيير بين القطع ثم القتل وبين القتل فقط عنده واما الثاني فلان القتل جعله مثلا قاصرا فهذا اذا صدر من شخص واحد ولو صدر من شخصين لكان كل منهما مثلا كاملا في محله وايضا مالا بدخول الموجب القطع في موجب القتل وهذا لا يتصور في الشخصين واما الثالث فلان المدخول المذكور لا يتصور فيما اذا كان القتل بعد البرء ويؤيد ذلك ما وقع في كشف المنار من قوله قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمد اقبل البرء للولي فعلهما .  
 (٩) قوله فاذا افضى اليه لعل المراد امتداد الخروج وعدم البرء الى زمان القتل لسراية القطع في النص والافعدم تبين عدم السراية ليس تبين السراية بل لكن ان يقال عدم السراية ههنا متبين لان السراية ان يحصل الموت بسبب القطع ولم يحصل وانما حصل سبب القتل .  
 (١٠) قوله اذا القتل يعني ان القطع قد يؤدي الى الموت فهو اثر القطع في الجملة قد تم بالقتل بعد القطع بمنزلة ضربه بعد ضربه يكون الثانية متممة لاثرا الاول فيكون موجب المجموع واحد .  
 (١١) قوله في محله احتراز عن القصاص فانه وان كان اثرا حاصلا بالقطع لكن في محل القطع بل في غير محله وهو البدن الخالي .  
 (١٢) قوله من حيث المعنى اراد بالمعنى امرا محققا غير ظاهر وهو كون القطع موثرا في الموت في الجملة كالعامة الناقصة .

(١) قوله اما من حيث الصورة اه فان قلت  
فماذا يقول في القتل بالضربات فان الجناية فيه من  
حيث الصورة متعددة فلنا ان كانت الضربة الاولى  
فما له جزاء كقطع الرجل من المفصل وقطع مارن  
الالف وكالموضحة عمدا بتعدد الجزاء اعتبار التعدد  
الجناية صورة وان لم يكن له جزاء فلا اعتبار  
لتعدد الجناية صورة الا ليعتمد الجزاء.

(٢) قوله كما يدخل ارش الموضحة ليس المعنى ان  
الموضحة جزء من ارالة شعر الرأس فاهما من ارالة  
كقطع الساعد من قطع الاصابع بل المعنى ان  
ارش الموضحة نصف عشر الذببة ودية الشعر  
كل الذببة والاول جزء من الثاني فيدخل فيه  
فلا يجب بعد وجوبه.

(٣) قوله والقتل قد يمحوه بمعنى ان جهة  
دخول القطع في القتل ليس اقوى من جهة عدم  
الدخول لان المحاء أثر والقطع بالقتل يقتضى  
عدم الدخول.

(٤) قوله جعل القطع ما حيا اثر الجرح اى  
جعل الزكوة وهي ان يذبح عاقل مسلم وكتابى  
من غير ان يترك التسمية عمدا بشرط ان يكون  
فيما بين الية واللحين ما حيا لاثر الجرح وهو  
حرمة ما اكل السبع ومن ذلك ما اذا حلف ان  
وجد في وقت الظهر من هذا اليوم في البلد  
مقطوع اليد فعنده حر فقطع يد رجل قبل  
الظهر ثم قيل فالقتل دفع ما يعرض الحول  
من اثر القطع وهو الخنث. (٥) قوله فهذا  
متعاه كيف وهو مشتمل على الاعتراف بكون  
القتل متملا لاثر القطع بل ينبغي ان يكون منما  
لتأثير الدليل وهو قوله اذ القتل اتم موجب القطع  
لكونه معارضا بكون القتل ما حيا لاثر القطع.

(٦) قوله واذا انقطع المثل اه عطف على قوله  
ففي قطع اليد ثم القتل اه فهذا ايضا تبرع على قوله  
فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل وقوله

يوم الخصومة متعلق بالقيمة اى ما يتقوم به يوم الخصومة  
(٧) قوله وهذا عندناى حنيفة رحمه الله تعالى  
هذا الخلاف في المثل اما القيمي فيجب فيه القيمة  
يوم الغصب ولم يذكر في الهداية خلاف في شرح  
البرجندى وعند الفقيه ابى الليث ان هذا قول ابى  
حنيفة رحمه الله تعالى واما عندهما فان هناك المنصوب  
من غير استهلاك فكذلك وان استهلك فمعهما  
عليه قيمته يوم الاستهلاك.

(٨) قوله فلا يجب عند احتمال اه لان القاصر  
لا يجب الا عند النحر عن الكامل.

(٩) قوله خلاف للشافعي رحمه الله تعالى في موجب  
العبد القود المحض والدية بدل بدل اليه عند  
سقوط العمد او موجب احد الامرين لا يبيته فيه  
قولان ارجحهما عند الاكثرين الاول فاذا ذكره  
المصنف رحمه الله تعالى غير القول الا رجح من  
مذهب الشافعي رحمه الله تعالى.

اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث  
الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المعجل اى انما

يدخل ضمان الجزع في ضمان الكل فيهما هو جزاء المعجل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر  
وهذا لان الدية جزاء المعجل والقتل قديمهوا اثر القطع كما يتيم قال الله تعالى وما اكل

السبع الا ما ذكيتهم جعل القتل ما حيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتم  
اثر القطع وانما لا يجب اى القصاص جواب عن قوله فصار كما اذا قتله بضربات

بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة  
لانه حينئذ تحقق العجز عن الكامل بالقضاء اى قضاء القاضى وهذا عند ابى حنيفة

رحمه الله تعالى وعند ابى يوسف يوم الغصب وعند محمد رحمه الله تعالى يوم الانقطاع  
والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمين بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول

صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رحمه الله فان عمده ولى الجناية محير بين القصاص  
واخذ الدية وانما شرع اى المال عند عدم احتمال اى القصاص مفتعلى القاتل بان سلم نفسه

وعلى القتل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بفسق قد ذكر هذه  
المسئلة في حقوق الله فالآن نذكرها في حقوق العباد ليتفرع عليها فروعها.

قوله والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المعجل يفوت به ولا يتصور الاتمام  
والسراية بعد فوات المعجل قوله وعند ابى يوسف رحمه الله يجب قيمته يوم الغصب لانه  
لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلاف انما يجب بالسبب الذى وجب به الاصل  
وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله يجب قيمته يوم الانقطاع لان  
المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان  
موجودا في ايدى الناس فانقطع.

توضيح ٤٠

(١٠) قوله مئة على القاتل لا يقال انما يصح المنة  
بترك القصاص عند الاحتمال لا عند عدم الاحتمال لانا نقول ليس المراد ان يمن الولى مع عدم احتمال القصاص بل المراد ان يمن الشارع المنان باسقاط القصاص في صورة انعدام الاحتمال  
شرط عام انه يمكن له تعالى ايجاب القصاص فيها. (١١) قوله لا يقضى الا بفسق اى لا يقاس لا انتفاء بعض شرائطه وهو ان لا يكون حكم الاصل معدولا عن القياس.

بترك القصاص عند الاحتمال لا عند عدم الاحتمال لانا نقول ليس المراد ان يمن الولى مع عدم احتمال القصاص بل المراد ان يمن الشارع المنان باسقاط القصاص في صورة انعدام الاحتمال  
شرط عام انه يمكن له تعالى ايجاب القصاص فيها. (١١) قوله لا يقضى الا بفسق اى لا يقاس لا انتفاء بعض شرائطه وهو ان لا يكون حكم الاصل معدولا عن القياس.

(١) قوله فلا يضمن المتافع بالمال المتقوم في شرح البرجندی المال عين يجرى فيه التناقص والابتدال فالتراب ليس بمال لعدم التناقص وهو الرغبة وكذا الحر بعدم الابتدال والمتقوم مال يباح به الاتساع فالحر والخنزير ليس بمال والمعنى ان منافع الغصب لا يضمن بالقياس على منافع الاجير والبضع الثابت فيهما الضمان بالنسب قال الله تعالى فان ارضين لكم فابوهن اجورهن قال النبي عليه السلام اعطوا الاجير اجرته قبل ان يحف عرفه قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم وقال الله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة وانما قيد بالمال لان المتفرغ على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص انما هو عدم الضمان بالمال اذا المال ليس مثلا معقولا للمنفعة دون عدم الضمان بالمنفعة بوجود المائنة عقلا وانما قيد بالمتقوم لان محل الخلاف انما هو الضمان بالمال المتقوم واما الضمان بالمال الغير المتقوم فهو خلاف الاجماع وهذا رد على الشافعي حيث قال ضمان منافع الغصب في المحرر في كتاب الغصب منافع الدور والعبيد ونحوها مضمونة بالتفويت والفوات تحت اليد العارية . (٢) قوله لانها غير متقومة يعني ان الضمان مبنى على التقوم دون مجرد الملك ولذلك لا يجرى الضمان في خير المسلم وخنزيره لعدم تقومهما في حقه بخلاف خير الذي اوخنزيره

فلا يضمن المتافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احرار ولا احرار بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل كيف يرد العقد عليها اي ان لم يكن المتافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المتافع قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد متقومة اي المتافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ويجوز اي ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فتكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما فتكون في نفسها كذلك اي لما كان المتافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير بور ودالعق متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر على قوله فتكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة في حال الدخول في العقد فمع ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد تكون في نفسها متقومة .

قوله فلا يضمن المتافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي رحمه الله يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المتافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المائنة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شأنه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافعي رحمه الله فعند منافع المصوب يضمن بالغصب بان تمسك العين المصوبة مدة ولا يستعملها وبالائتلاف بان يستختم العبد وتركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرر لان الاحرار هو الصيانة والاضرار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لامحالة وماليس بمحرر ليس بمتقوم كالصيد والحديد والمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص \* وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يضمن ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدث امثالها في كل آن وقد سبق انه سقطت الالوان الان يضمن الحكم بالاعراض المتصرفه مثل المتافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية والاطلاق التصرف وهي راجعة الى المتافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحاجج لا بنقص الاموال .

فانها متقومان في حق الذي فحينئذ ثبت عدم الضمان اصلا او المعنى لا مائنة عقلا بين المتافع بعدم التقوم وبين المال المتقوم لوجوده وحينئذ ثبت عدم الضمان بالمال المتقوم لعدم الضمان رأسا . (٣) قوله ولا بقاء للاعراض قبل بعد تسليم ذلك قائم قائلون بتجدد الامثال في الاعراض الى مدة مديدة فليكن الاحرار والاضرار الى وقت الحاجة باعتبار ذلك التجدد . (٤) قوله قلنا ما يمكن ان يجاب بان ورود العقد عليهما انما يقضى التقوم في العقد فليكن هذا بنفس العقد باعتبار الاشتغال على التراخي من غير ان يكون متقومة في نفسها وعلى ما قال يرد ان ضمان الغصب ايضا فليكن باقامة العين مقام المتافع . (٥) قوله بل متقوم اطلاق المال على المنفعة مبنى على تفسيره بالشئ الذي خلق لمصالح الانسان ويجرى فيه الشح والفتنة لا على التفسير المذكور من قبل ولا على ما قيل ان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره بوقت الحاجة في شرح البرجندی فعلى هذا التفسير لا يكون المنفعة مالا . (٦) قوله لتقومها في عقد النكاح والاوفق لكونها مالا متقوما في عقد النكاح . (٧) قوله قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم قال الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم لا يخنفي ان الآية انما تدل على حل ابتغاء ما وراء المحرمات المذكورة من قبل من النساء بالاموال بالصرف في مهرهن او انما هن لا على عدم حل ابتغاءهن بغير الاموال الاعتد القائل بان تخصيص الشئ باسمه انما يدل على نفي الحكم عما عداه ونحن لسنا قائلين بذلك وكذا الشافعي رحمه الله تعالى لم يقل بذلك وانما قال بغيره الوصف والشرط ولو سلم ان هذا من السكوت في موضع الحاجة وهو يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور فلا يدل على اشتراط التقوم فلا نه غير مذكور .

(٨) قوله منفعة الاجارة الى منفعة وردت عليها الاجارة في ضمن عقد النكاح كما اذا نكح عبد امرأة على ان يخدمها مدة كذا فيجب الخدمة بخلاف ما اذا نكح حرة امرأة على ان يخدمها هو او عبده مدة كذا فان النكاح ليس بمنفعة الاجارة بل بهر المثل قال

المصنف رحمه الله في المختصر وصح النكاح بشئ غير مال متقوم ويجب مهر المثل ثم قال ويخدمه الزوج العبد يجب هي .

(٩) قوله كانت في نفسها متقومة والاضهران يقال كانت في نفسها مالا متقوما (١٠) قوله كالخلع قد يقال لا يخلو اما ان يكون بدل الخلع مالا او منفعة فلو كان مالا فهو ليس من باب ما نحن بصددده وهو النكاح بمنفعة الاجارة فمن هذا الباب عقد لا يكون احد البديين فيه مالا ولو كان منفعة فقد تقومت فيما كانت بدل العقد والمحال انا نقول باحتياج العقد الى تقوم المتافع عند عدم الاستناد الى مال اصلا والخلع بالمنفعة محتاج الى ذلك واما الخلع بالمال فقد استند الى المال فهو خارج عما نحن بصددده . (١١) قوله حال الخروج عن العقد الظاهر ان المراد عقد النكاح والا فالخلع ايضا عقد فهذه الحالة حال الدخول في العقد فيرد ان البضع في كل من عقد النكاح والخلع مقابل بالمال فالظاهر ان يكون متقوما في كلتا الحالتين فالفرق تحكم .

قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضا<sup>١</sup> هذا منع لقوله ان ماليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما

بل يصير في العقد متقوما بالرضا<sup>٢</sup> بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا اعرار فلا يقاس عليه

فيشمل معنيين احدهما<sup>٣</sup> انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه

لا يقاس كون المنافع مقابلة بالمال في الغصب على كونها مقابلة بالمال في العقد لهذا

لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله

وللفارق ايضا وهو الرضا<sup>٤</sup> دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فان له اثر في ايجاب

المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع

هذا تفرع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الابتنى بصورة المسئلة شهد شاهدان

بعفو الولي القصاص فقضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمن ولا غير<sup>٥</sup> ولي

القتيل اذا قتل القاتل اى لا يضمن غير ولي القتل اذا قتل القاتل لان الشهود وقائل القاتل

لم يفوتوا لولى القتل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له<sup>٦</sup> مثل

قوله تقومها في العقد ثبت بالرضى منع لقوله ماليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد

متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على

الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تأثير الشئ في الشئ يجوز ان يكون باحد

اجزائه اولوازمه قوله فلا يقاس عليه اى لا يصح اثبات المقسمة القائلة بتقوم المنافع

في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب

بالمال المتقوم بالقياس على مقابلهما في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص

على خلاف القياس لان استيفاء الاعزاز فلا يصح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى

فان له اثر في ايجاب المال في مقابلة ماليس بمال كما في الصلح عن دم العم لا يقال كل من

المانعين موجود في كل من القياسين فمواجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف

القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لان انقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ماليس

بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقيق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج في كل منهما والرضى انما

يؤثر في صحة استبدال ماليس بمال بالمال لا في جعل ماليس بمتقوم متقوما فيختص كل من

القياسين بمانع قوله وهو اى استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثله

صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل

ودفع هلاك اولياء المقتول على يد من بنا على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول واثباته حيوة

للمقتول وبقاء لذكوره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء على خلاف القياس

ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية.

(١) قوله قلنا تقومها قيل ثبوت التقوم بالرضا انما هو فيما اذا قامت المنفعة بمال كما في الاجارة واما فيما نحن بصدده وهو النكاح بانه المنفعة فلم تقوم المنفعة بالمال .

(٢) قوله بخلاف القياس معنى ان تقوم المنافع في العقد ثابتة بالنص كما ذكرنا في قوله فلا يضمن المنافع .

(٣) قوله فيشمل معنيين ههنا امر ان المدعى وهو ان المنافع غير مضمونة بالمال في الغصب كما انها مضمونة به في العقد والدليل وهو انها غير متقومة في الغصب كما انها متقومة في العقد قوله فلا يقاس عليه يمكن صرفه الى كل منهما فلوصرف الى الدليل يكون التصريح بلا واسطة ولو صرف الى المدعى يكون التفرع بواسطة تفرع الدليل ويمكن الصرف الى المجموع اى فلا يقاس الغصب على العقد

في شئ من تقوم المنافع وضمانها بالمال لقوله لهذا دليل الجز الاول وقوله وللفارق دليل الجز الثاني كما قال المعنف رحمه الله والغصب مقدر في نظم الكلام في قوله فلا يضمن المنافع فيصح ان يعود اليه .

(٤) قوله وهذا دليل على بطلان ما لا يثبت في انه يمكن اجراء كل من الدليلين على كل من المعنيين .

(٥) قوله فان له اثر في ايجاب المال في المذهب الاثر نشان وفي تاج المصادر التامير نشان كردن ويعدى في فالأثر ان كان بعينه فالطرف الثاني متعاق بالاول فالأثر الرضا الموجود في الايجاب هو وجود الايجاب وان كان بمعنى التامير كما هو شأنه فالطرف الثاني متعاق بالآخر فتأثير الرضا في الايجاب هو اتحادها اليه .

(٦) قوله ولا غير لى القتل فان قلت هل يجب عليه شئ قلت ذكر في شرح البرجندى قتلان قتلان قتلى قاضيان ان القصاص انما يلزم اذا كان المقتول محقون الدم فقتل الحرى ومستحق القصاص والرحم لا يوجب القصاص والظاهر انه يجب الدية لانه قتل من غير حق له .

(٧) قوله لا يعقل له مثل فان قيل قاتل القاتل اذا كان ويا لمقتول عمدا حتى يجب له القصاص على قاتل هذا المقتول فاستيفاء هذا القصاص مثل لاستيفاء قوله قاتل القاتل فينبغي ان يكون لولى المقتول الاول ولاية ابطال الاستيفاء الثاني اما بقتل القاتل او بالعفو قلنا هذا في غاية الندرة فلم يعتبر قوله كالتقية فيما اذا امراه ويمكن ان يقال ان العبد الواسطة ايضا في هذه المسئلة قضا شبه الاداء لانه من حيث الوصف وهو غير واجب في الاصل بدل من الاصل ومن حيث الجنس عين الواجب في الاصل فيشمل على الوجهين .

(١) قوله فوجب القيمة فكأنها اصل فان قيل لو كان العجز عن أداء الاصل موجبا لكون القضا كالاصل فزمان التصب وهو عند العجز عن رد العين المنصوب ينبغي ان يكون كادا الاصل أيضا فهو أيضا قضا يشبهه الأداء هف قلنا ان الموجب لكون القضا تشبيها بالأداء العجز عن أداء الاصل من اول الامر كمشكلة امهار عبد غير معين والعجز في العصب ليس من اول الامر غالبا (٢) قوله فيتخير بينه وبين القيمة في التحقيق فحينئذ بصير كانه تزوجا على عبدا وقيمه وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل أداء كما قال الشافعي رحمه الله تعالى الا

تري انه لو عين العبد وقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فبعد جهالة العبد اولي قلنا ان المفسد للتسمية الموجب لمهر المثل انما هو جهالة جنس المسمى كما اذا قال تزوجتك على دابة او على غنم فيجب الجنسان المفروضان وكذا اذا قال تزوجتك على هذا العبد او هذا الثوب فالمسمى مجهول الجنس لعصونه دائرا بين الجنسين كالغنم فاذا قال على هذا العبد او قيمته يكون بمنزلة هذا العبد او هذه الدراهم الدائرا فيكون الجنس مجهولا فيفسد التسمية ويحب مهر المثل واما اذا قال على عبد ما فلا جهالة في الجنس عند التسمية وانما الجهالة في خصوص ما يجب ادائه بسبب ان التسمية يقتضى اصالة العبد الواسطة واقتدار عين الوسط الى اعتبار القيمة يقتضى اصالة القيمة فيتخير بينهما كذا استفاد من الهداية.

(٣) قوله وايضا الواجب اه قوله من الاصل يحتمل الوجهين اى من جهة المسمى فيكون للتعويض اومن اول الامر فيكون لا ابتداء اعترض في التاويل ان هذا ليس وجها برأسه بل اناسب لفظا وايضا ذكرنا في هذه الصفحة في قوله فوجب القيمة ان هذا وجه آخر وقوله لما كان الاصل مجهولا اه وجه آخر.

(٤) قوله وهذا يتوقف على القيمة قيل لم لا يجوز عين الوسط باعتبار عظام الجثة وصرفها باعتبار السمن والهزال.

(٥) فصل قوله لا بد للمأمور به من الحسن الأمور به يتناول الأقسام الثلاثة ما امر به بأمر الوجوب وأمر الندب والاباحة فالمراد بالحسن عدم القبح سواء كان مع ما يقتضى الوجوب أو الندب أولا ويؤيد ذلك كلام صاحب التحقيق حيث قال ان الشارع تعالى حكيم على الاطلاق اقتضى الأمر الصادر عنه كون الأمور به حسنا لانه لا يبق بالحكيم طلب ما هو قبيح بأكد الوجود قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وقال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فجعل الحسن مقابلا للتعويض واثبت الحسن بنى القبح وظاهر ان الثابت بنى القبح انما هو مطلق عدم القبح لاعدم القبح المقارن لما يقتضى الوجوب أو الندب من احوال الافعال ولو قيد بالوجوب أو الندب فالمراد بالحسن ما يقتضى الوجوب وظاهر ان كون الفعل واجبا او مندوبا لا يبدل لانه لما يقتضى الوجوب أو الندب ثم ذكر في التحقيق ان حسن المأمور به من قضايا الشرع لا من موجبات الحسن اللفظية لان صفة الامر يتحقق في القبح الا ترى ان السلطان الجبار اذا قال لرجل اقل زيدا

والقضاء الشبيه بالأداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لها كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اى عن أداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فانها اصل ولما كان اى الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اى الاصل هو العبد فيتخير بينه وبين القيمة وايها ادى تجبر على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وهذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاؤها تشبه الاداء فصل لا بد للمأمور به من الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول

قوله والقضاء الشبيه بالأداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في النمة كالابل في الدية والثرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيحتمل فيما يبني على المسامحة كالفكاح وان لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط أداء وتسليم قيمته قضا حقيقة لكونها مثل الواجب لاعتينه ولكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصل بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اذؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلف عنه فان قيل فينبغى ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فيالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبدا غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشئيين فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فايهما ادى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وهذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ لمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجر يانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء قوله فصاعدا من قضايا الشرع انه لا بد للمأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء وامان حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الارام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل والامر ليل عليه ومعرفة له فالمنصف رحمه الله قبل تفصيل المناهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفة امانت حسن في العقل وموجب المالم يعرف به قوله هذه المسئلة يعنى مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضى حسن المأمور به وقبح المنهى عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتمرغ عليه مما حدث ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك.

بغير حق فقد استعمل الامر في القبح فاذا خالف المأمور يقال خالف امر السلطان ومهمات قوله هذه المسئلة من امهات اه يعنى انها اصل يبنى عليه بعض مسائل الاصول وهو ان الامر يقيد بالوجوب او الندب والنهي يقيد بالحرمة فان ايجاب الفعل مبنى على حسنه وكذا نديه والا فلا يلقى بالحكيم ان يجعل القبيح واجبا او مندوبا وكذا تحريم الفعل مبنى على قبحه والا يبنى تحريم الحسن.

(١) قوله ومهمات مباحث المعقول اه اى من المباحث المقصودة التى يجب ان يعتم بها فى تاج المصادر اعنى الامر اذا فلتك وحزك ومعنى الاضافة الى المعقول والمنقول ان هذه المسئلة منهما لان حسن الافعال وقبحها يثبتان بالشرع ولا حظ للعقل فى معرفة ذلك عند الاشعري ويثبتان بمحض العقل والشرع كاشت عند المعتزلة ويثبتان بالشرع بدخول العقل عندنا فانه آله كالسراج الاضداد كذا فى شرح المعنى فعند الفريق الاول منقول محض وعند الفريق الثانى منقول محض وعند الفريق الثالث منقول من وجه ومنقول من وجه .

(٢) قوله مبنية على مسئلة الجبر والقدر فى تاج المصادر اليهقى الجبر ستم بركارى داشتى القدر توانا شدن والمراد ههنا صكون العباد مجبورين فى افعالهم

٣١٧

من غير ثبوت اختيار وقدرة لهم او صكون الافعال مجبورا عليها والمراد بالقدر ان يكون العباد قادرين مختارين فى اصدارها على ان المصدر مبنى للفاعل او بصكون الافعال مقدورات لهم على انه مبنى للمفعول فحسن الافعال وقبحها من حيث الصدور عن العباد وتعریفهما يكون الافعال بحيث يحمده على فعلها وبحيث يذم عليه مبنى على وجود القدرة والاختيار للعباد وعدم الحسن والقبح من هذه الحيثية وتعریفهما يكون الافعال مأمورا بها ومنعيا عنها مبنى على الجبر وانكار القدرة والاختيار لهم .

(٣) قوله زلت فى بواديهما نسبة المزلت الى البادية وهى مكان واسع فلما يزل فيه ونسبة الضلالة الى المبدأ وهو الظاهر ولما يضل فيه يوجب النسبة الى الاضداد بالطريق الاولى وبوادي هذه المسئلة فروعا ومباد اداتها .

(٤) قوله وحقيقة الحق اى الحق الحقيقى الذى يكون لفظ الحق حقيقة فيه .

(٥) قوله اعنى الحق بين طرفى الافراط والتفريط اى الثابت بينهما الذى ليس افراطا ولا تفريطا كقولنا البعث حق والسؤال حق والكتاب حق فى كشف المنار فى الحقيقة والمجاز ان الحقيقة فعله من حق الشيء اذا ثبت ومنه الحقائق القائمة لانهما ثابتة لا تتأثر بمثل ذلك فى التحقيق فنجى حق بمعنى ثبت مما لا شك فيه فى تاج المصادر الافراط حدود گذشتن وبيرون كردن وفراموش كردن وفيه فرط فى الامر قصر فيه وصيغه حتى فأت وفرطته تركته فالقول بالجبر تجاوز حد الاعتدال فى التوحيد ونسيان عن اختيار العبد فى افعاله ومبالغة فى اعتبار جهة الصانع تعالى فى افعال عبادته والقول بالقدر تقصير فى حق التوحيد وترك بجهة الصانع فيها وتقويت الاعتدال وايضا الجبر تقصير فى حق الاعتدال وهو كون اعتبار الجهة الخالق من الله تعالى وجهة الكسب والاختيار من العبد وتركه وبجانب العدل وهو ان يكون كل الثواب والعقاب فى مجازاة الاعمال باستحقاقه فى جانب العبد باختياره والقدر تجاوز عن الاعتدال وفى اعتبار الجهة صنع العباد ونسيان عن صنع الله تعالى فيصيح ان يراد كل من الجبر والقدر لسلك من الافراط والتفريط .

(٦) قوله عن ذلك اى عن تحقيق مسئلة الحسن وما يبنى عليه .

(٧) قوله عن درك الادراك فى المذهب الدرک

بارة رسيان که در رسيان بنده که آب يوشد نه رسيان فشيبه الادراك للجلب اذ بكل منهما يرتقى المرء الى الدرجات العلى واضيف الى المشبه ما هو من خواص المشبه به وامل درك الادراك اول الادراك كاعلام بالادلة فالادراك هو العلم بالمدعى ويجوز ان يكون الدرک بالواو دون الدال وبكسر الراء فى المذهب الورك شعيرين فشيبه الادراك بالفرس واضيف اليه الورك فلعل درك الادراك آخره وكماله كما ان درك الفرس آخر الاجزاء وبه كماله .

(٨) قوله ما وفتت عليه اى جملة واقفا مطلقا عليه وقوله وفتت لايزاده اى جملة موافقا له مستعدا له بحصول الاسباب .

ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هى مبنية على مسئلة الجبر والقدر التى

زلت فى بواديهما اقدام الراسخين وضلت فى مباديهما افهام المتفكرين وغرقت فى بعارها

عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعنى الحاق بين طرفى الافراط والتفريط سر

من اسرار الله التى لاتطلع عليها الامواص عبادته وها انا بهمزل عن ذلك لكن ارردت

مع العجز عن درك الادراك قدر ما وفتت عليه ووفقت لايزاده

قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمعقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن افعال البارئ تعالى هل تنصق بالحسن وهل تنضل القبائح تحت ارادته وهل تكون بخلفه ومشيقه واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهى يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم فى علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهى ما ليس بقبيح قوله ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادي مسئلة الجبر والقدر المدركات التى يطالب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديهما المقدمات المرتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها ويجازها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته فى هذه المسئلة فمن زل قدمه فى البوادي اوضل فهمه فى المبادى فقدير جى عوده الى طريق الحق واعترافه بالعجز ومن غرق فى بحرهم ولم ينتبه لخطا في مقدماته فقد هلك قوله وحقيقة الحق الجبر افراط فى تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمزلة جمادا لارادة له ولا اختيار والقدر تفريط فى ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا فى ايجاده الشرور والقبايح وكلاهما باطل والحق اى الثابت فى نفس الامر وهو الحاق اى الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازة اى عما يشبه الحق وليس يعنى قوله وفتت اى جعلت واقفا عليه ووفقت اى جعلت الاسباب متوقفة لايزاده فالارل من التوقيف والثانى من التوقيف

(٧) قوله عن درك الادراك فى المذهب الدرک

بارة رسيان که در رسيان بنده که آب يوشد نه رسيان فشيبه الادراك للجلب اذ بكل منهما يرتقى المرء الى الدرجات العلى واضيف الى المشبه ما هو من خواص المشبه به وامل درك الادراك اول الادراك كاعلام بالادلة فالادراك هو العلم بالمدعى ويجوز ان يكون الدرک بالواو دون الدال وبكسر الراء فى المذهب الورك شعيرين فشيبه الادراك بالفرس واضيف اليه الورك فلعل درك الادراك آخره وكماله كما ان درك الفرس آخر الاجزاء وبه كماله .

(٨) قوله ما وفتت عليه اى جملة واقفا مطلقا عليه وقوله وفتت لايزاده اى جملة موافقا له مستعدا له بحصول الاسباب .

(١) قوله كون الشيء ملائما للطبع الظاهر ان المراد بالملائمة عدم المنافرة وهو الكرامة فالأولى يكون مرغوبا ولا مردودا داخل في الحسن على هذا التفسير.  
 (٢) قوله والثاني كونه اه فالخلق الكامل والمراد الكامل داخلان في الحسن والنقصان داخلان في القبح على التفسير الثاني وقد كان كل من الخلقين داخلان في الحسن وكل من الامرين داخلان في القبح على التفسير الاول فبين مفهومى كل من الحسن والقبح عموم من وجه. (٣) قوله والثالث اه الظاهر ان المباح الذي لا يتعلق به مدح ولا ذم غير داخل في شيء من القسمين ثم تعلق المدح والذم انما هو بحسب ملائمة الطبع ومنافرة فيه فان بالعقل لا محالة واما تعلق الثواب والعقاب في الآخرة فلا يعرفان الا بالشرع فيجوز التعلقين لا بد ان يتوقف على الشرع اتفاقا لان توقف الجزء على شيء يستلزم توقف الكل عليه والمصنف وان قال انه اختلف فيه لكن لم يذكر ان القائل بعدم توقف المعنى الثالث على الشرع من وهم وذكر في التحقيق ان الشيء عند من جعله عقلا عبارة عن كون ثابتة حميدة والقبح بخلافه وعند من جعله شرعيا هو موافقة الفرض والقبح مخالفة ذلك فالظاهر ان الخلاف في الكون عقليا او شرعيا مبني على الخلاف في التفسير وليس هناك معنى واحد اختلف في كونه عقليا او شرعيا.

اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلقا بالمدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلقا بالذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على الامرين احدهما انه ليسا لثبات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عند فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك يجوز كونه متعلقا بالثواب والعقاب بالشرع بفناء على ان عنده لا يقبح من الله ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فلنقل ان الحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للاجاب او الاباحة او الذم والقبح ما نهى عنه سواء كان النهى للتعريم او للكرامة.

(٤) قوله احدهما انهما ليسا لذات الفعل والمعنى ان ذات الفعل اوصفته ليس لعة مستقلة في ذلك بحيث يوجد به كلاً الجزئين تعلق المدح وتعلق الثواب وان كان علة ناقصة يوجد به الجزء الاول وحيث لا وجه للتخصيص بقوله عند الاشعري ولو ارد ان لا يدخل لذات الفعل اوصفته اصلا فلا يصح ذلك.

قوله اعلم ان العلماء تحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان في المعنى الاول الحلو وحسن المر قبيح وبالثاني العام حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلقا بالمدح او الذم والثواب والعقاب شرعا نصوص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العقوب ولذا قالوا كونه متعلقا بالعقاب ولم يمتثلوا كونه بحيث يعاقب عليه وحمل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسنة وقبح ذاتيين \* وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع \* وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة ذاتيات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا للشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بفناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار للفعل فيه وليس المراد ان منهج الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لابد من تحققهما للثبوت منهبه بل كل من الامرين مستقل بافادته مطلوبه بل له ادلة اخرى على منهبه مستغنية عن الامرين قوله لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عند اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا يقبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة وافعاله على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لاعلة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منه في جميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلقا بالمدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكرنا من تفسير الحسن بما امر به والقبح بما نهى عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخل في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به على ما مر ولانه ليس بمتعلق المدح والثواب بل بالنزاع وهو معنى الحسن والواضح ان يقال القبيح ما نهى عنه والحسن ما ليس كذلك ليشهد المباح وفعل البارئ تعالى .

(٥) قوله فلا يوصف بالحسن والقبح اي بالكون متعلقا بالمدح والذم يعني ان الوصف بالكون متعلقا بالمدح او الذم بحكم العقل انما هو في الامر الاختياري دون الاضطراري واذا لم يكن فعل العبد باختياره لم يكن الوصف بذلك بالعقل وظاهر ان الوصف بالكون متعلقا بالثواب والعقاب ليس بحكم العقل فالحسن والقبح بالمعنى المركب لا يثبت شي \* من جزئيهما بالعقل عند الاشعري بل يثبت كل من جزئيهما بالشرع كما يدل عليه قول المصنف رحمه الله فيما قبل بل بالشرع لان المركب اذا ثبت بالشرع ولم يثبت احد جزئيه يلزم ثبوت الكل بدون الجزء \* هف ثم قيل ان هذا منقوض بما مدح صبح الوجه بجماله ويذم كريبه لوجه كراهته وما ليس بالاختيار فعدم اختيار العبد في الافعال لا يقتضي ان لا يوصف بالحسن والقبح.

(٦) قوله لان الحسن والقبح اه وذلك لان الحسن كون الفعل مأمور به عنده والقبح كونه منهيا عنه عنده وشيء من افعاله لا يدخل تحت امر واحد والنهي احد اوامير الحسن يعني ملائمة الطبع اوصفة الكمال فلا خلاف في نسبة الى افعاله تعالى والقبح بمعنى منافرة الطبع اوصفة النقصان لا خلاف في عدم نسبة اليها وكذا الحسن والقبح على تعريف المعتزلة لا خلاف فيهما ينسب الاول اليها اتفاقا ولا ينسب الثاني اليهما اتفاقا ثم لا يخفى لا مطابقة بين الدليل وهو ان القبح بمعنى الكون منهيا عنه لا ينسب الى افعاله تعالى وبين المدح وهو انه اثاره وعقابه على ما ليس باختياره لا يقبح من الله تعالى لان الظاهر ان المراد في القبح بمعنى المنافرة.

(٧) قوله فايها قال فالحسن اه سوق الكلام يدل على ان الحسن بالمعنى الثالث عند الاشعري ما امر به فحيث لا وجه للتعميم بقوله سواء كان الامر للاجاب او الاباحة او الذم اذ لا يجري الاباحة فيما يتعلق به المدح والثواب .

وعند

وعند المعتزلة ما يحمى على فعله سواء يحمى عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن  
وما ينم على فعله هذا تفسير القبيح وبالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله  
احترزوا بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة  
فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمنسوب  
وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس له ذلك اى القبيح ما ليس للقادر العالم  
بحاله ان يفعله فكلما تفسرى القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى  
التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما\*

قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احد هما الحسن ما يحمى على فعله  
شرعا او عقلا والقبيح ما ينم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله  
والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اى الذى ان شاء فعل  
وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان مالهما ان يفعله قد لا يكون حسنا بل  
قبيحا فلولم يقيد لانقضاء التعريفان جميعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله  
المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمنسوب اذ لا مدح على المباح ولا دم  
كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة  
لان الحسن يشمل الواجب والمنسوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما  
بالتفسير الاول فالقبيح بكل التفسيرين لا يشمل الاحرام والمكروه فيكون التفسيران  
متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقصور الذى لا يعلم حاله مما لا يصدق  
عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله اولا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني \* ويمكن  
الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة  
عليه او العلم بحاله \* الثاني ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولا ينم على فعله فلا  
يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمفرده المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه  
بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد به هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين  
واما المكروه كراهة التنزيه فيعوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف رحمه الله \*  
ولقائل ان يقول ان اريد بحاله ان يفعله اولا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز  
فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شأن القادر العالم  
بحاله ان يفعله وينبغى له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغى له حتى يدخل المكروه  
كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه الممدح  
لم يكن كلا تفسيرى القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه .

(١) قوله وعند المعتزلة الظاهر ان هذا التعريف  
لمطلق الحسن عندهم لا للحسن بالمعنى الثالث والا  
فينقض اطراده بما يمدح به عقلا ويكون مباحا لا يتعلق  
به لتواب كحسن الرمي الى الصيد بلانية تصدق به  
وايضا يصدق تعريف القبح بما اذا اخطأ الرمي  
الى الصيد ولا يتعلق به العقاب وشئ من تعريفى  
الحسن والقبح لا يصدق على المباح الذى لا يمدح به  
ولا ينم لا عقلا ولا شرعا .  
(٢) قوله ما للقادر العالم بحاله اى ما يجوز له  
الفعل وما لا يجوز فالمراد بالجواز والامتناع ليس ما  
هو عقلى والافضل قبح يجوز عقلا للقادر العالم  
بحاله فلا خلاف بينهما في ان الحسن والقبح  
لا يعرفان الا بالشرع فقط بل المراد الجواز  
والامتناع العرفى وهو عدم المذمة فى الفعل ووجودها  
فالحسن بهذا التفسير يتناول الواسطة فى التفسير  
الاول .  
(٣) قوله احترزوا بالقيدين اى فيه نظر لان الحسن  
الصادر من المضطر والمجنون يصدق عليه ان القادر  
العالم بحاله ان يفعله وانما يحصل الاحتراز بان يقال  
ويصدر عن القدرة والعلم .  
(٤) قوله يختص بالواجب والمنسوب فيه ان التفسير  
الاول يصدق على بعض المباحة كما مر فى من  
حسن الرمي الى الصيد بلانية تصدق ولو قيل ان  
المراد بالاحتصاص انه يتناول جميع الواجبات  
والمندوبات ولا يتناول جميع المباحات كالرمي الى  
الصيد اذا اخطأ وكذلك التفسير الثاني على  
ما بيناه لا يتناول بعض المباحات كما اذا اكل طعاما  
اعطاه السائل الفقير الذى كان يشبه اخلاقا محرقة  
مدنسة ومنظرة فى غاية الكراهة .  
(٥) قوله فكلما تفسرى القبيح متساويان هذا مبني  
على ما حررنا فى التفسير الثاني ولو اريد عدم الجواز  
شرعا فالاول اعم من الثاني يصدق الاول  
على بعض المباحات كالاكل المذكور وكالخطا  
فى الرمي بدون الاول ولو اريد عدم الجواز عقلا  
فكذلك لان عدم الجواز شرعا اعم من عدم الجواز  
عقلا والاعم من الاعم من شئ اعم من ذلك الشئ \*  
(٦) قوله لا يتناولان اى فيه نظر لان الاول  
يتناول البعض كما مر وكذا الثاني وعلى تحريرنا .



١ فعند الأشعري لا يثبتان إلا بالأمر والنهي لما ذكرت أن هذا الحكم مبني عنده على  
 الأصليين أوردت على من ذهبه دليلين لإثبات الأصليين أما الأول فقوله لأنهما ليسا لذات  
 الفعل أولصفة له والأول يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر أي ضعف هذا الدليل  
 ظاهر لأنه إن عني بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فإنه واقع كقولنا  
 هذه الحركة سريعة أو بطيئة على أن قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على  
 تقدير كونهما شرعيين أيضا نحو هذا الفعل حسن شرعا أو قبيح شرعا وإن عني أن

العرض

قوله لما ذكرت أن هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بأن الحكم بان الحسن والقبح إنما  
 يثبتان بأمر الشارع ونهيه مبني على الأصليين المذكورين وذكر الأدلة لإثبات الأصليين  
 وليس كذلك فإن لهم على هذا المطلوب أدلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على أن فعل  
 العبد ليس باختياره ولا يتعرض لفنى كون الحسن والقبح لذات الفعل أولصفة من صفاته  
 نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم إذ لركان الحسن والقبح لذات الفعل أولصفة من صفاته  
 لما كان بالشرع وهو ظاهر \* ثم ما ذكره المصنف رحمه الله في هذا المقام دليلان لهم على  
 هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما \* أما الأول فتقريره أن الحسن مفهوم  
 زائد على مفهوم الفعل المتصف به إذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم أنه  
 وجودي لأن نقيضه لا حسن وهو عدمي والألما صدق على المعدوم أنه ليس بحسن ضرورة  
 أن الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المعدوم فيكون عرضا ثم  
 أنه صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لا امتناع أن يوصف الشيء به معنى هو قائم  
 بشئ آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لأنه يلزم إثبات الحكم لمحل الفعل  
 لأنه إن الحاصل قيامهما معا بالجواهر إذ هما معا حيث الجوهر تبعاً له وحقيقة قيام  
 الشيء بالشيء هو كونه تابعا في التحيز وأيضا معنى قيامه به أنه حيث ذلك العرض  
 وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك  
 الجوهر وقائمان به فللمعنى لقيام أحدهما بالآخر غايته أن قيامه بالجواهر مشروط بقيام  
 الآخر \* وضعفه من وجوه الأول أنه إن أريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير  
 أحدهما منعوتاً ويسمى محلاً والآخر ناعناً ويسمى حالاً فما ذكرت لا يدل على امتناع قيام العرض  
 بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وإن أريد كونه تابعا  
 في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز أن يكون الحسن صفة للفعل ثابتاً له ولا يكون  
 تابعا في التحيز بل تابعا للجواهر الذي يقوم به الفعل \* الثاني أن الصدق على المعدوم  
 لا يقتضي العدمية مطلقاً لجواز أن يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فتكون حصة منه  
 موجودة وعلى معدوم فتكون حصة منه معدومة كاللامتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن

(١) قوله فعند الأشعري وذلك لأن الحسن والقبح عندنا إذا كان مأمراً به ونهياً عنه فالحسن والقبح عنده كون الفعل مأموراً به ومنها عنه فلا يتصور ذلك إلا بالأمر والنهي .  
 (٢) قوله على مذهبه اشعار بأن الدليلين إنما يثبتان على مذهبه لا على مذهبهنا .  
 (٣) قوله لا يثبتان إنما يتعلق بقوله فالحسن عند الأشعري أم يعني أن اعتبار الأمر والنهي في تعريفه لا يثبتان إنما اشعار بأن الدليلين لا يستدل على ذلك بانهما لو كانا لذات الفعل يلزم أن لا يزولا عنه لأن ما بالذات لا يزول بالغير واللازم باطل لأن الأمر قد ينسخ بالنهي وبالعكس فيتبدل الحسن بالقبح وبالعكس .  
 (٤) قوله والأول يلزم قيام العرض بل على التقدير الثاني يلزم قيام العرضين بالعرض الصفة المفروضة والحسن والقبح ثم ذكر في التلويح في تقرير الدليل الأول أن الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل وهو وجودي لأن نقيضه لا حسن وهو عدمي والألما نفي صدق على المعدوم أنه ليس بحسن ضرورة أن الوجودي يقتضي محلاً موجوداً فهو معنى زائد على المعدوم فيكون عرضاً فيقال إن هذا منقوض بالامكان وبالوجود فهما معنيان زائداً على المعدوم وجوديان لعين ما ذكرتم فيكونان عرضين هف لأنهم صرحوا بأنهما من المعقولات الثانية وليسا بوجودين والعرض لا بد أن يكون موجوداً .

(١) قوله لا يقوم عرضا آخر لعل المراد بتقويم الشيء عرضا ان يحمله متجزيا بتبعيته فتقوم العرض بالشيء ان يكون متجزيا في حيزه تابعه في ذلك .  
 (٢) قوله فان لم يتوقف على اى رجحان فله لا يقال ان هذا التفسير يوجب الاضرار من غير تقدم ما يعود اليه الضمير يعود الى فعل القبيح الذى سبق ذكره  
 لكن بتقدير المضاف لان نسبة التوقف على المرجح الى الشيء انما هو باعتبار رجحانه .  
 (٣) قوله كان اتفاقيا فيه نظر لان المراد بالمرجح المرجح التام على ما يأتي وعدم التوقف على المرجح التام لا يوجب عدم التوقف على الارادة فليكن متوقف على الارادة على انما مرجح غير تام فيكون للامر الآخر مدخل في الترجيح والصادر عن الارادة لا يكون اتفاقيا .

(٤) قوله لا نأفرضا مرجحا تاما وقيل كون الشيء مرجحا تاما وهو ان لا يخرج بشئ ماله مدخل في الترجيح لا يوجب كونه علة تامة لجواز ان يكون بعض ماله مدخل في الوجود خارجا عن المرجح التام بان يكون نسبة هذا البعض الى كل من الفعل والترك سواء كوجود الفاعل مثلا فليكن البعض المذكور منتفيا عند وجود المرجح التام فلا يجب وجود الفعل عند وجود المرجح التام لا لعدم علة التامة في بعض اوقات وجود المرجح التام .  
 (٥) قوله ولتلا يترجح الرجوح لا يقال لم لا يجوز ان يكون الرجوح باعتبار المرجح التام من طرف تقيضه راجحا باعتبار المرجح التام من طرف عينه على ان يكون يعارض بين المرجحين التامين لانا نقول عدم المرجح من جانب تقيض الشيء هو جزء من المرجح التام من جانب عينه فعند وجود المرجح من احد الجانبين لا يتصور المرجح التام من جانب الآخر .  
 (٦) قوله لتلا يتسلسل يعني اذا فرضنا ان المرجح اختياري لا يتصور الخصم ان يقول ان وجود المرجح فليكن غير متوقف على مرجح ليكون اتفاقيا لان هذا اعتراض بلا نحن بصدده من اثبات احد الامرين من الكون اتفاقيا واضطراريا فيضطر الخصم الى ان يقول بالتوقف على المرجح فتسلسل .

لا يقوم عرضا آخر بل لابد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لابد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عني به معنى آخر فلا بد من بيانه لئلا يتكلم عليه واما الثاني فقوله ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارى وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولتلا يترجح الرجوح ولا يكون المرجح باختياره لتلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطرارى والاتفاقى لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو اما ان يكون متمكنا من تركه اولا فان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطرارى لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان نقول في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهى الى الاضطرارى وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اى جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فلولم يجب الفعل مع هذه الجملة

(٧) قوله والاضطرارى اه فلتعرض الاتفاق والاضطرارى في شئ من مراتب السلسلة وانما اللازم عدم وصف شئ من المرجحات التسلسل بالحسن والقبح ولا يلزم من ذلك الاتفاق والاضطرارى في الفعل يلزم عدم وصفه بهما وانما الكلام في نفس الفعل دون المرجحات .  
 (٨) قوله لان التمكن من اه لعله جواب سؤال وهو ان الاضطرارى انما يلزم اذا لم يكن التمكن من احد الطرفين وعدم التمكن من الآخر باختياره فليكن ذلك بالاختيار لتلا يلزم الاضطرارى فاجاب بذلك وايضا اذا فرض ان عدم التمكن من الترك باختياره يكون التمكن من الترك وهو خلاف الفرض وهو ان لم يكن متمكنا من الترك فان معناها ليس له تمكن من الترك .  
 (٩) قوله فاما ان يتسلسل اه قيل نختار الشق الثاني وكون الاختيار في شئ من مراتب التسلسل اضطراريا لا يوجب كون الفعل اضطراريا وقد فرض فيه الاختيار فلا يثبت الجزء وهو ان

وبالجملة عدمية صورة الفنى موقوفة على كون مادخل عليه حرف الفنى وجوديا بدليل ان اللامعوم وجودى فلوا ثبت وجودية مادخل عليه حرف الفنى بعدمية صورة الفنى لزم الدور \* الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودى بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له \* الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعى ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتبارى لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلى وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلى جار ههنا بعينه \* واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم للصور عنده بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطرارى وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطرارى والاحتجاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل صدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوى الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقى والاتفاقى والاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لاجهة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المصنف رحمه الله وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال

توضيح ٤١

(١٠) قوله وايضا يكون رجحانا اه لا يقال ان المفروض عدم التوقف على مرجح تام فيجوز ان يكون هناك مرجح ناقص فلا يلزم ان يكون الرجحان بلا مرجح لانا نقول هذا المرجح الناقص اما ان يوجد به الرجحان فيكون تاما او جزء آخر من المرجح التام فيكون هنا مرجح تام هف واما ان لا يوجد به الرجحان فيلزم وجود الممكن بدون العلة المؤثرة في وجوده .  
 (١١) قوله اى جملة ما يتوقف اه والاضطرارى ان يقال اى جملة ما يتوقف عليه الرجحان فهذا غير جملة ما يتوقف عليه الفعل لان بعض ما يتوقف عليه الفعل يكون نسبة اليه والى الترك سواء فيكون خارجا عن جملة ما يتوقف عليه الرجحان اوداخلا في جملة ما يتوقف عليه الفعل .

١ قصود الفعل من هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح  
ولانه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد  
امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان  
المرجح لا يكون باختياره والانقلكم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدى الى التسلسل  
او الى الاضطرارى والتسلسل باطل فنبت انه اضطرارى والاضطرارى لا يوصف بالمحسن  
والقيح اتفاقا \* واعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذى  
لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شىء وقد خفى على كلا  
الفرقتين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك مأسخ لخطرى وهذا مبنى على اربع مقدمات .

على كون الفعل اضطرارى اذ لا معنى للاختيارى الا ما يمكن فيه من الفعل والتحرك وان  
قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف  
على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلانسلم لزوم الرجحان من غير  
مرجح فان نفى الخاص لا يوجب نفى العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح  
كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقى من وجود العلة اعنى جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع  
بدون علة \* ولما كان ههنا مظنة ان يقال لانسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن  
اختياريا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او بنفس اختياره اشار الى الجواب  
بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهى الى مرجح لا يكون باختياره قطعاً للتسلسل  
المحال لان الاختيار صفة متعقبة لامر اعتبارى حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون  
اختيار الاختيار عين الاختيار \* واعترض على هذا الدليل بوجهه الاول اننا نجد تفرقة ضرورية  
بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتى الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم  
استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسع ويكون باطلا \* الثانى انه يجرى في فعل البارى  
فيجب ان يكون مختارا وهو باطل \* الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان  
التكليف بغير اليقار وان كان جائزا لكنه غير واقع \* الرابع اننا نختار انه يحتاج الى مرجح  
وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختيارى الا ما  
يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيارى استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب  
احدهما بحسب الارادة لا ينافى ذلك فالمرجح هو الارادة التى يجب الفعل عند تحققها ويمتنع  
عند عدمها \* وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها \* وعن الثانى  
بان مرجح فاعليته قد تم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحادث  
دون الامكان \* وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كان في الشرع وعندكم لولا  
استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا \* وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب  
الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فتبجح التكليف عندكم كما اذا كان موجود  
الفعل هو الله فلهدا قال المصنف رحمه الله انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتقد به وانه  
قد خفى منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعنى الذين يعتقدونه يقينيا والذين  
لا يعتقدونه يقينيا والمصنف اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب  
وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء  
من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا  
ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبني تحقيق ذلك على اربع مقدمات .

١ قوله قصود الفعل اذ لا معنى للاختيارى الا ما يمكن فيه من الفعل والتحرك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلانسلم لزوم الرجحان من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقى من وجود العلة اعنى جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علة \* ولما كان ههنا مظنة ان يقال لانسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او بنفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهى الى مرجح لا يكون باختياره قطعاً للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متعقبة لامر اعتبارى حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار \* واعترض على هذا الدليل بوجهه الاول اننا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتى الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسع ويكون باطلا \* الثانى انه يجرى في فعل البارى فيجب ان يكون مختارا وهو باطل \* الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير اليقار وان كان جائزا لكنه غير واقع \* الرابع اننا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختيارى الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيارى استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافى ذلك فالمرجح هو الارادة التى يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها \* وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها \* وعن الثانى بان مرجح فاعليته قد تم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحادث دون الامكان \* وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كان في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا \* وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فتبجح التكليف عندكم كما اذا كان موجود الفعل هو الله فلهدا قال المصنف رحمه الله انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتقد به وانه قد خفى منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعنى الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبني تحقيق ذلك على اربع مقدمات .

٢ قوله يكون رجحانا من غير مرجح لان الصدور في وقته يساويه عدم الصدور وكذا عدم الصدور في وقته يساويه وذلك لان الصدور لو كان له مرجح في وقته غير الجملة المفروضة فى ليست جملة ما يترجح به الفعل هف وعدم الصدور لو كان مرجح في وقته فعدم ذلك المرجح له دخل في ترجيح الصدور فى ايضا ليست جملة ما يترجح به الفعل هف .

٣ قوله وهو اشد امتناعا لان رجحان احد المتساويين انما يكون باطلا لكونه رجحانا بلا مرجح ورجحان المرجوح مشتمل على رجحان بلا مرجح مع الزيادة وهى بطلان المرجح المفروض الوجود .

٤ قوله ما سنعاه في تاج المصادر سنجى رأى اى عرض وفي الصراح سئوح از جبر آمدن صيد ويمكن الحمل على المتين وعلى الثانى يكون استعارة بالكناية على تشبيه الامور الحاصلة في الخيال بالصيد الآتى من يسار الرابى فكما ان الصيد ليس ملكا يعطاد بمشقة فكذلك هذه الامور ليست متفرقة في الخواطر بمشقة وانسبة الى اليسار لان القلب في ذلك الجانب وهو محل القوة العقلية .

(١) قوله المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فيمر بالفارسية بكردار وبكرد وقد يراد به ايضاً ذلك المعنى فيسمى مصدراً مبنياً للفاعل ويمر بالفارسية بكردن وقد يراد به وقوع ذلك المعنى على شئ\* ويسمى مبنياً للمفعول ويمر بالفارسية بكرده شدن ومثل ذلك جميع المصادر في الافعال المتعدية كالضرب والقيل وفي الافعال اللازمة لا يتسرر المعنى الثالث كالذهاب والما لفظ الفعل بكسر الفاء ليس مصدراً بل هو اسم لا يراد به الا المعنى الحاصل بالمصدر لكن لا يمتنع بما يدل عليه لفظ الفعل بالفتح بل يعم جميع المعاني الحاصلة بالمصادر وقد يطلق على المصادر كما يقال هذا الفعل مبنى للفاعل اراد به ايضاً الحدث او حاصل بالمصدر اراد به نفس الحدث ويكون الاشارة الى الذهاب او الضرب مثلا وقد يطلق على المشتقات فقوله الفعل يراد به ما يحتمل فتح الفاء وكسر هاء فعلي الاول يراد لفظ الفعل وعلى الثاني يراد المصدر.

(٢) قوله في اي جزء\* اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايضاً ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الأمور الواقعة في الخارج وهو محال لأنه يلزم انه اذا وقع الفاعل شيئاً واحداً فقد وجد أموراً غير متناهية وهذا بديهى الاستحالة على ان كون الايقاع امراً غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج.

جميع ما بعد المبدأ على الثاني جميع ما قبل المنتهى وعلى الثالث جميع المبدأ والمنتهى وما بينهما.

(٣) قوله والمعنى الثاني ان المعنى الاول من مقولة الفعل والمعنى الثاني في الحركة من مقولة الاين والتي قالها امران كلامهما موجود.

(٤) قوله ثم ايضاً ذلك الايقاع ام فيه نظر لان فرض وقوع الايقاع المضاف الى الحالة المذكورة لا يستلزم وقوع الايقاع المضاف الى الايقاع.

(٥) قوله فيلزم التسلسل فاجيب بأنه فيمكن ايقاع الايقاع نفسه كما ذكر في المواضع ان وجود الوجود نفسه وكذلك قدم القدم وحدوث الحدوث وكذلك امثاله من وجوب الوجوب وامكان الامكان.

(٦) قوله في طرف المبدأ اى في جانب العلة فان الايقاع الاول معلول لايقاع الايقاع وهام جراً وانما قال ذلك لئلا يثبت انه اشد بطلاناً لانهم ذكروا البطلان التسلسل خمسة وجوه الكل جار في التسلسل في جانب العلة واما التسلسل في جانب المعلوم فلا يجرى فيه الوجه الاول والخامس على ما ذكر في المواضع.

(٧) قوله في الأمور الواثمة اى الاشارة الى ان شرط جريان برهان التطبيق عند التكليم وهو ان يضبط الوجود الخارجى جميع اجزاء السلسلة بان يكون الكل موجوداً وان كان الوجود على التعاقب موجوداً ههنا واما الشرط عند الحكماء وهو ضبط وجود الاجزاء واجتماعها في الوجود في زمان من غير تعاقب وان يكون بين الاجزاء ترتيب اى علته ومعلواته وهى الترتيب الطبعى او تقدم وتأخر بحسب المكان وهو الترتيب الوضعى فلا يثبت ههنا فاقناع الايقاع لا يلزم ان يوجد مع الايقاع الاول.

(٨) قوله ولانه يلزم ان هذا مبنى على ان ايقاع

الايضاً موجود وهو غير لازم كما مر وايضاً بعد فرض وجود ايقاع الايقاع لا يلزم ان يكون هذا الوجود بايجاد الفاعل فليكن بايجاد الله امانى زمان الفعل او قبل زمانه.

(٩) قوله على مذهب الاشعري يعنى ان منع مقدماته دليل الاشعري اذا كان مبنياً في وجود الايقاع يصح ذلك بطريق الازام وان لم يكن عندنا دليل على ذلك النقي فاذا كان انما هاديل عليه في الطريق الاولى.

المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اراد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اى جزء يفرض من اجزاء المسافة فهى المعنى الثاني وان اراد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايضاً ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الأمور الواقعة في الخارج وهو محال لأنه يلزم انه اذا وقع الفاعل شيئاً واحداً فقد وجد أموراً غير متناهية وهذا بديهى الاستحالة على ان كون الايقاع امراً غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج.

قوله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هى القيام او تسخن فحصل له صفة هى الحرارة او تحرك فحصل له حالة هى الحركة فللفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدرى ويسمى تأثيراً كحدث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك لا ايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكاً وايقاع القيام او المعوق في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفاً كالقيام وكيفية الحرارة وغير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاى حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل الاصطلاحى وهو امر اعتبارى لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة \* الاول انه لو كان موجوداً لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ اى العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لافى امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم الملزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلوم فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس يتم على ما عرف في علم الكلام \* الثاني انه لا يلزم عند ايجاد الفاعل شيئاً ان يوجد امور متحققة غير متناهية هى الايقاعات المترتبة وبديهى العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فله اما لو وجد شيئاً بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالبارى فلا يلزم ذلك اذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكويناً لم يلزم التسلسل ايضا \* الثالث وهو الزامى ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتمام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة لوجود الشئ بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدرى من غير شئ يقع به.

(٨) قوله ولانه يلزم ان هذا مبنى على ان ايقاع الايضاً موجود وهو غير لازم كما مر وايضاً بعد فرض وجود ايقاع الايقاع لا يلزم ان يكون هذا الوجود بايجاد الفاعل فليكن بايجاد الله امانى زمان الفعل او قبل زمانه.

(٩) قوله على مذهب الاشعري يعنى ان منع مقدماته دليل الاشعري اذا كان مبنياً في وجود الايقاع يصح ذلك بطريق الازام وان لم يكن عندنا دليل على ذلك النقي فاذا كان انما هاديل عليه في الطريق الاولى.

(١) قوله المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد له الجمل  
خير بتأويل هذا القول والا فالخير اذا كان جملة  
فلا بد من العائد فالقائد مبنى على ان كل ممكن في تأويل  
ما يمكن فيكون المبتدأ متضمنا لمعنى الشرط.  
(٢) قوله والايكون واجبا اي بعد ما فرض  
الوجود وان لم يتوقف وجوده على ما يلزم ان يكون  
واجبا فلا يرد انه لم يجوز ان يكون ممتنعا .  
(٣) قوله والا اممكن قبل المراد بالامتناع هو  
الامتناع للغير اذ لا يتصور الامتناع لذات في ما  
فرض ممكنا لذاته فحينئذ لا يقابله الامكان لان كل  
ممتنع للغير فهو ممكن لذاته لان الممتنع لذات او  
الواجب لذات لا يتصور فيه الامتناع للغير  
والاي يلزم اجتماع التضمن اذ الممتنع لذاته ما لا يتوقف  
عدمه على الغير والممتنع للغير ما يتوقف عدمه على  
الغير وايضا الممتنع ما ليس له وجود والواجب ما له  
وجود والجواب ان المراد بالامتناع الذاتي لان  
الامتناع هناك ليس مضافا الى ذات الممكن بل الى  
اجتماع وجوده مع انتفاء بعض ما يتوقف عليه  
وهذا الاجتماع ممتنع لذاته لانه مستلزم لاجتماع  
التضمن وهو كون التقيض المذكور ما يتوقف عليه  
الوجود وكونه ما لا يتوقف عليه الوجود فحينئذ  
يصح ان يقابله الامكان .  
(٤) قوله وكل ممكن اما الواو للحال من قبل كنت  
نبيا وادم بين الماء والطين وفي المعنى دليل على  
بطلان اللازم كانه قيل ولكن وجوده فحينئذ  
لان كل ممكن والمعنى ان فرض وقوع الماء بنفسه  
بدون ملاحظة امر آخر مع وقوعه لا بد ان لا  
يلزم منه فحينئذ وان كان فرض وقوعه مع ملاحظة  
امر آخر مستلزما للحال فذلك لا يناقض الامكان مثلا  
وجود زيد وهو ممكن اذا لوحظ بدون امر آخر  
لا يلزم منه محال اصلا واما اذا لوحظ مع انتفاء  
من لوازمه فلا شك انه يلزم منه محال وهو اجتماع  
التفويض من لزوم ذلك الشيء وعدم لزومه .  
(د) قوله ففي حال العدم اه يعنى ان العدم امر  
يلزم من فرض وقوعه محال فلا يكون ممكنا  
يلزم وجوب الوجود .  
(٦) قوله لم يكن المفروض جملة والاصل له  
يكن المفروض جملة فجملة فالاول مفعول ثان للفرض  
والثاني خبر كان والحذف لظهور المراد .  
(٧) قوله رجحان من غير مرجح وايضا العدم  
اخرى مع الجملة ترجيح الرجوح وهو اشتراط امتناعه .  
(٧) قوله وهو محال لان الرجحان وصف  
محتاج الى الوصف فيكون محتاجا الى وجوده  
وهو الرجحان فاذا لم يكن من المرجح الخارج عن  
التساويين فلا بد ان يكون من احداهما انتفاء  
ذلك الرجحان لا يكون متساويين صف .  
(٩) قوله لانه ان امكانه فيه اطلاق والايجاز  
ان يقال لان الرجحان ممكن فاذا لم يكن وجوده  
من موجوده وهو الرجحان يلزم وجود الممكن بلا وجوده .

المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد له الجمل  
ثم ان ام يوجب جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا اممكن وجوده وكل ممكن لا يلزم  
من فرض وقوعه محال وهذا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف  
عليه والمفروض خلافه وان وجدت تلك الجملة يجب وجوده عندها والامكان عدمه ففي حال  
العدم ان توقف على شئ آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شئ آخر  
فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لان سلم انه محال  
بل المحال الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجد شئ آخر محال ولم  
يلزم هذا المعنى \* قلت قد لم هذا المعنى لانه ان امكان عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا  
يلزم من فرض عدمه محال

قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه  
عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع  
وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة  
مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم  
ملاحظة مفهوم الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا يناقض الضرورة والضروري  
قد ينسب عليه بصورة الاستدلال فلينظر في هذا قال والا اي وان لم يتوقف على موجد لكان واجبا  
اذ لا نعنى بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن  
محيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها جميع اجزائها وشرائطها وهو  
المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن \* فحاصله من ههنا ان احدهما قولنا كلما عدت  
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف  
عليه وجود الممكن وجب وجوده \* اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون  
اذ عدت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن  
على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل  
اما الملازمة فلان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم  
تعيينا لمعنى الملزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود  
الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقفا عليه  
هذا محال وبين الملزوم ظاهر \* فاما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون  
اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكان عدمه بالامكان العام  
وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه  
محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي  
تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شئ آخر او لا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان  
لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة ابغائ شئ آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح  
وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالتين من  
غير زيادة او نقصان ترجيح الوجود او العدم وكلا الامرين اعنى الرجحان بلا مرجح وعدم  
كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده  
واجب وهو المطلوب \* فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجد  
شئ آخر اي مغاير لذات الممكن فلانما لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق

لكنه يلزم لانه لاشك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الزمان الذي وجدان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الابدان من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاها يمتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجد .

جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجبة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع عاقبة الموجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استعالة ذلك بل هو اول المسئلة \* فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الابدان غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن من جملة الابدان وقد كان مفتقيا حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف رحمه الله زيادة لاحاجة اليه اذ يكفي ان يقال قد يلزم هذا المعنى لانه لاشك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء الى الآخر \* فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم والا يمكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبما كانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبما كان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا يخفى في تناقضهما وهذا معنى ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية \* فان قيل المعلول النوعي قد يتعد علة كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعاول قلنا اذا اعتبرت المعاول نوعيا فعلة احد الامور وانتمناؤه انما يكون بانقضاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف رحمه الله مبنى على ان الابدان امر يتوقف عليه وجود الممكن والمحق انما اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصا صابلا محص وتربيعا بلا مرجح لان نسبتته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري \* فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اوليته من غير ان ينتهي الى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اوليته لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقعه ان كان لا بسبب ازم رجحان المرجوح وان كان بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انهما مع كونها اولية مشهورة لم يمتنع فوجبا الاقوم من التكمالين ذهبوا الى ان التامع المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصفة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون بوجود الشيء واجب على تقرير ايجاد الله اياه بارادته واختياره اى وقت اراد الله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء على بيان اختياره ان كان قد يما يلزم قدم المعاول لامتناع التخلف وان كان حادثا فنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول .

(١) قوله لكنه يلزم قد يستدل بان عدم الممكن ليس ناشيا عن ذاته والا لكان ممتمنا فاذا فرض العدم لا بد ان يوجد له مقتضى فيلغى عدم ذلك المقتضى الذي هو جزء مما يتوقف عليه الوجود فلم يكن المفروض جملة لا تقا \* بعض اجزاء ما يتوقف عليه الوجود هف .  
 (٢) قوله لم يوجد شيء اى ليست الجملة المفروضة مؤثرة في الوجود في الزمان العدم .  
 (٣) قوله بايجاد شيء آخر سواء كان الجملة جزءا من ذلك الشيء او خارجا عنه .  
 (٤) قوله يكون الابدان اى ايجاد ذلك الشيء الآخر بل يكون نفس ذلك الشيء ايضا مما يتوقف عليه الوجود ولعل المدول عن الطريق الاطر وهو ان يقول ذلك من جملة امالي ما اختاره لانه انتم فائدة فكما كان اثر شيء مما يتوقف عليه وجود الممكن يكون نفس ذلك الشيء منه من غير كس .  
 (٥) قوله لزم ما سلمتم استحالته لانه لا يقال فلينكن الوجود بايجاد الجملة المفروضة لانا نقول قد مر انها في زمان العدم لم يكن مؤثرة في الوجود فلو كان في زمان الوجود مؤثرة فيه لا بد ان يكون هناك شيء يتوقف علة تأثير العدم في زمان العدم وقد وجد في زمان الوجود فهذا الشيء من جملة ما يتوقف عليه الوجود فلم يكن المفروض جملة هف .  
 (٦) قوله بين اهل السنة اذ فيه اشعار بان سائر المتكلمين قد خالفوا فيها وليس بخلاف في اقتضاه الممكن الى غيره ولا في امتناعه عند عدم هذا الغير وانما الخلاف في وجوبه عند وجود ذلك الغير في التلويح ان قوما من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار يصدر عنه الفعل على سبيل الصفة دون الوجوب فنقول لو ارادوا بذلك بقى الايجاب بالذات بمعنى انه ليس لازما لذات الواجب واحد من طرفي الفعل والترك بل له ان يختار ايهما شاء وذلك امر متفق عليه بين جميع المتكلمين الا المعتزلة حيث قالوا بان الاصلح للعباد على الله تعالى واجب كذا في شرح المقاصد و اشار العلامة الى غير ذلك في شرحه للعقائد ولو ارادوا انه لا يجب وجود الشيء بدتعلق قدرة الله تعالى وايجاد اياه وتحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود فهذا مكابرة محضة .  
 (٧) قوله لا يلزم منه اى لا يلزم منه كون الله تعالى موجبا بالذات وقع الاصطلاح على انهم يسمون الفاعل بطريق الايجاب من غير اختياره موجبا بالذات لان الفعل لما لم يسند عندهم الى القدرة والاختيار كان مستندا الى الذات .

واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن مخفوف بوجودين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السابق الزماني فمحال لانه يلزم وجود الشيء محال عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه فكذلك لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الامقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام \*

قوله واعلم اه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن مخفوف بوجودين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم مادام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم \* واعترض عليه المصنف بانه ان اريدى بسبق الوجوب على الوجود السابق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السابق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى ان يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا \* واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذ وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرايطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متأخرا عنها وكوته جزءا منها يقتضى تقدمه علمها هذا محال والماصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثرا للشيء وجزأ منه وقد ثبت الاول فينتفى الثاني \* والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لسكونهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو تارك الوجود حتى كانه هو قلم يجعله من اجزاء العلة التامة فان اثبتهم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلة الناقصة فهو ممنوع فان من العلة الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتأخر عن العلة لا محالة .

(١) قوله مخفوف بوجودين اه في تاج المصادر البيهقي الخف كرد بر كردر گرفتن بمعنى المفعول الثاني بالياء في شرح المواضع ان الممكن ما لم يجب وجوده عن علته بحيث يستحيل شمله عنه الم يوجد وهو وجوبه السابق ثم اذا وجد فيشترط الوجود واتخذ معه يتنوع عدمه وانه وجوبه الاحق فله وجوبان محيطان بوجوده ولما كان تلازم بين وجوب الوجود وامتناع العدم فكما انه مخفوف بوجودين فهو مخفوف بامتناعين .

(٢) قوله لانه ان اريد السابق الزماني اه قد يجب عن ذلك بان من قال بالسبق الزماني لا يستحيل عنده ان يكون وجود الممكن في حال العدم اى انقطاعه ومن قال بالسبق الذاتي ليس الوجوب عنده معلولا للعلة التامة لوجود الممكن بل هو معلول لما سوى الوجوب منها على انها مجموع الوجوب وعلته التامة وقد يجب بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجوب ليس سابقا على الوجود وليس المراد بقوامه مخفوف بوجودين سابق ولاحق سبق الوجوب على الوجود بل المراد سبق الوجود الاول على الوجود الثاني هذا حق لان الوجوب الاول ثابت بملاحظة العلة مع قطع النظر عن الوجود واما الوجوب الثاني فانما يكون ثابتا بملاحظة الوجود فالثاني عن الوجود واما الاول فغير متأخر ثم المصنف انما تعرض لا يبطال ذلك بمجرد التحقيق فانه مما يناسب المقام والا فلا توقف للمقصود على ذلك .

ثم العقل قد يعتبر احد المتضايين مؤخرًا من حيث انه يحتاج الى الآخر في التعقل ومقدمًا من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحوادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم ان اوجبه في وقت معين ثم دونه

قوله ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الرجوب على الوجود وذلك انهما معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واطاء العالم العلولين لطول الشمس فللعقل ان يعتبرهما معانظرا الى ترتيبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احداهما متأخرا عن الآخر من حيث انه يحتاج الى الآخر ومقدم ما عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمر ومؤخرة عنها ومقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الرجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الرجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الرجوب وهو نفس الرجوب فلا يكونان معلولى علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا الاخفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضى السبق كما بين وجود النهار واطاء العالم وان الرجوب والوجود على تقدير كونهما معلولى علة واحدة لا يجب ان يكونا مضافين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بل لازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس به وجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والافان استقل بالكائنية فهو وجود والافعال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة به وجود \* وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملة ما كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شئ اياه لانه لم يكن قبل الوقت ايجادا وبعده لم يتحقق شئ آخر يتوقف عليه الوجود فلا الوجود بلا ايجاد وبهذا يفصح ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شأنها ترجيح ماشاء متى شاء والاخصر ان يقال لو كان المجهوع قديما لزم قدم زيد الحادث لمامر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفى ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس به وجود ولا معدوم لكان امام موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات \* والاقسام باطل باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة التسلسل في طرفي المبدأ فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شئ من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بسواام علته التامة وان كان شئ منها معدوما فعنده يكون بعدم شئ من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شئ من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهدت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاء غاية ما

(١) قوله ثم العقل اعل غرض المصنف الاشارة الى الجواب بان مرادهم سبق مامو بحسب اعتبار العقل كما هو في تقدم احد المتضائفين لان هو بحسب نفس الامر وليس المراد ان الرجوب والوجود متضائفان لا يتعقل احدهما الا بالاضافة الى الآخر لان تعقل الوجود لا يتصور بدون تعقل الرجوب وايضا لا بد في التضائف من التقابل ولا مقابلة بين الرجوب والوجود حيث يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة (٢) قوله وايضا مقارنا اي قد يعتبر العقل احد الامر من مقارنا بالآخر مع اتحادهما في الحقيقة كما لفظي والتقدير فان الحيوان عين الانسان وهو عين زيد في الحقيقة لان الاجناس والانواع انما يوجد بوجود الحخصص وكالوجود والوجود في الواجب والممكن عند الاشعري وفي الواجب عند الحكماء وكلم الله تعالى او قدرته مع ذاته عز وجل عند المعتزلة فالقارن في اعتبار العقل وفي الحقيقة لا تغاير فلا مقارنة (٣) قوله المقدمة الثالثة لما ثبت ان هذه المقدمة مبنية على المقدمة الثانية لان اثبات دخول الحال في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث مبنى على ثبوت هذه الجملة وهو بالمقدمة الثانية .

(٤) قوله وجود الحادث ولم يقل وجود الممكن لان الممكن قد يكون قديما كصفات الواجب تعالى فحينئذ لا يلزم ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجوده الحال لعدم جريان بعض مقدمات الدليل عليه كقوله فيلزم اما قدم الحادث .

(٥) قوله كالامور الاضافية وهي ما يكون مفهوماتها مقولة بالقياس الى الغير ويتناول الاقسام السبعة من العرض على رأي الحكماء وهي اين ومتى والوضع والملك والاضافة والفعل والانتقال فالعرض عند القائل بالحال على ما يقتضيه كلام المصنف رحمه الله تعالى وانما هو مقولة الكم والكيف من مقولات التسع دون الباقي لانه حال والحال ليس بعرض لانه موجود والحال ليس بموجود ومثال الحال على ما ذكره العالية والقادرية قالوا هي غير العلم والقدرة والجوهية والبياضية والسوادية .



يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لاني وقت معين  
فصوته في وقت معين رجعا من غير مرجح فيكون بعضها مائة فحينئذ ان لم يدخل  
في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي امام موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب

(١) قوله يتوقف على حصوله بالرفع على انه  
صفة ثابته للوقت وجزء الشرط قوله فلا يكون  
اه واما الجزم على انه جزء للشرط فهو باطل لمنع  
في الملازمة فان الايجاب في وقت معين انما يوجب  
التوقف اذا لم يجز الايجاب في غير هذا الوقت  
وذلك غير لازم .

في الباب انه لا يدل على وجود \* واما الثاني فلان المعلوم المعض لا يصلح علة لوجود  
الممكن وهنا يدهى ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه  
بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معومات محضة \* واما الثالث فلان علة الحادث  
لو كانت موجودات مع معومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود  
الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعومات ايضا واللازم باطل لان هذه  
القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد  
من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرو فاما ان يتوقف  
على عدمه السابق او على عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي  
ازلي فيلزم قديم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعومات  
\* فان قيل هب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قديم مجموع العلة  
حتى يلزم قديم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب  
والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي تتوقف عليها وجود زيد قديمة فان كان  
العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كان العلة بجميع اجزائها قديمة \* فان  
قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه  
لزم قديمه بالضرورة على تقدير تركيب العلة من الموجودات والمعومات التي عدمها ازلي  
ضرورة استناده الى القديم \* واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق  
اعنى عدم الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما  
يتوقف عليه وجود عمرو او بقاءه اذ لوجود علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم  
المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علة القائمة فتلك الجزئية التي يحدث عدم  
عمرو بزواله اما ان يكون موجودا مضافا لغيره بان يصير معوما واما ان لا يكون موجودا  
مضافا بل معوما مضافا لمركبا من الموجود والمعوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه  
حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعوم او بزوال كلا الجزئين اعنى الموجود  
والمعوم وزوال المعوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلنا عبر عن هذا الشق بقوله واما  
ان يكون لزوال العدم متغلا في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون  
موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم متغلا في زوال ذلك الجزء الذي يتعدم  
عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدم ذلك الجزء لا يمكن الا  
بزوال جزء من علة وجوده او بقاءه وينقل الكلام الى ذلك الجزء بانه امام معوم صار موجودا  
وسبق الى الكلام عليه واما موجود صار معوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه  
وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المعال محال فيلزم  
استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود \* واما الثاني وهو ان  
يكون لزوال العدم متغلا في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجوده ولفرضه وجود بكر فيكون وجود  
زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم  
عمرو الموقوف على زوال جزء علقته الموقوف على وجود بكر هني لاننا فرضناه مجموع الموجودات  
التي تتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان  
ان يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لاننا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات  
التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون  
زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معوما متحققا ضرورة زوال المعوم بزوال عدمه فيلزم  
تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود

(٢) قوله وهي مستندة الى الواجب فان قلنا ان  
الواجب من جملة الموجودات التي يتوقف عليها  
وجود الحادث فاذا كان هذه الجملة مستندة الى  
الواجب يلزم استناد الواجب الى نفسه فاننا لاستحالة  
في استناد الواجب الى نفسه بمعنى عدم استناده الى  
غيره فان قيل الاستناد في غير الواجب باق على  
الحقيقة وفي الواجب يراد به عدم الاستناد الى الغير  
فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا المراد بالاستناد  
الى الواجب انتهاء السلسلة اليه وهذا معنى واحد  
يتضمن اسرين افتقار غير الواجب اليه وعدم افتقار  
الواجب الى الغير .

(١) قوله فيلزم اما تقدم الحادث قالوا لان كل واحد من هذه الموجودات اما مستمر الوجود في الازل او شئ منها منتف في شئ من الازمنة فعلى الاول يلزم قدم الحادث ضرور قدوام المعلول بدوام علته التامة وعلى الثاني يلزم انتفاء الواجب لان انتفاء شئ منها انما هو بانتفاء علته وهلم جرا الى ان ينتهي سلسلة العمل وهو الواجب ولا يخفى ان التردد في ترجيح اذ لا يتصور استمرار كل واحد منها بعد فرض حدوث بعض منها وانه يلزم ان يكون جميع الاشياء قديمة اذ لو كان البعض حادثا فلا بد انتفاء الحادث في بعض من الزمان وقد كان له علة تامة موجودة مؤثرة في وجوده فلا بد من انتفائها اذ لا يتصور تخلف المعلول عن العلة التامة فنقل الكلام الى انتفاء العلة تمام جرا الى الواجب (٢) قوله وهي لا تصح اه قبل هذا يدعى وهو محل نظر.

(٣) قوله لان هذه القضية ثابتة قبل ثبوت هذه القضية لا يتناقض ان يكون بعض ما يتوقف عليه وجود زيد معدوما لكن تحقق الامور الموجودة يلزم مستلزما لذلك العدم فيعد تحققها لا يتوقف على شئ اصلا (٤) قوله اذ لو توقف هذا الدليل بعد تسليم مقدماته انما يبطل التوقف على العدم ولا يلزم منه بطلان التوقف على المعدوم اذ لا ينحصر المعدوم في العدم فان الوجود ايضا معدوم في الخارج والمعدومات غير الموجود والعدم لا تنافي.

(٥) قوله فيلزم قدم زيد الحادث قبل لو كان فرض قدم في بعض ما يتوقف عليه الوجود مستلزما مقدم الموقوف يلزم قدم جميع الممكنات اذ الشكل موقوف على الواجب القديم ويمكن ابطال التوقف على العدم السابق بما ذكرنا في قوله فيلزم اما قدم الحادث ام.

(٦) قوله لوجود عمرو وابقائه ان كان العدم بعد الوجود في الزمان الثاني حتى لو كان الوجود في الزمان الاول لقط ولم يكن في الزمان الثاني حتى يبقى البقاء راسخا بزوال جز العلة الموجبة الوجود لا العلة الموجبة للبقاء لا ينافي ثابته ههنا ولا يلزم ثبوت البقاء ههنا وان كان العدم بعد الوجود في الزمان الثالث او بعده حتى كان الوجود في الزمان الثاني ايضا وهو البقاء فهو جز من العلة الموجبة للبقاء.

(٧) قوله اما ان يكون اه اى يكون موجودا لادمخل فيه بعد شئ دائما في جميع المراتب الى الواجب.

فيلزم اما قسم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهي لا تصح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شئ اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الابد والجزء من العلة المرجبة لوجود عمرو او بقاءه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقاءه وهلم جرا الى الواجب

علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعومة هي لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بقاء على توقفه على عدم شئ فرضنا عدمه واما اذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شئ ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد لم يوجد زيد في القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شئ منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ينقل الكلام الى عدم ذلك الشئ بانه لا يكون الا بعدم شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشئ الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال هذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الالزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يجرى موقفا على عدم شئ وهذا لا يوجب عدم تركب علة التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان تتركب منهن ما يكون وجود جميع الموجودات الممتقر اليها مستلزما للعدم الذي له منخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة يوجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شئ من الاعدام التي جعلتها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعنى وجود جميع الموجودات الممتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ومنتفع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات الى آخره مما ادخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزما لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات الممتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شئ مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاسفاد الى الواجب وان لم تنافي الامكان بالذات لكن لاختفاء في انها تنافي الحوادث الزماني وهذا التقدير يدل على انه اذا وجد المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدومات فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار بوجود الحادث اى وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة ففي اى وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما سى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينقل الكلام الى

فلا يمكن عدم عمرو وحينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود  
 وأما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال ذلك العدم هو الوجود ونفرضه  
 وجود بكر فعدم عمرو ويتوقف على وجود بكر وقت فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم  
 توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد  
 هذا على واذ ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك  
 الموجودات ثم يمكننا الى الواجب فيثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شئ يجب  
 ذلك الممكن عند دخول ما ليس به موجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وعود الحادث

ذلك البعض الذي لم يوجد بان علمه لا بد ان يكون عند علم شئ من الموجودات التي  
 يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجب عن  
 هذا السؤال بان العلية يقتضى شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدره رجحانا  
 بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشبه مناسبة بالمرجح  
 من المختار فلا يفيض من الموجب الا المرجوب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان واذ  
 قد بطلت الاقسام الثلاثة يثبت انه لا بد على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة من  
 ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس به موجود ولا معدوم وهو المطلوب  
 فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها  
 ارزية وعدم كل سابق منها مع لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون  
 لها بداية والحركة امر غير قار النيات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شئ من الموجودات  
 التي يفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على امتناع تركيب  
 علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب  
 بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد ابن اى كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث ابن او وضع  
 آخر فالابن او الوضع الاول ممكن البقاء فلواستند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا  
 يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثر للموجب والنيات التي يمنع زوالها  
 كيف يوجد اثر يجب زواله فان قيل النيات يكون علما لمطلق الحركة وهو امر سرمدى  
 وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محتملة والالم يكن طبيعة  
 المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه  
 وحدث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد  
 غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امتناع البقاء  
 بل طبيعة الافراد والمطلق تكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وهما طبيعة كل فرد يقتضى  
 عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول  
 الموجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كما ذكره المصنف رحمه الله وهو لا يرفع ما  
 ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية  
 وتحقيق هذا المقام موضعه علوم آخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم  
 بان اليجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحقيقه سواء وجد اعتبار العقل اوله يوجد ولا امر محققا  
 موجودا والاحتياج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة  
 ويمتنع كون ايجاد اليجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا  
 هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون اليجاد امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج  
 اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المجهول انتفاء العمل كما في قولنا زيد اعنى فان الامر كذلك  
 سواء وجد اعتبار العقل اوله يوجد مع ان العنى امر عسمى فاذا قتل زيد عمرو وصدق  
 انه اوجد القتل ولم يصدق ان اليجاد معدوم به معنى انه لم يوجد القتل لسكته لا ينافي صدق  
 قولنا اليجاد معدوم به معنى انه ليس امرا متحققا في الخارج .

(١) قوله فلا يمكن عدم عمرو اي اذا امتنع  
 انعدام جزء من علة وجود عمرو او بقاءه لاقتضائه  
 الى انتفاء الواجب فلا يمكن عدم عمرو بعد الوجود  
 (٢) قوله واما ان يكونه وذلك بان يكون جزء  
 العلة في شئ من المراتب عدما محضا او مشتلا على  
 عدم فعلى التقديرين لزوال العدم مدخل في زواله  
 واقائل ان يقول تختار الشق الثالث وهو ان يكون  
 جزء العلة في بعض المراتب معدوما او مشتلا على  
 المعدوم فيكون زواله بزوال المعدوم وزوال  
 المعدوم ليس وجود الزوال العدم يلزم خلاف  
 المفروض وليس بعدم جزء من علة الوجود  
 او البقاء يلزم انتهاء انتفاء العلة الى انتفاء الواجب .  
 (٣) قوله هذا خلف في المذهب الخلف سخن بدو سوء  
 الكلام عنها لكونه خلاف المفروض وهو ان  
 جميع الموجودات التي لها مدخل في وجود زيد  
 موجود بدون وجود بكر خارج عن ذلك الجميع  
 فان وجود زيد اذا كان متوقفا على وجود بكر يلزم  
 عدم خروجه عن ذلك الجميع قيل هذا انما يلزم  
 اذا كان وجود بكر موجودا على ان الوجود نفس  
 الماهية الموجودة لكن المذهب الحق ان الوجود  
 ليس موجودا في الخارج وانه زائد على الماهية .  
 (٤) قوله فيثبت على تقديره قيل لا يخلص في  
 ذلك عن الفسدة لان ما ليس بموجود ولا معدوم  
 انما هو الحال وهو ماله تحقق باعتبار الغير كما  
 يتبين سلسلة الموجودات الى الواجب فكذلك سلسلة  
 الاحوال وسلسلة المركب من الاحوال في  
 الموجودات فهنا ايضا يلزم ما تقدم الحادث وانتفاء  
 الواجب .

فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التاويل صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجوا محضا الى آخره فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمر و امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج الاضافيات في الموجود

قوله فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان اننا نعني بالموجود والمعوم مالا يتصور معه الوساطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود اولا وهو المعوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتوه حالا جعلتموه واسطة بين الموجب والمعوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والافق المعوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركيب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجب عن معارضة الحصر بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي اوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عن له ادنى تمييز فكيف ينسب هذا الى المصنف رحمه الله تعالى وهو عالم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ العوجية والترصيح منشأ التعديل والتفخيخ بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعوم نقيض الموجود اى ما ليس بموجود ولا يخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة اولا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقيدة الفائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عمره وبزواله اما ان يكون موجوا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمر و امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علمته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علمه منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شأنه الايقاع اى وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شىء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعوم الذي هو اضافى زوال المعوم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الحذف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعاقي القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شىء كما اذا تعلق الإرادة بشىء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسباق الذهن اليه من قوله لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعوم في جملة ما يقتدر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المنع واعلم اني لو لم ازيد في شرح هذا السكتار على تقرير هذا الباب بل على توجيه هذا السؤال والجواب لكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحنفاق فما زادوا على انتعاب الفواظر الاحداق واني لو اقتديت بالمصنف في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام.

(١) قوله داخل في احد النقيضين يعني ان الاحتمال في الجملة المذكورة حيث لا يزيد على الثلثة ايضا وكل احتمال بطل باطله فلو كان الجملة احوالا محضة وهي موجودات يلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب لاستنادها الى الواجب ولو كان احوالا محضة وهي معدومات.

(٢) قوله قلت هذا التاويل صحيح اى بتسليم جميع المقدمات المذكورة لا بطل الشقوق الثلاثة اللازمة على تقدير دخول الحال في الجملة المذكورة لا بطل دخول الحال فيها ولكن لا يستقيم قوله وذلك الجزء اما ان يكون اه فيه ما فيه.

(٣) قوله لا نسلم ام هذا المنع مكابرة لان الاحوال اما تتفق في الحال فلا بد لها من علة يؤثر في تحققها فيستند الى الواجب بالوساطة لا بحالة فان قلت ان اللازم انما هو استناد التحقق الى الواجب والمصنف رحمه الله لم يمنع ذلك وانما منع استناد الوجود اليه قلنا ان قوله وهلم جرا يصح بمجرد استناد التحقق اليه من غير حاجة الى الاستناد باعتبار الوجوب فتع الاستناد باعتبار الوجوب لا يوجب عدم صحة قوله وهلم جرا الى الواجب فلا يصح قوله فلا يصح اه.

(٤) قوله فلا يصح علة للموجود وايضا اجراء زيد الموجودة ليست باحوال ولو كانت احوالا مع معدومات على ان الاحوال موجودات او كانت احوالا مع موجودات على انها معدومات فتلك باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وايضا اذا كانت احوالا وموجودات يلزم ان تقدم الحادث او انتفاء الواجب فنقول قولكم فلا يصح محل تردد كيف والحال متحقق وان كان متبعية الغير واما المعدوم فلا يتحقق له اصلا فالمنع اظهر وايضا قولكم هذه القضية ثابتة محل تردد اذ لو كانت الجملة موجودات مع الاحوال على انها معدومات لا يستقيم ان يقال كما وجد جميع الموجودات التي يقتدر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على حاله لانه لا يجري الدليل على ذلك وهو قوله اذ لو توقف على عدم عمره واما الحل ايسر عدم شىء.

(١) قوله لا نسلم حينئذ ان زواله ليس من المقدمات ان زوال كل معدوم لا يكون الوجود شيء\* لينفع المضم منفعة بل ان زوال العدم هو الوجود وهذا حق لا يجوز منه سواء كان الحال داخلا في المعدوم اولا يكون وايضا قوله زوال كل معدوم لا يكون الوجود شيء\* لا يجوز تسليمه سواء كان الحال موجودا او معدوما لان زوال الوجود زوال المعدوم اذ لا وجود للموجود وظاهره ليس بوجود شيء\* فتخصيص المنع بصورة دخول الحال في المعدوم غير سديد.

(٢) قوله فان الاضافات الوجودية وهى ما لا يكون مشتلا على عدم شيء\* كالفولان السبع واما عدم هذه الفولان كعدم الكون في الزمان او المكان وعدم ليس الثوب وعدم كون زيد بحيث يكون وجهه او ظهره او جنبه مقابلا بشيء\* من جهات عرو وعدم البنية وعدم الضرب وعدم الضرورية فلا شك انه امر اضافى عديم يكون زواله الوجودى اضافى الوجودى بقيد الاضافات بقيد الوجودية الاحتراز عن ذلك قيل لا وجه للاحتراز لان زوال العدم ايضا لا يكون وجود شيء\* لان الوجود عند تفسير الموجود بما يتناول الاحوال بمعنى تحقق الشيء باعتبار ذاته من غير اعتبار التبعية فيثبت لا وجود الاضافات اصلا فكيف يحكون زوال العدمى موجودا وجودى.

بل في المعدوم لانسام عينك ان زوال كل معدوم لا يكون الوجود شيء\* فان الاضافات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجوده شيء\* فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا مرجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الایجاب لانه يلزم حينئذ المجالات المذكورة من عدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغنائها عن الواجب اذا لاشك انها مفقورة الى الواجب

قوله فثبت اى لما ثبت الدليل المذكور سالها عن النقص ثبت توقف وجود الحوادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لاحالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الایجاب لانها ان كانت منفية في شيء\* من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء\* بطريق الایجاب يكون لازماله وعدم اللازم يستلزم عدم الملازم وان لم يكن منفية في شيء\* من الازمنة لزم عدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذى لا يتحقق في شيء\* من الازمنة\* فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الایجاب ولا يلزم من ذلك استغنائها عن الواجب بل لاشك انها مفقورة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا وبواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لاعلى سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه اذ قد اختلفت تلك الامور الى الواجب فصورها عنه امان يكون على سبيل الوجوب والاعلى سبيل الوجوب والوجوب امان ان يكون بطريق التسلسل بان يفترق كل ايقاع الى ايقاع قبله لالى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع عین الايقاع بالنات حتى لا يفترق الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لا ايقاع ايقاعه\* وهذان الطريقان وان امكن تمسيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالنات بل لا تغاير الا باعتبار لكن القول بصور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى الايقاع واللايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بل مرجح بمعنى وجود الممكن بل مرجح ولايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهى الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللا موجودة واللامعدومة اعنى الايقاع فالوجه بانها يجب كون وجودها رجحانها من غير مرجح بمعنى وجودها من غير مرجح ولايجاد والظاهر ان يقال انها يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحاله التى هى الحركة فان الاول لا يجب مع علمته التامة والثاني يجب.

(٣) قوله فثبت اى ما بعد ما ظهر ان الدليل المذكور لا يجزى لابطال دخول الحال في الجملة المذكورة وقد دل على بطلان عدم الدخول بثبت الدخول قطعا.

(٤) قوله بطريق الایجاب يحتمل الوجهين ان يكون الواجب فعلا موجبا ليس له اختيار الترك وان يكون علة مستترة يجب المعلول عند وجودها واللفظ متبادر في المعنى الاول لكن لانسام انه يستلزم عدم الحادث او انتفاء الواجب لجواز ان يكون الواجب فعلا موجبا بان له اختيار الترك ولكن يقع الترك بلا اختيار بان يكون للحوادث مدخل في الایجاد فينتج هذه الامور بانتفاء تلك الحوادث بدون اختيار من الواجب ولا يلزم انتفاء الواجب لانه ليس مستترة وانتفاء العلة الناقصة ليس من لوازم انتفاء المعلول فان قلت ان انتفاء الواجب عند انتفاء هذه الامور لازم قطعا ان انتفاءها معها بانتفاء جزء من علتها وهلم جرا الى الواجب قلنا فكما ان الاستناد بطريق الایجاب مستلزم لانتفاء الواجب بذلك الطريق فذلك الاستناد بطريق الاختيار مستلزم بذلك الطريق فيلزم عدم الاستناد بطريق الاختيار ايضا فيثبت يلزم عدم الاستناد الى الواجب اصلا فيتسلسل ههنا ايضا فاننا ان هذا الجواب اما يستقيم في جانب المصفرحه الله تعالى اذا كان قوله لا يستناد هذه الامور الى الواجب بالوسائط وقد انكسر ذلك بقوله فيما سبق فان فسر الموجود واما المعنى الثاني فستلزم لذلك فيقال ان هذه الامور امان ان يكون منفية في بعض الاوقات اولافعلى الاول يلزم انتفاء الواجب لان انتفاء المعلول يستلزم انتفاء العلة المستترة وعلى الثاني يلزم عدم الحادث.

(٥) قوله من قدم الحادث اما بيان على اطلاق لفظ التثنية على الجميع من قبل قوله تعالى فان كان له اخوة وقوله تعالى فقد صفت ولو كما او شيان اى يلزم

من قدم الحادث وانتفاء الواجب محالات كاجتماع النقصين وتعدد القداما وثبوت التسلسل او الدور في وجود الممكنات.

(٦) قوله ولا يلزم من عدم استناده اى عدم الاستناد بطريق الایجاب لا يستلزم عدم الاستناد رأسا فان انتفاء المقيد لا يوجب انتفاء المطاق لجواز ان يكون انتفاء المقيد باعتبار انتفاء المقيد فقط حتى يلزم انتفاء المطاق بدون القيد فالاحوال مستندة الى الواجب قطعا لتسلسل لكن الاستناد لا بطريق الایجاب.

(١) قوله بلا واسطة اشارة الى قسمي الاحوال ما هو في افعال الله تعالى وما هو في افعال العباد فان قلت كيف يجوز استناد الحادث الى القديم بلا واسطة ويلزم تمام الحادث او حدوث القديم قلت معنى عدم الوساطة بخلاف تحلل الفاعل الآخر وذلك لا ينافي ان يكون بشرائط واسباب حادثة يدخل في ايقاع الله تعالى فلا يلزم قدمه وقيل انه اشارة الى المذهبين فذهب اهل الحق ان افعال العباد يخلق الله تعالى فلاحوال فيها مستندة الى الله تعالى بلا واسطة ومذهب المعتزلة انها بايجاد العباد فهي حينئذ مستندة الى الله تعالى بواسطة.

(٢) قوله لكن لا على سبيل الوجوب متعلق بصدر الكلام وهو الافتقار ولو كان متعلقا بالاستناد لما ناسب التقدير لكن بل كان ينبغي ان يقول المستند اليه لا على سبيل الوجوب وايضا بعد ما نفي استناد الاحوال الى الله تعالى بطريق الايجاب ينبغي ان يثبت استناد الاحوال الى الله تعالى لا بطريق الوجوب لاستناد غيرها لا بطريق الوجوب ثم كلام المصنف حيث كان صريحا في الاستناد بطريق الايجاب واثبات اصل الاستناد المستلزم لاثبات الاستناد لا بطريق الايجاب يدل على ان الله تعالى مؤثر في تحقق الاحوال وغير مؤثر في وجوب تحققها فوجد الفرق بين الاصل التحقيق ووجوبه وهذا الفرق غير سديد لانه لو اريد ان الواجب علة مستقلة في التحقيق دون الوجوب فذلك لا يستقيم في الاحوال المستندة بواسطة الموجودات ولو اريد انه علة ناقصة في التحقيق دون الوجوب فلا شك انه علة ناقصة في الوجوب ايضا لان وجوب التحقق انما ناش من متحقق وهو مستندة اليه.

(٣) قوله وحينئذ انما ان يجب اه اى بعد مالا يكون وجوب الاحوال ناشيا عن الواجب فاما ان لا يكون لها وجوب فلا اشكال على زعم المصنف واما ان يكون وجوبها ناشيا لا يستند الى الواجب اذ لو كان ناشيا

بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وحينئذ اما ان يجب بالترام التسلسل فيها وهذا باطل او يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما ان لا يجب والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيعا لاحد المتساويين ثم الحركة اى الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجع ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجع اى الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر بوجوده

قوله واعلم ان اثبات الادور الالاموجودة واللا معروفة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود عاتمه القامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجع ولو منع تمامية العلة بقاء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قسم الحادث او حادث فيمتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص من ذلك على تقدير عدم اثبات الامور الالاموجودة واللا معروفة الا بالترام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى صح ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجود مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجع اى وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور الالاموجودة واللا معروفة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار لا يجب ثبوته عند تحقق علة القامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعنى الرجحان بلا مرجع بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما \* واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قسم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا محتمرا وهو المطلوب.

من المستند الى الواجب فيكون ناشيا من الواجب بواسطة هف واذا كان ناشيا من غير المستند الى الواجب فيكون هذا الغير مستندا الى ممكن ثم وهم جرا الى ان يتسلسل ما في الاحوال اوفى الموجودات اوفى هف على الاختلاف فاما ان يثبت التسلسل او فرض استناد في الاحوال المرتبة ينقطع التسلسل بكون المتقدم عين المتأخر والاو باطل يراهين ذكر وهما لا باطل التسلسل فيثبت الثاني ويرد عليه ان الحال المستند الى الحال اذا كان عينها فيكون تحققه عين نفسه غير محتاج الى الغير فيكون واجبا هف.

(٤) قوله والظاهر ان الحق هذا كيف والشيء عالم يجب له بوجوده الحال اذا لم يجب تحققه فيستوى فيه طرقي التحقق وعدمه فالمتحقق دون عدمه رجحان من غير مرجع.

(٥) قوله غير واجب ولو اريد بالوجوب امتناع العدم وان كان هذا من غير الموصوف به فانتفاءه باطل كما تقرر في علم الكلام ان الممكن ما لم يجب له وجوده والايقاع ممكن ولو اريد ان الفاعل مضطر في فعله وليس له اختيار الترك فانتفاء الوجوب بهذا المعنى لا ينافي ثبوته بالمعنى الاول وان كان سبب ارادة الفاعل وترجيحه والكلام في المعنى الاول.

(٦) قوله ولا يلزم اه يعنى لو فرضنا ان الايقاع لم يجب بعد ارادة الفاعل وترجيحه لا يلزم ذلك.

(٧) قوله اذ لا وجود للايقاع لو اريد انه لا يتحقق له وان كان باعتبار الغير فذلك باطل فيما عد من الاحوال ولو اريد انه لا يتحقق له باعتبار ذاته فيصعب ان الوجود بمعنى التحقق باعتبار الذات لا يكون بلا موجد فكذلك الوجود بمعنى التحقق باعتبار الغير لا يكون بلا موجد على تقدير ان يكون كل ممكن اه انما قيد بذلك لانه لو فرضنا ان شيئا من الممكنات يوجد بدون الحاجة الى المؤثر الخارج عن ذاته اصلا او بدون الحاجة الى المؤثر الموجب بل يمكن المؤثر المتقضي للاولوية دون الوجوب لا يلزم القول بالوجوب يكون القول

بالحال مخلصا عن ذلك واما اذا فرض ان كلام من الممكنات محتاج الى الموجب فالمعلول الاول الذى هو آخر السلسلة الممكنات يكون الواجب موجبا له ولا يلزم وجوبه بدون الحاجة الى الموجب هف فيلزم القول بكون الواجب موجبا بالذات اذ لو كان موجبا بمدخل من غير الذات فهذا الغير اما واجب فيلزم تعدد الواجب هف او ممكن فهذا الممكن ان كان داخل في السلسلة المفروضة الانتهاء الى الواجب يلزم الدور وان كان خارجا فاما معدوم فالمعدوم لا يكون له تأثير في الوجود واما موجود فالمعلول الاول ليس معلولا او آخر السلسلة هف ثم اذا فرض ان الغير الذى له مدخل في ايجابه آخر السلسلة ليس معدوما ولا موجودا فيلزم فرض خارجا عن السلسلة المذكورة ولا يلزم ان يكون آخر السلسلة آخرها وانما يلزم اذا كان هذا الغير موجودا هف وليس الامر كذلك قيل عليه ان الشيء الذى ليس موجودا والامعدوما لا يتصور الابان براد بالوجود التحقق باعتبار الذات فالواسطة ماله تحقق باعتبار الغير فحينئذ يكون الشيء المذكور ممكنا محتاجا الى الموجد الموجب لاستحالة ان يكون واجبا فوجوبه اما من ذات الواجب فيلزم القول بالموجب واما بمدخل من الغير فنقل الكلام الى ذلك الغير هلم جرا الى ان يتسلسل او يلزم القول بالموجب بالذات والجواب ان الشيء في اجراء السلسلة مع ذات الواجب يكون تأثير في وجوبه عن غير حاجة الى الآخر فينتهي اليه التسلسل ولا يلزم الموجب بالذات ولا يلزم كون ذلك الجزأ واجبا لان وجوده بمدخل من الغير.

(١) قوله مخلص عن القول بالموجب أه اهل ان احتياج كل ممكن الى مؤثر موجب كما يستلزم الايجاب بالذات بمعنى كون الواجب تعالى بذاته علة مستقلة في الوجود كذلك يستلزم الايجاب بالذات بمعنى اختيار الترك فان المعنى الثاني لازم للمعنى الاول فكما ان القول بالحال مخلص عن الاول كذلك عن الثاني فان لزومه انما هو بواسطة الاول .

(٢) قوله وموجب للفاعل بالاختيار قيل ان القول بالحال انما يتدفع به لزوم القول بالايجاب لاصل الايجاب وايجاب الاختيار مبني على اندفاع اصل الايجاب ولو سلم انه يتدفع به اصل الايجاب فانما يتدفع معنى الاول لفرض ان ذات الواجب مع الحال علة موجبة في الممكن ولا يلزم منه اندفاع المعنى الثاني لجواز ان يكون الثاني لازما اعم من الاول فلا يلزم الاختيار فليكن الحال الذي له مدخل في وجوب الممكن غير الاختيار من صفات الواجب .

(٣) قوله ولولا تلك الامور اه يريد ان القول بالحال امر ضروري ليس لا بد منه لان نفي الايجاب بالذات لا يتصور الا به فقيل ان نفي الايجاب بالذات ليس امرا ضروريا لم لا يجوز ان يكون الذات موجبا لصفة القدرة والاختيار ثم هو مع هذه الصفة يوجب وجود الممكنات ولو سلم فليكن الواجب بعض الممكنات بذات الواجب وماهية ذلك الممكن واجب فلا يوجب بالذات ولا تسلسل ولا قول بالحال ولا كون الممكن واجبا لانه محتاج الى الواجب ولا وجود للممكن بلا وجوب .

(٤) قوله كما مر قال في المقدمة الثانية لا بد ان يتوقف وجود كل ممكن على موجود والا يكون واجبا بالذات .

(٥) قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان اما بالفتح وهو الظاهر او بالكسر فالخير جملة بالتأويل كما في الثانية والثالثة في تال المصادر الرجحان افزون آمدن وفضل احد الطرفين على الآخر سواء كان بمجرد الاولوية حتى يجوز الطرف الآخر او بالوجوب ليمتنع اثر المرجح وهو ما يوجد به الفضل فلا يكون بدونه الرجحان وايجاد الفضل فلا يكون بدون الموقع الموجب وهو المرجح .

(٦) قوله لكن ترجيح احد المتساويين اراد المساواة الرجوحية باعتبار حالة قبل الترجيح والا فحين الترجيح لا بد من المرجح ومعه لا يتصور التساوي او الرجوحية .

(٧) قوله وكذا ترجيح الراجح فيه نظر لان الرجحان اذا كان بالاولوية يجوز الترجيح بافادة الوجوب وايضا اذا وجب لاحد الطرفين للحدث يجوز ترجيحه للبقاء ولا يلزم تحصيل الحاصل لان الممكن لا يكون واجبا فيه منه بان الراجح ان الممكن مطلقا لا يكون احد طرفيه اولى لذاته والرجوح ان عدم اولى بالممكنات السببية كالحرارة والزمان واما ان الوجود اولى لذات الممكن فلم يذهب اليه احد على ما ذكر في شرح المواثيق .

(٨) قوله فترجيح الراجح هذا التفريع لا يستدعي ان يعتبر قولنا ان الراجح ثابت فان رجحان الممكن بمعنى وجوده وترجيحه بمعنى ايجاده والتفريع المناسب للاصل المذكور ان يقول فترجيح الراجح يؤدي الى توارد العنتين على معاول واحد .

مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجب وهو محال كما مر في المقدمة الثانية المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجح واقع لانه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح فقط او المتساوي او المرجح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجعا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الغائب

قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجب باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي الابداع بلا موجب وبطلان ذلك بديهي غنى عن البيان \* واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمتساوي او للمرجوح والارلان باطلان فتعين الآخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الابداع والابداع ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجعا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فانما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الغائب وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان راجح على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوqa بترجيح آخر وهو لا محالة يكون به مرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شئ من الترجيح بترجيح للمراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تنهاى الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيح للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ماهو الاصل السابق اعنى عدم علة الوجود فانه علة لعدمه فاجداد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة . الثالث ان الارادة صفة من شأنها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجح على الراجح فالابداع بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك \* فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعمل بانه لم يختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعمل بان الموجب له واجب هذا دون ذلك \* فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجح مادام المتساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعنى الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشئ راجعا واخرجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية

او احتياج

(٨) قوله فترجيح الراجح هذا التفريع لا يستدعي ان يعتبر قولنا ان الراجح ثابت فان رجحان الممكن بمعنى وجوده وترجيحه بمعنى ايجاده والتفريع المناسب للاصل المذكور ان يقول فترجيح الراجح يؤدي الى توارد العنتين على معاول واحد .

(١) قوله او احتياج كل ترجيح له فيقال ان الممكن اما ان يثبت بالرجحان الذي هو ترجيح الغير اولا يثبت فعلى الاول يلزم بالترجح الثاني اثبات الثابت وعلى الثاني يلزم احتياج كل ترجيح اوفيه نظر لان اللازم على تقدير جواز ترجيح الراجح في الجملة انما هو احتياج بعض الترحيحات الى ترجيح آخر ثم قوله الى ترجيح قبله على التفرير المذكور الضمير المجرور يرجع مجرور الى على ان الموصوف بالقبلية هو ما اضيف اليه كل واو كان الامر بالعكس على ان الضمير لما اضيف اليه كل والموصوف بالقبلية هو مجرور الى كما هو الظاهر فالقبلية باعتبار الاحتياج اليه والاطهر ان يقول الى ترجيح بعده وقيل خياله ان الترجيح امام مستقل في افادة الثبوت فيلزم اثبات الثابت او غير مستقل على ان الثاني مع الاول يفيد ثبوتنا واحدا فيلزم احتياج الثاني الى الاول فنكل ترجيح محتاج الى آخر قبله فحينئذ لا حاجة الى التكلف في قوله الى ترجيح قبله (٢) قوله ولان كل ممكن له دليل ثان على بطلان ترجيح الراجح وتقرر به ان حل الترجيح هو الممكن واما الواجب فلا يتصور فيه ترجيح العدم وهو ظاهر ولا ترجيح الوجود لا تحصل في حد ذاته فتحصله بالترجح تحصيل الحاصل واما المتع فلا يتصور فيه ترجيح الوجود وهو ظاهر ولا ترجيح العدم لانه حاصل في حد ذاته فيلزم تحصيل الحاصل ثم الممكن اما ان يترجح فيه جانب الوجود او جانب العدم فنكل منهما ترجيح احد المتساويين بالنظر الى ذات الممكن وترجح الوجود انما هو في الممكن المعدوم لانه في الممكن الموجود تحصيل الحاصل والعدم في الممكن المعدوم الراجح بالنسبة الى حلة العدم التي هي انعدام حلة الوجود فترجح الوجود ترجيح الوجود في الممكن الموجود لانه وترجح العدم انما هو في الممكن الموجود في الممكن المعدوم تحصيل الحاصل والوجود في الممكن الموجود راجح بالنسبة الى حلة العدم التي يوجد في محل الترجيح الا ترجيح المساوي او ترجيح المرجوح يلزم ان لا يوجد ترجيح الراجح اصلا والمصنف ترك ترجيح العدم على القياس فان قلت انهم قالوا ان الممكن المعدوم اذا وجد فيه ما يؤثر في الوجود والعدم شرط التاثير كان الوجود اولي من العدم فترجح الوجود عند ذلك ترجيح الراجح قلنا هذا المنهك ضعيف والمذهب المختار ان الوجود في الصورة المذكورة مرجوح والراجح هو العدم لان حلة العدم وهو عدم تحقق تمام حلة الوجود متحقق وحلة الوجود لم يتحقق بجميع الاجزاء.

او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجح لا يكون الا للمساوي او المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعند مراجع على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى حلة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فياجده ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة من شأنها ان يرجع الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلق كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوي مادام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبق كذلك واعلم ان المتكلمين اوزدوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذ رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهو ان الرجحان بلا مرجع باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غاية عدم العلم بالمرجع فاقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد المرشحين بالمرجح محال بمعنى ان وجوده بلا مرجح محال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغيبة عن هذه القضية بان يقول الوجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول قطعاً للتسلسل

قوله وهو اي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجع باطل والعلم بوجود الواجب معنى على هذا المقام اذا العدم فيه انه لا شك في وجوده موجود فان كان واجبا فهو المطاوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فينقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينقضي ان الواجب وهو المطلوب وبهنا يظهر صفة ما ذكره المصنف رحمه الله من ان هذا الاستدلال انما يفتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لاعلى بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد فيتسلسل ويلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة عينها والارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لاني ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة قوله مع انه يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يمتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعاً للتسلسل اذ لو احتج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب الى النهاية او الدوران عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بقاء على عدم تنهاى التوقفات والاحتياجات فلنا اكتفى بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الاعلى تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والالجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غيبة عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ.

(٣) قوله على ان الارادة التي علاوة للدليل باعتبار الدلالة على وجود ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح لا باعتبار الدلالة على المدعى وهو بطلان ترجيح الراجح اذ ليس هذه الدلالة (٤) قوله فعلم ان الارادة اه اذا جاز ارادة احد المتساويين فعلم ان ارادة الايقاع لا يلزم ان يكون معللا بما يترجح الوقوع قبل الترجح بالارادة لانهما يلزم ان لا يعلل بذلك ولا انما لا يلزم تعليلها بما يترجح عند الارادة. (٥) قوله لان ذات الارادة يعني ان الارادة لا يقتضى الرجحان باعتبار استنادها الى حلة بل انما يقتضى باعتبار ذاتها. (٦) قوله وهو ان الرجحان تذكير ضمير الراجح الى القضية باعتبار المرادف وهو الحكم في المذهب القضية حكم او باعتبار الخبر وهو البطلان. (٧) قوله فاقول امعني ان الرجحان بلا مرجح اعم من الوجود بلا موجد عموما مطلقا وما يتوقف عليه العلم بالصانع انما هو بطلان الاخص على ما عموما وبطلان الاخص لا يستلزم بطلان الاعم فبطلان الرجحان بلا مرجع ليس مما لا يستغنى عنها في المذهب الغيبة توكفري فيلزم الاستغناء وعدم الحاجة. (٨) قوله بان يقول الموجود اما ان لا يحتاج ذكر في التلويح ان الاغنية في هذه الطريق ايضا عن هذه القضية لان الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم الواجب بهذا الطريق يكون الواجب عنده موجودا لا يحتاج في الوجود الى الغير والممكن الموجود موجود يحتاج في الوجود الى الغير فالوجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لو كان ممكنا يلزم اجتماع التفضين هه فان هذا التعريف الذي ذكره الواجب يصدق على معدوم وجد بعد العدم بلا موجد فلا يكون مانعا فلنا هذا المفروض ليس بوجود فلا مدخل له في جنس التعريف لان العدم السابق على الوجود انما هو انتفاء علية الوجود فهذه العلة ان كان غير ذاته يلزم خلاف المفروض فانه يلزم الاحتياج في الوجود الى الغير وان كان عين ذاته فلا يتصور انتفاء ماهية في زمان اصلا وانما الانتفاء شأن الوجود بل هو شأن الاتصاف بالوجود.



ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبإهتمها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجوده الممكن بلا موجب  
 وايضا انما اوردوا المثال سندا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على اننا نقول  
 ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد  
 الذي لا يطابق لما في نفس الامر كان للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل  
 وذا باطل ايضا اذ نفع افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد  
 المرجومية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فيبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان  
 فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الفرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا  
 مرجح باطل هو ان وجوده الممكن بلا موجب محال سواء كان الموجود مرجحا او لا فالرجحان هو  
 الوجود فقط لا انه يصير راجحا قبل الوجود .

قوله وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما ينفكرون  
 المثال سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك  
 احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على  
 كون الواجب موجبا بالثبات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها  
 بديهية واما ما ذكره المصنف رحمه الله من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال  
 المذكور فخرج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدم الممنوعة لا على بطلان  
 السند وان اورد المثال بطريق المنقوض كان على المتكلم الدليل على تخالف الحكم فيه واثبات  
 عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه قولنا على اننا نقول  
 على سبيل التبصر باثبات سندا للمنع وبعد اثباته يكون نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر  
 والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعاً اكثر مما يكون الطريق  
 الذي يختاره الهارب مرجحاً مؤدياً الى مهالك وسباع اكثر فيبقى الاحتياج الى مرجح بحسب  
 علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض  
 وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا  
 يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحاً في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه  
 فان قلت قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في  
 المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الوجود بلا موجب والمدعى المثال المذكور عدم مرجح  
 غير الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجحاً ليؤثره الفاعل قولنا فعلم مما تقدم  
 انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من الفاعل  
 المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان المتفقد منها هو وجود الممكن بلا موجب فيجب  
 ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح  
 فالرجحان هو الوجود لاحالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه  
 حينئذ يكون معلوماً فلا يكون جانب الوجود راجحاً وانما يترجح عند تحقق الرجوع  
 وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا  
 كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجوده الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا  
 علة العدم وهو عدم علة الوجود محال .

(١) قوله ثم على تقدير تسليم ام الظاهر انه  
 جواب عما يرد علينا من جانب الحكماء وهو انكم  
 قائلون ببطلان وجود الشيء بلا موجب فيلزم  
 بطلان المثال المذكور حيث يلزم فيه الوجود بلا  
 موجب فاجاب بانه لا يلزم علينا القول بذلك بعدم  
 الحاجة في اثبات صانع تعالى وبعد التسليم لا يلزم  
 بطلان المثال لان المرجح الموجود هو الفاعل ويرد  
 على هذا الجواب انه اعتراف بان المثال ليس من  
 باب ترجيح احد المتساويين لوجود المرجح كيف  
 يكون سندا للمنع بطلانه ولا يصح الجواب بان المرجح  
 لم يكن قبل ذلك الترجيح في المثال والفرقان  
 متساويان قبل الترجيح احد المتساويين الذين كان  
 لتساويهما قبل الترجيح من الرجحان عند الترجيح  
 والمثال من ذلك ولا ينكر بطلان احد المتساويين  
 الذين الى رجحان فيهما قبل الترجيح ولا عنده  
 يلزم ان لا يكون المثال سندا لانا نقول فحينئذ لا  
 يكون خلاف بيننا وبين الحكماء فانهم قائلون  
 بجواز ترجيح احد المتساويين قبل الترجيح اذا  
 كان مع الرجحان حين الترجيح ذكر العلامة  
 في التلويح ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح  
 احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح  
 المختار احد المتساويين بالارادة .

(٢) قوله سندا للمنع استدلال الحكماء على  
 الموجب بالذات بان الممكن مالم يجب وجوده لم  
 يوجد لا اذا لم يجب وجوده جازعاً فلا يوجد  
 والاي يلزم ترجيح احد المتساويين وهو باطل فاذا لم  
 يكن له لا بد من الوجوب لا يكون وجوبه بمدخل من  
 الممكنات في جميع المراتب قطعاً لتسلسل فلا  
 بد ان يكون الواجب في شيء من المراتب  
 موجبا بالذات بلا مدخل من الغير فنحن نمنع  
 بطلان ترجيح احد المتساويين لكونه من  
 مقدمات الدليل .

(٣) قوله فعليكم البرهان يعني توردت الاملال  
 بالسند فاذا ذكر دليلاً على الرجحان في المثال على  
 ان الواجب على المستدل اثبات المقدمة الممنوعة .

(٤) قوله على اننا نقول يعني ليس علينا  
 اثبات عدم الرجحان في السند المنع بل يكفي  
 عدم العلم بالرجحان ومع ذلك تثبته باننا نقول  
 ان وجب المرجح .

(٥) قوله مع اعتقاد المرجحية اذ يعني اعتقاداً  
 مطابقاً للواقع فيلزم انعدام الرجحان بحسب نفس  
 الامر وبحسب الاعتقاد معاً ولو اريد اعتقاداً غير  
 مطابق للواقع بان يكون ما اختاره الفاعل  
 راجحاً في الواقع فلنخضم ان يقول فيمكن  
 الرجحان واجبا بحسب احد الامرين من الواقع  
 او الاعتقاد .

(٦) قوله هذا فقد انكر الوجدانيات  
 في معرفة الرجل بما مضى على نفسه من غير ان يعرف دليلاً عليه يلزمه به لغيره .

(٧) قوله فيبطل قولهم حيث لا يتفهم فلا يحتل به السند بل يصححه فيكون هذا اعترافاً بصحة السند وكان غرضهم الاخلال به .

(٨) قوله فعلم ان المراد الخ اي علم من تجوزنا الرجحان في احد المتساويين وهذا ليس الا الرجحان بلا مرجح ان المراد بقولنا الرجحان بلا مرجح باطل  
 ليس ما ظاهره من نفي غير الاعم لئلا يلزم التناقض بل المراد نفي الاخص .

إذا عرفت هذه المقدمات فقول يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتعمك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب نفع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على اننا ابطنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بوجوده ولا بمعدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل اوبان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجح احد المستويين وان اراد بالفعل الايقاع فبعين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر .

قوله اذا عرفت هذه المقدمات الرابع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتعمك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعنى عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط مثلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل اولا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار ونقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اي وجوده مائة مائة مائة لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ينقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع ولا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان استفاد الامور اللامر وجوده هو اللامعومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجوعان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجب اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المصنف ههنا الى بطلان طريق التسلسل اورجعان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة .

(١) قوله اما بالقول انه يعني اما بتارة وجود الفعل واجب عند وجود المرجح الذي يتوقف عليه الفعل ولكن المرجح ليس امر الاضطراري بل يلزم الجبر بل هو باختيار الفاعل ثم الاختيار ايضا باختيار الفاعل ولا تسلسل لان الاختيار الاختيار عين الاختيار . (٢) قوله واما بانه يعني اما بتارة ان الفعل يتوقف على مرجح لئلا يلزم كونه متافيا ولكن هذا المرجح لا وجود له لوجوده لتجب وجود الفعل عند وجوده لانه امر لا موجود ولا معدوم فهذا الشق متعلق بقول المستدل على الجبر وان توقف يجب عنده كما مر في المتن واما الشق الاول فمتعلق بقوله ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فالاولى عكس الترتيب ليكون النشر على ترتيب اللف قيل عليه ان الامر المفروض هل هو متحقق ما اول الثاني باطل لان المعدوم المحض لا يصح ان يقال انه لا معدوم وعلى الاول يقال انه يجب الفعل عند تحقق ان كان جميع ما يتوقف عليه الفعل وان لم يكن جميع ما يتوقف عليه الفعل يجب عند تحققه مع سائر ما يتوقف عليه الفعل فلا يخلو اما ان يكون البعض من ذلك الجميع باختيار الفاعل او الكل بطريق الاضطرار فعلى الثاني يلزم الجبر وعلى الاول يلزم التسلسل ههنا فلا بد من القول بان اختيار الاختيار عينه فالجواب الثاني لا يتم الا بالاول فينبغي ان يكتب بالاول وبعبارة اخرى ان الحركة بمعنى الهيئة المشاهدة هل هو وجود اول الثاني باطل بحكم المشاهدة والاول بوجوب الوجوب لان المفروض ان لا وجود بلا وجوب فهذا الوجوب اما من امر اضطراري فيلزم الجبر او من اختياري فيلزم التسلسل فلا بد من القول بالجواب الاول ليندفع ذلك . (٣) قوله ثم هو اما ان يجب اجواب عن الاعتراض بان الفعل لو كان متوقفا على الايقاع يلزم ان لا يوجد اذ لا تحقق الايقاع والا فيكون ذلك واجبا عن موقع فاقاع الايقاع يكون واته الى ما لا يتناهى فيتسلسل وان لم يكن واجبا يجوز عدمه فيلزم ترجيح احد المستويين وهو باطل على انه يلزم حينئذ ايضا التسلسل لان تحقق الايقاع بلا موقع هلم جرا فاجاب بان لا تسلسل فان الثاني عين الاول وان لا استحالة في هذا التسلسل فانه في الامور الغير الموجودة كمراتب الاعداد وان لا استحالة في ترجيح احد المستويين فتعين ما قلنا في منع وجوبه تعين ما قلنا في الايقاع في المقدمة الاولى ان الايقاع لا وقوع له وما ذكر في المقدمة الثالثة ان الامر الا موجود والامعدوم له مدخل فيما يتوقف عليه وجود الممكن وما ذكر في المقدمة الثانية ان الممكن لا بد له مما يتوقف عليه وجوده لان هذا من لوازم ما ذكر في المقدمة الثالثة وما ذكر في المقدمة الرابعة ان ترجيح احد المستويين جائز فصح ما قال سابقا وانا اسمعك ما سنخ بخاطري وهذا مبنى على اربع مقدمات فكان مراده ان العدة فيما سنخ هذه الاربعة والافهم مشتتل على الزيادة يكون الجزء الثاني من السلسلة عين الاول وان التسلسل في الايقاعات غير باطل .

(١) قوله فالآن جئنا بشئنا ماض مستعمل في معنى الحال كقولك بعث غير انه اريد به انشاء العقد وهما الانشاء غير مراد .

(٢) قوله اي ما هو حاصله تسيير للتوسط فهو اما صفة اهل الحق اي الذهاب بين المذهبين وعدم الميل الى احدهما فلا بد من تقدير القول فكأنه قال اي يقال انما هو حاصله اوصفة للفعل اي كونه بين الكون مجبوراً عليه والكون مقهوراً ببعض قدرة العبد مخلوقاً له فلا بد من التأويل اي حصوله بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد والظاهر ان يبذل فعل العبد باختيار العبد لان الجبرية لا يتكرون فعل العبد وانما يتكرون اختياره .

(٣) قوله التفرقة ضرورية اه الجبرية ليسوا قائلين بالطائفتين بل كل الافعال عندهم اضطرارية فليس الفرق عندهم ضرورياً فهذا الزام عليهم نعم نفرق بين الافعال في الشرع بالمؤاخذة بالبعث مع ان كلاميهما غير

مرضى لكن هذا لا يستدعي الفرق بحسب العقل فللمالك على الاطلاق ان يفعل في ملكه ما يشاء على ان الفرق يتوهم الاختيار في البعض دون البعض مع انتفاءه في الكل على التحقيق في زعمهم فكيف في ذلك (٤) قوله وليست التفرقة اي لا يتصور ان يكون تفرقة ليس فيما ابطال الجبر واثبات الحق بمجرد موافقة ارادتنا ومخالفتها لان الارادة وان كان بالمعنى الثاني فلا فرق وان كان بالمعنى الاول فلا خلو للفرق عن ابطال الجبر ولا يكون فارق آخر غير الارادة فلا بد من اختيار المعنى الاول يلزم بطلان الجبر ضرورة .

(٥) قوله من الخصوصيات اي من الخصائص المشخصات التي يمتاز بها الشيء من غيره وهي في الاصل مصدر سمي به الموصوف به كرجل عدل في تاج المصادر الخصوصية بالفتح والضم معا والفتح افصح خاص كردن .

(٦) قوله وهو المطلوب اي المطلوب الذي خالصا فيه الجبرية فقط واما المطلوب الاصل الذي هو توسط بين الجبر والقدر فهو مشتمل على الزيادة على ذلك وهو ان الفعل يخلق الله تعالى .

(٧) قوله وان لم يكن باعني ان لم يصدر الترجيح والتخصيص المذكورين من احدى يلمز ان لا يكون ارادة العبد بمعنى صفة له بالترجيح والتخصيص كان معنى ارادة العبد مجرد شوقه وميله الى الفعل دون الزائد على ذلك وبذلك لا يتصل الفرق فحاصل كلامه ان الارادة ان كانت بمعنى صفة للعبد بالترجيح والتخصيص يلزم بطلان القول الجبرية وان كانت بمعنى الشوق فقط يلزم عدم الفرق بها ذكر في التلويح ان قول المصنف وان يكونا صادرين اه غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله كما يتعقل او يتخيل من ملائمة الظاهران معنى كلامه ان الشرط لا يستلزم الجزاء لان الارادة هو مجموع الشوق والدعاء الى التحصيل وبما حررتنا ظهر الاستلزام وما قال انها هي ذلك المجموع مسلم لكن الدعاء الى التحصيل ليس بالترجيح والتخصيص فاذا فرض انها ليسا من العبد فليس الدعاء الى التحصيل من العبد فليس الارادة من العبد الا الشوق . (٨) قوله لا مجرد الشوق في المذهب الشوق آرز مندى . (٩) قوله التي يشترك اليها

فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي ما هو حاصل بمجموع خلق الله وفعل العبد فتقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليست التفرقة بمجرد كونها وافقة لارادة الانسان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشترك اليها كعركة نبضنا على نسق نشتهم ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية

قوله فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلازم القول بكون خالق الشر والقبیح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئاً ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلازم القول بكون الله تعالى خالقاً للشرور والقبایح مع انه لا يرضاهما فهذه من الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفى الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبراً ولا الثاني فقط ليكون قدراً والمصنف اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصداً واختياراً في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقى الكلام تنبيهه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توافر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجود لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئاً واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لان شوقه شرطاً تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى قوله وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله كما يتعقل او يتخيل من ملائمة وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشترك اليها ليس بلازم لان المراد بالاختيار ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون بتعلق الارادة دون القدرة وبالعكس

وايضا

وايضا لا يقع فرق الاضطرارية والاختيارية التي لا يشترك اليها

كما قال المصنف انه يفعل افعالاً مع عدم اعتقاد الرجحان بل عدم اعتقاد المرجوحية ذكر في التلويح ان ما ذكر المصنف من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشترك اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به فنقول اذا فرض ان الفارق بين الاختياري والاضطراري هو ارادة العباد ليس صفة بها الترجيح بل هو مجرد الشوق فلا شك انه يلزم عدم الفرق بين الاضطراري الذي لنا شوق اليه وبين الاختياري وحكم المصنف بلزوم ذلك مبني على الفرض المذكور كما يدل عليه كلامه السابق وتفسير العلامة الاختياري بما ذكر تفسير آخر غير يقتضيه كلامه .

(١) قوله وايضا تفرق في الاختيارات لادخل لذلك في الرد على الجبرية فيه نحو ميل الى الجبر حيث يدل على الاضطراري في بعض الاختيارات .  
 (٢) قوله وبين ما لا تقدر على تركه المراد بقدرته الكاملة مع بقا اصل القدرة على وجه النقصان وهو الذي سمي في الشرع اختيارا فاسدا كما في الاكراه بالقتل فلا يرد انه كيف يصح بقدرته الترتك في الاختيار وما يمكن الفاعل من تركه .

(٣) قوله كالانحدار الى صلب بالعدو الشديد الشديد بخوف الهلاك بالسقوط بمنزلة السلطان بكرمه على العدو في تاج المصادر الانحدار بنشيب فروشدن في المهذب الصب زمين نشيب والعدو سرعة السير فوق السبي .

(٤) قوله ثم مع ذلك هذا شروع في اثبات ان افعلنا بخلق الله تعالى رادا على القدرة كالحركات القوية من القوى الضعيفة هذا دليل انها من الله تعالى اذ لو كانت من المتحرك لكانت بمقدار قوته وللخصم ان يقول النزاع فيما هو يجب قدرة العباد على العناد وهذه الحركات خارجة عن محل النزاع .

(٥) قوله كقطع مسافة اه وذلك كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الأشهر برمش بلقيس قبل ارتدوا الطرف مع بعد المسافة .

(٦) قوله في طرفة عين فعله للعدو من الطرف في تاج المصادر الطرف جنبائدين بلكة چشم وجنبيدين چشم وبلكة چشم برهم نهادن وقد جاء بمعنى العين ايضا كذا في المهذب .

(٧) قوله وامثاله كالطيران في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب واقمان السرخسي رحمه الله تعالى وكاشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء ثم القصد جواب سؤال مقدر تقدير انتم قائلون بمناق القصد والاختيار فالعبد مجبور في ثبوت الاختيار له كما هو مجبور في ثبوت ما هو مخلوق عليه من الصفات كطول القامة وقصره وياض الوجه وسواده فاذا كان افعال العباد مستندة الى القصد والاختيار فالسند الى المجبور عليه مجبور فثبت الجبر وحاصل الجواب ان خلقه ليس بحيث يكون مجبورا عليه لانه ليس بحيث يصير واجبا اذ لا وجود لما هو من الاحوال فيلزم لها الوجوب بل انما كان خلقه بطريق استناده الى الموجودات المخلوقة لله تعالى استنادا لا على سبيل الوجوب وقد يجاب بان الفعل لا يخرج عن الاختيارية ولا يصير مجبورا عليه بالاستناد الى المجبور عليه وان كان ثبوته بطريق الوجوب لان الفاعل كان له ان يترك الفعل وهو المعنى بالسكون اختياريا ذكر في التلويح ههنا اعتراضا وهو ان الاستناد الى مخلوقات الله لو كان كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون الفعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوقه وهذا لا ينافي كون العبد موجودا له ومؤثرا فيه فنقول نعم لا نزاع في اطلاق هذا اللفظ على فعل العبد باعتبار انه مخلوق الله

وايضا نفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وبين ما لا تقدر على تركه كالانحدار الى صلب بالعدو الشديد الذي لا تقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترتك بين ما تقدر على فعله وبين ما لا تقدر وايضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني قاض باننا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء والصدقيين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اى الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الابدائية الاعصاب وارضائها ولا شعور لنا بشئ من ذلك ولا ندري اى عصبية يجب تمهيدها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجد ان ما يدل على الاختيار ووجد ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انما تمى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله عقيبها الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق .

قوله نفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وما لا تقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختيار ما يتمكن فيه من الفعل والتترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترتك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صلب وهو ما انحدار من الارض وكذا نفرق في الترتك بين ما تقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا تقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضا قد نجد في الفعل الاختيارى باعفا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى محبوب بخلاف المشى الى مكروه قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء يفكرونه .

تعالى حقيقة عندنا من غير اعتبار الاستناد الى مخلوق واعتبار الاستناد الى المخلوق عند المعتزلة لكن لا بالمعنى المذكور لان ذلك انما هو قول المعتزلة ونحن نكره .

ثم القصد مخلوق لله بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل  
 البديل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق لله  
 بمعنى استفادته لاعلى سبيل الوجوب الى موجودات التي هي مخلوقة لله لان الله خلق هذا الصنف  
 مقصودا لان هذا ينافي خلق القدرة فصقلت الحالة المذكورة بجموع خلق الله واختيار العبد  
 فلهذا قال قلنا توقعه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تأثيرا في فعله ايضا  
 وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر \* برهان آخر قد ثبت  
 انه لا يوجد شيء الا وان يجب

(١) قوله يصرفها اي له ان يصرفها الى اي من  
 الفعل والترك كيف يشاء .  
 (٢) قوله الى موجودات كذات الفاعل وصفاته  
 من الحيوة والعلم والقدرة والارادة والآلة .  
 (٣) قوله لان الله تعالى اه يعنى اذا لم يمكن  
 الصنف مخلوقا قصدا لا يكون موجودا بلا شبهة  
 الوجوب فلا يلزم الاضطرار .  
 (٤) قوله لان هذا ينافي خلق القدرة وهي حالة  
 يتمكن بها العبد في الفعل وارتك قبل الامانة لاز  
 اثر القدرة كان ثابتا قبل الصنف وانما يزول  
 بالصنف لا يمنع احد القيتين عند وجود الآخر  
 وليس من ضرورات خلق القدرة بقاء اثرها في  
 جميع الاوقات ونظير ذلك ان اثر امكان الشيء ان  
 يستوى طرفا الوجود والعدم وبعد تحقق احدهم  
 يمتنع الآخر فزوال اثر الامكان وبقاء الحال لا  
 ينافي اصل الامكان .

(٥) قوله قلنا توقعه . . . مارضة فالخصم استدلال على ان  
 التوقف على المرجح يوجب الاضطرار بان المرجح  
 تام ولا يكون بالاختيار لا يتسلسل وكل يتوقف  
 على مرجح كذلك فهو اضطراري ونحن نقول  
 ان التوقف على المرجح لا يوجب الاضطرار لان  
 الاختيار مدخل في الترجيح ولا يتسلسل لان اختيار  
 الاختيار نفسه او من الخصم يقول ان اصل العباد  
 اضطراريات لانها متوقف على المرجح والتوقف  
 على المرجح يوجب الاضطرار ونحن نمنع  
 المقدمة الثانية .

(٦) قوله برهان آخرى هذا الذي يذكر بعد  
 ذلك برهان آخر لا يثبت اكتساب الاختيار  
 فالبرهان الاول قوله فيما سبق فنقول التفرقة  
 صروية بين الافعال الاختيارية والبرهان الثاني  
 قوله قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب .

قوله ثم القصد جواب سؤال تقديره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل  
 بخلاق الله تعالى من غير اختيار للعبد والالتسلسل للاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق لله  
 تعالى بمعنى استفادته لاعلى سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكفنه من  
 الاسور اللامعومة واللامعومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه ان لو كان القصد الذي  
 هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن  
 من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكين من الفعل والترك ولقائل ان يقول  
 لو كان الاستناد الى مخلوق الله تعالى لاعلى سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى  
 فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استفادته الى العبد الذي  
 هو المخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجبا له ومؤثرا فيه \* والجواب ان الاستناد لاعلى  
 سبيل الوجوب انما يمكن في الاسور اللامعومة واللامعومة كالمقصود مثلا لان الموجود كالحالة  
 الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثالثة قوله برهان آخر هذا هو الدليل  
 الثاني وحاصله اننا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا ما بالاختيار وصنعه يجب ان  
 يكون في امر لا موجود ولا معدوم لاني امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة  
 او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطللة اما الارل فلان وجود ذلك  
 شيء يجب عند تمام علمه فلا يتصور صنع العبد فيه اي تأثيره الاختباري واما الثاني  
 فلان وجود الامر الذي يكون الصنع بواسطة يجب بالموجودات المستندة الى الواجب  
 فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا . واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما  
 سابقا فهو قديم لا يصنع فيه وان كان عدما لاحقا تروق على زوال جزء من العلة التامة للوجود  
 وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ان يخلق  
 وان كان لزوال العدم مدخل في زواله عادا المنصور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة  
 وجود شيء واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد  
 فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة  
 الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر

وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلاصنع له فيه كصيا لاصنع له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم السابق على الوجود اذ لا يصنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الازوال العلة التامة لتلك الامر اولبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ يخرج حينئذ من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا يصنع للعبد فيها اصلا

في فعل ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجبا لتلك الشيء الموجود وضالغاله لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك \* فتعين ان ذلك الامر اللا موجود واللا معدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرته الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدر وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدر لاقى محل القدرة وفي الكسب يقع المقدر في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكسب صنع في محل قائم به هذا \* ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقبورا للعبد ومخلوقا له يجوز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد و ارادته التي من شأنها الترجيع والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه و ارادته لا ينازعون في توقفه على امر من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك \* واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض احوال الحيوان لا شعوره بها كالفه و هضم الغذاء وبعضها مشعور بها لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها ماله قصد الى صدور و صفة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد مالا يصح صدوره عند صفة الصدور واللا صدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يرجع احد الجانبين

- (١) قوله وجوده الضمير الى الشيء على ان المراد به فعل العبد .
- (٢) قوله فلا يصنع له اي لا يصنع بالاختيار ولا صنعا بالاضطرار ولا يلزم وساطة الصنع .
- (٣) قوله كما لا يصنع له لا يصنع للعبد في الماهية فانها غير مجمولة ولا في نفس الوجود وهو ايضا ليس بالجعل ولا في اتصافه بالوجود لان التأخير في الاتصاف به في حال العدم لا يتصور فان التأخير وصف ثبوت ثبوتها بشيء فخرج ثبوت المثبت له فلا بد من الوجوب قبل الوجود الثاني مع الوجود الاول والا يلزم حصول الحاصل واجتماع الثابتين وكلاهما باطل .
- (٤) قوله فيخرج من صنع العبد قبل هذا اذا كان العبد خارجا عن هذه الموجودات المستندة الى الواجب فيمكن منها يلزم استناد وجوب ذلك الامر اليه ايضا .
- (٥) قوله اذ لا يصنع له قبل ان العدم السابق قد يتيقن بحوادث يقتضي ذلك فاذا كان هذه الحوادث بمعرض الوجوب وكان الوجود العبد مانعا عن وجود ما ليس للعبد مدخل في استمرار ذلك العدم .
- (٦) قوله لذلك الامر اولبقائه اي لوجود ذلك الامر اولبقائه وقد مر شرح ذلك العطف في المقدمة الثالثة في قوله بوجود عمره و اولبقائه .
- (٧) قوله فلا يقدر العبد على اعدامها هذا مقوض بان المجموع موجود واجب مستند الى الواجب تعالى ونحن نقدر على اعدامه بالاكل وحيوان الضأن موجود واجب بالاستناد الى الواجب ونحن نقدر على اعدامه بالقتل .
- (٨) قوله فلا يكون الا في امر لا موجود لا يقال ليس الوجود منحصرا فيما ذكر بطلانه يلزم ذلك فايكون العبد موجبا بوجود ذلك الشيء بواسطة امر لا باعتبار وجوده ولا باعتبار نفس ماهيته لانا نقول هذا الاحتمال بطله ما يبطل اعتبار العدم السابق
- (٩) قوله ولا يكون ذلك الامر واجبا الفرض من هذه المقدمة اثبات ان ثبوت ذلك الامر ليس بطريق الاضطرار يلزم كون الفعل اضطرارا ياتى ان الامر المذكور ليس الا ممكنا فلا بد لتحققه من تحققه علة مستقلة وان لم يتحقق العلة المستقلة فلا يتصور تحقق المعلول بدون تحقق العلة المستقلة تحقق ذلك الامر بدون الوجوب غير متصور .
- (١٠) قوله ثم ذلك الشيء الفرض نفى الاضطرار عن الفعل .

(١) قوله كقدر العبد تدبر ان قدرة الفاعل ووجوده وامثالهما من الارادة والعام وسائر الالات من لوازم ذلك الامر الذي هو القصد والكسب ولا يتصور وجود ذلك الامر بدونها بل هي موجودة على تقدير ذلك الامر فحينئذ لا معنى لاتقاء وجود الشئ المذكور بسبب توقف ذلك الشئ على ان الضمير في قوله لتوقفه له اوسبب توقفه ذلك الامر على ان الضمير له عليها لان موجب اتقاء الوجوب انما هو التوقف على امر لم يوجد .

(٢) قوله ما يصح انفراد القادر به الضمير ليس له عائدا الى الموصول والا فالتعريف يصدق على الكسب فان القادر وهو الكاسب يتفرد بالكسب لا مدخل لغيره فيه فان الخالق وان كان له مدخل في وجود الفعل لكن لا مدخل له في الكسب فان الكسب للعبد والخلق لله تعالى بل هو عائد الى المقدر .

٣٤٢

(٣) قوله اني لا صنع للعبد فيها سواء لم يصدر في الظاهر من العباد كهبوط الريح وتزول المطر او كانت صادرة منهم بطريق الاضطرار كالتنفس فكل من القسمين ليس يصنع من العبد وكسبه واختياره .

(٤) قوله كالافعال الاختيارية فكل منها يجوز ان يتفرد به الله تعالى بان موقعه من العبد بعد سلب الاختيار عنه لكن لا يكون منفردا به ما دام قدرة العبد باقية .

(٥) قوله ما وقع لا في محل قدرته محل القدرة كما يطلق على المقدر كذلك يطلق على القادر والمراد هناك المعنى الثاني والمعنى ان تأثيرا وقع لافي المؤثر اى في امر قائم به هو الخلق والذي وقع فيما قام بالمؤثر هو الكسب فالذهب قائم يزيد واجتمع فيه صنع العبد وخلق الله تعالى فالاول واقع في وصف قدرة والثاني غير وصف قدرة ثم لا ينبغي ان يجاز الله تعالى صفاته القديمة يخرج عن تعريف الخلق ويدخل في تعريف الكسب على التحرير المذكور وقيل ان افعال العباد اذا تعلق بها قدرة العبد وارادته واختياره يثقلها الله تعالى لا محالة ولا يترك على ما جرى عادته فاطلق عليها مجازا انما ليست مقدورة به تعالى فالعنى ان فعلا وقع في غير مقدر فان فاعله خلق .

(٦) قوله لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد الداعي الى ضم الثاني الى الاول ليكون المجموع واحدا احدا الامرين ان يدخل في الاول بعض اغيار المعرف ويخرج بضم الثاني وان لا يحصل بالاول اطلاق ببعض الدائيات ويحصل بضم الثاني فمن ادعى ان المجموع واحد لا بد له في اثبات احدا الامرين ولم يفصل المصنف .

(٧) قوله فالخلق امراضا في اه كلام المصنف فيما تقدم حيث قال في المقدمة الثالثة لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية ظاهر في ان الاضافيات ليست موجودة في الخارج فالخلق اذا كان امرا اضافيا لا يكون له وجود في الخارج وهذا ميل عن مذهب الماتريديين ان التكوين صفة الله تعالى اذلية كالعالم والقدرة والارادة ونحوها على ما ذكر الامام عمر النسفي الى مذهب الاشاعرة ان التكوين من الاضافات قال العلامة في شرحه للعقائد ان المحققين من المتكلمين على ان التكوين من الاضافات والاعتبارات العقابية مثل كون الصانع تعالى قبل كل شئ ومعها وبعده والحاصل في الازال انما هو مبدأ التكوين وهي العلم والقدرة والارادة ثم هذا قيد احتراز عن القدرة فانها يقع بها المقدر ولكن ليست بامر اضافي وعن الارادة فهي يجب بها المقدر لامتناع تخلف المراد عن ارادته تعالى لانه علامة العجز تعالى عنه قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ولكنها ليست من الاضافات .

كقدرة العبد ووجوده وامثالهما فالامر الاضافي الذي هو الصادر من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا ان ما يقع به المقدر مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدر لامع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدرات الله تعالى قسما الاول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشئ كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لافي محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيره آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدر الا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدر بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدر في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدر بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدر بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدر .

على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انه يحتاج الى وجود المرجح لالى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان يفتى الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقد انها يمتنع فالنهي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته بحكم الجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة للعبد ومرادة فالخق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين .

ثم

(٨) قوله يجب ان يقع به المقدر لان كسب العبد وان كان مما يتوقف عليه فعلة لكن تحقق الخق انما هو بعد الكسب فذلك التوقف لا يتناقى الوجوب بالخلق . (٩) قوله يقع به المقدر ولم يذكر لفظ الوجوب ههنا للتوقف على الخلق من حيث هو لعل المراد انه من حيث الماهية يوجب الاتصاف لامن حيث الوجود اذ لا وجود للاضافات .

ثم اختلف الاضافات ككونه طاعت او معصية حسنة او قبيحة مبنى على الكسب لاعلى الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لاينافى المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف بالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصد يخلقه الله تعالى ولاجبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا رحمهم الله ينفون عن العبد قدرة الابدان والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كنعين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وفقت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاتفاق والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل اوصفة من صفاته لمروق المدح او الذم بكل من انصف به سواء كان انصافه به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا يرى ان الله تعالى يحمى على صفاته العليا مع ان انصافه بها

قوله ثم اختلف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولاشك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفتي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لالى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله خلقها ويقبح من العبد كسبها قوله فقوله ان الاتفاق والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الحصر وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شئ من غير الاختياري بحسن او قبح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلجة عند الحصر فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفتي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمنع ان يكون فعل العبد اختياري واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمى عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمى عليها وينم وادعاؤه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر في سند المنع ما ذكرتم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل التريديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب والعقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب فصن او الذم والعقاب قبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف رحمه الله من تلفيق العبارات وتنسيق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الافزاع فلعله عند الاشعري كصير باب او كظنين ذباب والله اعلم بالصواب

(١) قوله ثم اختلف الاضافات والاطهر ان يقال اختلف الافعال نعم كما يوصف الفعل بالكون طاعة ومعصية كذلك يوصف الاضافة التي هي عبارة عن الكسب به لكن المبنى على الكسب هو اختلف الافعال بذلك لاختلافات الاضافات والاكتساب فيكون العمل طاعة ومعصية باعتبار ان كسبه طاعة ومعصية باعتبار انه خلقه ذلك بل انما يختلف اى بل انما يتحقق لقدرة العباد ليست المختلفة والاضافات المتغيرة مثلا يتحقق بقدرته زيد ترجيح القيام على وجه الاستواء وقدرته عمرو ترجيح القيام على وجه الاعوجاج والانحناء وقدرته بكر ترجيح القعود على وجه وقدرته غيره ترجيح القعود على غير هذا الوجه هذا ما وثقت عليه الاشارة لا مجموع نفي قدرة التكوين والقول بقدرته الترجيح فهذا المجموع بعض من الجبر والقدر لان مجموع الجبر نفي قدرة كل من التكوين والترجيح ومجموع القدرة اتقوى بقدرته كل منهما والمجموع المشار اليه بعضه بعض الجبر وبعضه بعض القدر فيكون بعضا منهما او الاشارة الى مجموع ما ذكر من نفي الجبر والقدر واثبات الحق مع الادلة والتحقيقات والمراد بمسئلة الجبر والتقدير جنس الكلام في افعال العباد الذي هو محل سؤال الجبرية والقدرة وجوابهم .

(٢) قوله غير مسلم هذا المنع في المصنف مكابرة لانه قال في اوائل هذا الفصل ان النزاع انما هو في الحسن والقبح بمعنى كون الفعل متعلقا للمدح والثواب وكونه متعلقا للذم والعقاب فراد الشيخ الاشعري ان الاتفاق والاضطراري لا يستحق العبد فيهما مجموع المدح والثواب او مجموع الذم والعقاب وهذا امر بين لا خلاف فيه لاحد وقوله لان كون الفعل اتفاقيا اه انما يدل على المدح والذم فيهما لا على الثواب والعقاب فلا يصلح سند المنع .

(٣) قوله كونه حسنا لذاته كالوجود والكرم والحسن بصفته كالبخل بالمال ومنعه عن رجل وبصره لاني وجوه الخيرات .

(٤) قوله على صفاته العليا وهو مؤث على الصواب على صفة العليا اوصفاته العلى بلفظ الجمع .



(١) قوله ليس باختياره فهو في إيجاد تلك الصفات لا بد ان يكون موجبا اذا لو كان له اختيار ترك الوجود يلزم ان يكون له اختيار عدم الانصاف ومع ذلك لا يتصور ان يكون الانصاف بلا اختيار واذا كان إيجادها بطريق الايجاب فمعد متكرري الاحوال من التكلمين وهم يتكروون الايجاب بالذات لا بد من تخصيص بعض الصفات من قاعدة نفي الايجاب بالذات لان ايجاب الصفات كلها ان كان بواسطة غيره تعالى وغير صفاته يلزم احتياجه في الكمال الذي سبب كل الصفات الى الغير وان كان ايجاب بعضها بواسطة بعض وايجاب البعض بواسطة الغير ايضا يلزم الاحتياج في الكل بلا واسطة في البعض وايضا الغير المذكور اما ذات اوصفة لذات فيلزم تعدد الذات القديمة ذات الواجب والذات المذكور لان ما يحتاج اليه الصفة القديمة لا يتصور ان يكون حادثا واما عند ميثاق الاحوال منهم فاييجاب بعض هذه الصفات يكون بواسطة الحال ولا وجود للحال ليلزم ان يكون الواجب في ايجاد موجبات بالذات او بعرض ايجاد الاحوال بواسطة الاحوال الى ان يتسلسل ولا استحالة في التسلسل في الامور الغير الموجودة اعترض عليه بان الحال اما معدوم صرف فليس له تأثير في الوجود واما له تحقق بتبعية الغير فالواجب في ايجاد هذا التحقق موجب بالذات ويلزم التسلسل في الامور الموجودة بتبعية الغير وبرهان التطبيق يبطل ذلك التسلسل لوجود شرطه عندنا وهو ان يكون اجزاء السلسلة موجودة فيلزم القول بالايجاب بالذات في الجملة.

٣٤٤

ليس باختياره على ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكما لانهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلها يحمدهم او يذمهم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انهما لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى (الاثابة او الاعقاب لاجله فنحن نساعده في هذا الفعل وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله علم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه غريق بنعمة الله في كل لحظة ولمحة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشفاعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم ير بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غياوته ولجأه وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذي في ورائه عصفا الله عن الغباوة والغواية واهدانا هدايا الهداية فلما ابطالنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة .

قوله في ورائه الصواب من ورائه .

وعند

العباد لا يوازى شيئا مما يعطاه الله تعالى في الدنيا من النعم وقد عرفت ان الشيخ لم ينف المجازات رأسا بل انما نفي معرفتها بحض العقل .

(٩) قوله فلم ير بعقله خير لكن ففي غير مانعة عن صحة دخول النفا في خير مبتدأ وتضمن معنى الشرط كقول الشاعر .

فوالله ما قارتكم قايلا لكم \* ولكن ما يقضى فسوف يكون . وقوله بعقله يجوز ان يكون بالعين والقاف وان يكون بالقاف والعين .

(١٠) قوله فقد سجل على غياوته ولجأه في تاج المصادر التسجيل سجل كردن وفي المذهب السجل زنهانر نامه فقد اتخذ سجلا يبعثه الى العقلاء ليحكموا لغباوته وعدم درايته في تاج المصادر الغباوة درنا يافتن واللجاج ستيدن وستيزه كردن وسخافة نيك خروشدن وقوله استخف اما بالتشديد او بالتخفيف على انه من المولدات حيث لم يأت في العربية افعال من السخافة في تاج المصادر الغواية يراه شدن .

(١١) قوله واهدانا هدايا الهداية في تاج المصادر الاهتدا هديه فرستادن يمدى باللام وبلى وفي المذهب الهدية آنچه بكسى فرستند الهدايا جمع فهذا من باب الحذف والايصال والاصل اهدى لنا اوالينا واطافة الهدايا الى الهداية بيانية وبما قلنا ظهر عدم اختصاص الهداية بما هو من السافل الى العالى فلا يرد ان في هذا الكلام سوء ادب حيث جعل الله تعالى بهديا والعباد يهدى اليه .

(٢) قوله يسلم اه اى سلم ان الافعال وان كانت اتفاقية واضطرارية توصف عقلا بالكمال والنقصان والكمال يستلزم كون العقل المداح والنقصان يستلزم كونه متعلق الذم فالمنع لا نكار اللازم بعد الاقرار باللازم (٣) قوله ولا شك والاضطرار يقال ولا شك ان كل كمال موجب كون الكمال متعلق المدح وكل نقصان موجب كون الناقص متعلق الذم وما ذكره المصنف يدل على ذلك التزاما فان الكمال اذا كان محمودا موجب كون الكمال متعلق المدح .

(٤) قوله وان اصحاب الكمالات اى ان الكمال سبب للمحمودية وكل ما هو سبب للمحمودية محمود .

(٥) قوله وان انكرهما اى لا يخصم ان يقول المعنى ان الاتفاق والاضطرار لا يعرف بالعقل انهما سببان للثواب والعقاب في الآخرة وهذا لا يناق ان يكون موجبين لهما اوسبيين في الجملة من غير ايجاب اويكونان في معرض الثواب والعقاب من غير السببية .

(٦) قوله نساعده اى فيلزم عدم النزاع بيننا وبينه هف وهذا الجواب انما يستقيم من حيث لا نقول لا يوجد شيء على الله لا من المعتزلة فانهم قائلون بان الاصلح بحال العباد واجب على الله تعالى فيجب الاثابة عندهم .

(٧) قوله فهذا بعيد عن الحق اى فبقي الثواب والعقاب عن الافعال وهو المباحث وان كان صحيحا لكن اللازم على المعنى المذكور فيما عن الجميع حيث ادعى الشيخ الاشعري ان جميع الافعال اما اتفاق او اضطرارى وليس شيء منهما في معرض الثواب والعقاب .

(٨) قوله ثم مع ذلك اى معنى ان الشيخ الاشعري اعتقد ان عدم الاثابة والعقاب من الله تعالى في الآخرة في مقابلة اعمال العباد وفي غاية القبح ومع ذلك نسبة الله تعالى فنقول ان عدم العقاب في مقابلة السيئات فحض فضل فلا قبح واما عدم الثواب من المالك على الاطلاق فكذا لا قبح فيه فانت اذا لم يعط عبدك شيئا في مقابلة خدمته هل هو قبح على ان اعمال العباد لا يوازى شيئا مما يعطاه الله تعالى في الدنيا من النعم وقد عرفت ان الشيخ لم ينف المجازات رأسا بل انما نفي معرفتها بحض العقل .

(١) قوله وعند بعض اصحابنا اه وهذا البعض ق اصحابنا جميع من هم غير الشيخ الاشعري واتباعه من اهل السنة والجماعة ثم الظاهر ان كل من قال ان الحسن والتبجح قد يعرفان بالشرع وقد يعرفان بالعقل لكونهما لذات الفعل اوصفة من صفاته يكون التعريف المذكور فيما سبق من ان الحسن ما يمدح على فعله والتبجح ما يذم على فعله شرعا او عقلا مرضيا عنده فهذا البعض من اصحابنا ايضا قائل بالتعريف المذكور فالظاهر فيما سبق ان يقال وعند بعض اصحابنا والمعتزلة ما يمدح على فعله وما يذم على فعله .  
(٢) قوله ويعرفان عقلا ايضا الظاهر ان المعروف بمحض العقل هو الحسن والتبجح بمعنى الكون محمودا عليه ومذموما عليه واما الكون بحيث يثاب او يعاقب لاجله فلا يعرف بمحض العقل كيف وكثير من

العقلاء وهم الفلاسفة انكروا البعث وما يتعلق به من امور الآخرة وقد قال المصنف فيما تقدم ان العقل لا يستعمل لمعرفة الثواب فحينئذ لا يستقيم قوله فيما بعد ويثاب لاجله ويعاقب لاجله لان الثواب والعقاب اذا كان يقتضى ذات الفعل او صفة بدون الملاحظة الامر والنهي فهما كتعلق المدح والذم يعرفان بمحض العقل .  
(٣) قوله لان وجوب اه بناء الاستدلال بذلك قوله على ان المراد ببعض افعال العبد ليس ما هو المتبادر من افعال الجوارح بل ما يعم والعقائد والاقتضيات ليس في الافعال فيثابت حسنه عقلا لا يثبت حسن بعض الافعال عقلا .  
(٤) قوله يلزم الدور قيل لانسلم ذلك لان ثبوت الشرائع بقول النبي صلى الله عليه وسلم انها يتوقف على تحقق اصل التصديق وان لم يكن واجبا او مندوبا اذلو فرض وجوب التصديق مع خرض الاباحة يثبت الشرائع بقول النبي عليه السلام فلو كان وجوب التصديق فهو غير اصل التصديق متوقفا على الشرع لا يلزم الدور .

(٥) قوله فان لم يجب اه قيل لانسلم اللازمة فيمكن فائدة النبوة حصول التصديق او اولويته ثم هذا يحتمل وجهين سلب الربط فيكون سلبا كما كما يقتضيه التكررة في جزئ النبي وربط العلب فيكون ايجابا جزئيا عدوليا باعتبار المحصول فعلى الوجه الاخير قد يمنع الملازمة بان يقال فليكن فائدة النبوة وجوب تصديق بعض آخر من هذه الامور وقوله وان وجب على الاول معناه ان وجب تصديق بعض منها وعلى الثاني ان وجب تصديق الجميع .

(٦) قوله فلا يلزم اه فالظاهر على المعنى الاول ان يقال فلا يخ وجوب تصديق هذا البعض يكون عقليا وهو الظاهر او شرعا ثابتا ببعض آخر من الشرائع فوجوب تصديق هذا الآخر اما عقلي وهو المطلوب او بشرع من الشرائع فيلزم الدور او التسلسل او الانتماء الى العقلي وبطل الاولان فيلزم الثالث وما ذكره المصنف يناسب المعنى الثاني وكلام المصنف لا يخ عن اضطراب لان قوله يبطل فائدة النبوة يستدعي اعتبار الوجه الاول في قوله وان لم يجب اه وقوله فلا يلزم اه يستدعي اعتبار الوجه الثاني فيه .

(٧) قوله قائل الاخبارات واليق الاوجه ان يقال فهذا القول ان لم يجب تصديقه الاخبارات وان وجب بوجوب تصديقه اما بنفسه اوسائر الاخبارات وقد فرض ان وجوب تصديقه به فيلزم توقف الشيء على نفسه ايضا يقال هذا القول ان كان من جملة كل الاخبارات يلزم التوقف على النفس وان كان خارجا عنها فليس ما فرض كل الاخبارات هدف ولا يصح الجواب ان هذا القول فيمكن من الانشآت لانا نقول المراد بالاخبارات الاقوال لخصوص ما يقابل الانشآت فان قلت يصح اضافة التصديق الى الانشآت قلنا باعتبار ما تضمنه من الاخبار كونه عليه السلام فرضا . هذا امر من الله تعالى وجب الاعتقاد والعمل به .  
(٨) قوله فان لم يجب تصديقه الملازمة في محل النع لان وجوب تصديق الاول يتحقق بمجرد تصديق هذا القول وان فرض مباحا من غير توقف على الوجوب .

وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا اى يكون ذات الفعل بحيث يمدح فاعله عاجلا ويثاب آجلا او يذم فاعله عاجلا ويعاقب لاجله آجلا اويكون للفعل صفة يمدح فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لاخلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي عليه السلام اذا اوصى النبوة واطهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بأمور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخ من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا اولايكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام قائل الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول

قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنفس ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا حاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او يثالث فيتسلسل والحرمة العقلية يستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعيا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واطهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه السلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي .

توضيح ٤٤

الاخبارات وقد فرض ان وجوب تصديقه به فيلزم توقف الشيء على نفسه ايضا يقال هذا القول ان كان من جملة كل الاخبارات يلزم التوقف على النفس وان كان خارجا عنها فليس ما فرض كل الاخبارات هدف ولا يصح الجواب ان هذا القول فيمكن من الانشآت لانا نقول المراد بالاخبارات الاقوال لخصوص ما يقابل الانشآت فان قلت يصح اضافة التصديق الى الانشآت قلنا باعتبار ما تضمنه من الاخبار كونه عليه السلام فرضا . هذا امر من الله تعالى وجب الاعتقاد والعمل به .  
(٨) قوله فان لم يجب تصديقه الملازمة في محل النع لان وجوب تصديق الاول يتحقق بمجرد تصديق هذا القول وان فرض مباحا من غير توقف على الوجوب .

(١) قوله فيلزم الدور فيه ايضا منع بان المفروض ان وجوب تصديق الاول موقوف على هذا القول لا نفس تصديقه فاذا فرض ان وجوب تصديق هذا القول يكون بالاخبار الاول يكون موقوفا على تصديق اخبار الاول لاعلى وجوب تصديقه . (٢) قوله واذا ثبت ذلك اى بطلان اوجه الثاني . (٣) قوله وكذلك اوفيقا لا يخ من ان يكون وجوب امتثال بعض اوامر عقليا اولاً بل يكون وجوب امتثال كل الاوامر شرعياً والثاني باطل لانه لو كان وجوب امتثال الكل شرعياً لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام قول الاوامر الواجبة الامتثال لا بد ان يجب الامتثال بقوله عليه السلام مسلوبا لامر الاول فنسلكم في هذا القول فلم يجب امتثاله لا يجب امتثال الاول وان وجب فاما ان يجب بالامر الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنسلكم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول فيردان قوله فان لم يجب في حيز المنع لان وجوب امتثال الاول يحصل بمجرد امتثال هذا القول بلا توقف على وجوب امتثاله وكذا قوله فيلزم الدور محل المنع لان وجوب امتثال هذا القول اذا كان بالامر الاول فانما يتوقف على الامتثال به لاعلى وجوب الامتثال بهذا القول وكان وجوب الامتثال بهذا القول متوقفا على اصل الامتثال بالاول لا يلزم الدور .

﴿ ٣٤٦ ﴾

فيلزم الدور او بقول آخر فنسلكم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شىء من اخباراته عقليا فقرله والآى وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلى ما يحمى على فله وبينم على تركه عقلا والحسن العقلى ما يحمى على فعله عقلا فالواجب العقلى اخص من الحسن العقلى وكذلك نقول في امتثال اوامره انه اما واجب عقلا الى آخر هذا الدليل لاثبات الحسن العقلى صريحا فقوله وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهى ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبيحها عقلا هذا يدل على القبح العقلى وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشىء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشىء حراما عقلا فتركه يكره واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح وجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلقا بالحسن والقبح على الله وعلى العباد اما على الله

لا ثبات ان حرمة الكذب ضرورى الثبوت كشيوت وجوب التصديق فبعد ما ثبت لاحالة فهو اما ان ثبت عقلا وهو المطلوب او شرعا فيلزم الدور يرد عليه ان ثبوت الشرع لقوله عليه السلام انما يتوقف على صدقه عليه السلام وعدم كذبه اصلا وحرمة الكذب وهو غير عدم الكذب ليس مما يتوقف عليه بثبوت الشرع بقوله عليه السلام .

(٦) قوله وكل منهما اى كل من الدليلين يدل على مدلول الآخر او كل من الوجوب والحرمة العقليين يدل على الآخر او على لازم الآخر من الحسن والقبح العقليين المعنى ان كلام الحسن والقبح العقلى يدل على الآخر لان الحسن اعم من الوجوب كما اذا كان بالاولوية والقبح اعم من الحرمة كما اذا كان بالاولوية الترك ولازم الاخص لا يلزم ان يكون لازم الاعم فاذا كان بالاولوية في احد الطرفين يكون الطرف الآخر مباحا ثم الدليل انما يدل على ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم يكونان عقليين لا الحسن والقبح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب لان قوله والا لكان واجبا عقلا معناه الوجوب فى حق المدح والذم لاقى حق الثواب والعقاب اذ لا يعرف الثواب والعقاب بالمقل فحينئذ قوله فيما سبق اى يكون ذات الفعل بحيث يمدح فاعله وثاب لاجله اه لا يناسب هذا الدليل .

(٧) قوله ثم عند المعتزلة اى ليس المراد بحكم العقل بالحسن والقبح معرفته بهما بنفسه وان لم يرد الشرع لان الحكم بهذا المعنى لا يتكره لماذا كره في التحقيق في فصل بيان ان العقل من العلال الموجبة ولا من قوله ونحن نسلم معرفة الحسن بالعقل وامتناع نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه بل الموجب هو الله تعالى وبالعقل يعرف ذلك وايضا هذا الكلام لبيان الفرق بين مذهب المعتزلة وبين مذهب اصحابنا الموافق لهم في ان الحسن والقبح يعرفان بالعقل ايضا ولو كان الحكم بالمعنى المذكور لا يكون هذا بيانا للفرق بل المراد ايجاب لهما في الافعال واثباتهما بالحسن والقبح عند المعتزلة بحمل العقل وعندنا بحمل

قوله وكذلك نقول في امتثال اوامر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقي على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والاتسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلى ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنفس الشارع على دليله كما مر بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلى الذى هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع فى الشرعيات ولا يثبت فى الهندسيات .

فلان

(٨) قوله موجب للعلم بهما اى موجب للعلم بطريق النظر واما عندنا فوجد العلم وخالفه هو الله تعالى وقد تبين ان هذا ليس بيانا لما قبله وتوكيدا بل كل منهما حكم آخر الاول جعل الحسن والقبح واجبا وبما جعل العلم بهما واثباته عند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل حتى ان الصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايان فان لم يعتقدوا كفرا ولا ايمانا بعد بان عندهم واما عندنا فلا خطاب بمجرد العقل بل لا بد انضمام امر آخر من ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل بالاستدلال او ادراك زمان يحصل له فيه التجربة فالصبي العاقل لا يكلف بالايان عندنا ولكن يصح منه اذا آمن وكذا الشاهق لا يكلف به قبل زمان يحصل فيه التجربة كل ذلك يأتي فى باب المحكوم به من التوضيح . (٩) قوله وعندنا قال الشارع المعنى عبد الرحمن المعتزلة جعلوا العقل موجبا والاشعرية مهذبا وعلماءنا لم يجعلوه موجبا ولا مهذبا كما هو دأبهم فى اختيار التوسط والاجتناب عن الافراط والتفريط .

(١) قوله فلان الاصلح للعباد واجب لعل معنى وجوب الشئ \* على الله تعالى عندهم كونه موجبا للمدح والذم فعلا وتركه وهذا لا يوجب لحوق المذمة به تعالى عندهم لانها مشروطة بالترك وهو محال عندهم والمعنى ان الكمال انما يقوم به وباتفائه يلزم نقصان .

(٢) قوله فلان العقل عندهم يوجب ام اذا كان الاحكام من الوجوب والحرمة والاباحة ناشية من العقل عندهم به فالفائدة في نزول الشرع تأكيدي حكم العقل والامر باتباع حكم العقل والنهي عن مخالفته .

(٣) قوله وعندنا الحاكم لاخلاف بيننا وبين الاشاعة في هذا الحكم كما لاخلاف بيننا وبين المعتزلة في ان الحسن والقبح قد يعرفان ببعض العقل فذهبنا للمجموع المركب من تقيض المذهب الاشاعرة وهو انهما لا يعرفان بالشرع ومذهب المعتزلة وهو ان الحاكم ليس هو الله تعالى بل الحاكم هو العقل فاعتبار كل من الحريين يوافق مذهبنا ويخالف مذهبنا .

(٤) قوله وهو متمم ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة

بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شئ \* منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوتى الله العقل عليه على انه غير مولد للعلم بل اجري عاداته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على مامر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد .

(٥) قوله في كل قضية اي نكتة شديدة وواقعة عظيمة اوحادثة خفيفة ونازلة سهلة لان الحوادث محل القضية والحكم والمعنى في كل حكم كلي او جزئي كما يقال كل من قتل معصوما مجتهد ظلما عمدا فعليه القصاص او اذا قتل زيدا معصوما فعليه القصاص فكل من الحكمين المذكورين محل الحكم آخر كما يقال هذا الحكم حق او باطل صحيح او فاسد .

(٦) قوله وقد وضع فيها الضمير اما راجع الى الافعال او الى القضايا .

(٧) قوله من خير او شر وكل منهما محتمل وجوها ثمة المصدرية والاسمية اما على انه صفة مشبهة او فعل تفضيل في المذهب الخبير نيكى الخيور جمع والخيرة نيك الاختيار جمع خيرة بهتر وايضا فيه الشربد الاشرار جمع والشربدى والشورور جمع شربتر .

(٨) قوله بطريق التوليد في التلويع التوليدان يحصل الفاعل فعلة بتوسط فعل آخر كتحريك المفتاح بواسطة تحريك اليد والمباشرة تحصيله اياه بلا توسط فعل آخر كتحريك اليد وقال لا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى لعل مراده بنى التوليد نقي تحصيل الفعل بواسطة آخر خلقه الله تعالى لانه مكابرة قد خلق الله تعالى الاولاد بواسطة الاء والامهات وخلق الله تعالى الاشياء بواسطة خلق الماء قال الله تعالى وجعلنا من الماء كل شئ حي وخلق الله تعالى الصور بواسطة خلق المواد والاعراض بواسطة خلق الجواهر .

(٩) قوله اذ كثير مما حكم الله تعالى وذلك كأعداد الركعات وكتخصيص العبادات باوقاتها وكوجوب التحليل في المطلقة الثالث غير ذلك .

(١٠) قوله على انه غير مولد للعلم بكسر العين اسم لفاعل فالضمير المنصوب اما الى الله تعالى فالتوليد خلق العلم بواسطة العالم العاقل الذى هو اوجدنا والى العقل فالتوليد تحصيل العقل العلم بالنظر الصحيح .

فلان الاصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيعها ويحرمها من غير ان يحكم الله فيها بشئ \* من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متمم عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شئ \* وهو خالق افعال العباد على مامر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقدر وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضرر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شئ \* منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوتى الله العقل عليه على انه غير مولد للعلم بل اجري عاداته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على مامر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد .

قوله فلان الاصلح واجب لاختفاء في انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شئ \* ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ماهو الاصلح لعباده وكتبيل الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفها العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب الضار وامام كسب بالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كما ذكر احكام الشرع قوله بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد والتوليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما او كثيرا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد للنهي لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الجارى تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذى يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب وانسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر .

(١١) قوله من غير كسب كالعالم بحسن النفقة للاقارب وبحسن التصديق على الفقراء والبعض الذى هو بالكسب كوجوب ما يعرف بالقياس .  
(١٢) قوله ترتيبا صحيحا وهو ما يكون مشتملا على جميع شرائط الاتاج من حيث الكمية والكيفية والجهة على ما عرف في موضعه .

(١) قوله في صفة الحسن اي باعتبارها كقولك الدار في نفسها كذا اي باعتبار نفسها كذا. (٢) قوله حسن لمعنى في نفسه يجوز ان يقر \* بلفظ الصيغة ولفظ المصدر (٣) قوله لما ثبت ان الحسنه هذا الكلام يدل على ان التقسيم المذكور مبنى على القول بان الحسن والتقبح قد يعرفان عقلا واما عند من انكر هذا الكلام فلا يستقيم ذلك التقسيم وهذا باطل لان الصلوة انما يعرف بالشرع وهذا حسن لمعنى في نفسه كما يأتي وصلوة الجنابة حسن لغيره ولا يعرف الا بالشرع فبعد وجود كل من القسمين فيهما لا يعرف الا بالشرع لا بد ان يجرى فيه التقسيم اليهما فيستقيم التقسيم المذكور وان فرض ان جميع الافعال انما يعرف فيها الحسن والتقبح بمحض الشرع فلامعنى لا يتناء ذلك التقسيم على القول المذكور. (٤) قوله اوقبيح لعينه فهذا نشر على ترتيب اللف في الحسن بشي \* آخر لا بد ان ينتهي الى الحسن لعينه ومن التقبيح لشي \* آخر لا بد ان ينتهي الى القبيح لعينه ويمكن ان يقال ان كلام النشرين بالنظر الى كل من الفين على ان حسن الشي \* يكون لقبح في ضده وقبحه يكون لحسن في ضده.

(٥) قوله كالعبادة اه هذا يدل على ان الصلوة حسن لشي \* آخر وذلك الشي \* جز في الذهن وهو العبادة وقد جعلها فيما بعد حسنا لمعنى في نفسها فالحسن لمعنى في نفسه اما اعم من الحسن لعينه او بشي \* آخر واما ان يكون الصلوة ذات وجهين فباعتبار وجه حسن لعينه وباعتبار وجه آخر حسن بشي \* آخر والا يلزم التناقض قطعا.

والمأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره ولما ثبت ان الحسن والتقبيح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والفهي بل انما يحسن الفعل او يقبح اما لعينه او لشي \* آخر ثم ذلك الشي \* حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها اولم تصدق كالأجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لسكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثلة هذا سيأتي في فصل الفهي اشياء الله تعالى

(٦) قوله كالأجزاء الخارجية فهي لا يتصور صدقها على ما هي اجزاء لها لان الصادق على الشي \* ما يكون هو عينه في الخارج والجزء الخارجى ليس عين الشي \* اصلا.

(٧) قوله بمعنى انه لا يكون اه هذا التفسير يتناول اقسامها يكون جميع الاجزاء حسنا ما لذاتها او لغيرها او لبعض ذات او لبعض الغير وما لا يكون شي \* من الاجزاء لاحسنا ولا قبيحا بمعنى انه لا يتعلق بشي \* من طرف فله وتركه لا مدح ولا ذم وما يكون جميع الاجزاء قبيحا لغيره وما يكون مختلطا من الاثنين والثلاثة من الثلاثة المذكورة فما يكون جميع اجزائه حسنا بالمعنى المذكور يتناول الكل والظاهر ان القسم الثاني والثالث والبعض من الرابع وهو المختلط مما ليس حسنا ولا قبيحا ومن القبيح لغيره لا يكون حسنا لا تنفكا المدح وان الثالث والبعض المذكور يكون قبيحا لوجود الذم واما الحسن باعتبار الجزء فلا يصدق على ما ليس بحسن من هذه الاقسام ولا على ما هو قبيح منها بل انما يصدق على القسم الاول والبعض الباقى من الرابع.

قوله ثم ذلك الشي \* لفظه ثم اشارة الى ان الشي \* الذى لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توفق حسن كل شي \* على حسن شي \* آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن اوقبيح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الآخر او بكونه قبيحا بجميع اجزائه او ببعضها مع حسن البعض الآخر او بكونه فالصنف رحمه الله خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعنى ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشتمل القسم الثالث ايضا اعنى ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لاحسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شي \* من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبيح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغايبا لجانب القبح والحرمه ولا يخفى انه اذا كان الشي \* حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح قوله وكذا القبيح ينقسم الى خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه اولا ثم خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافى ثبوتها في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء.

(٨) قوله نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى. قوله فان صدق الشي \* على الشي \* ان يقال هو هو فكانه قال نحو قولنا الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى.

(٩) قوله خارج عن مفهوم الجهاد في شرح البرجندى هو مصدر جاهدت العدو اذا قاتلته في تحمل هذا الجهد اذ بذل كل منهما جهده اى طاقته في دفع صاحبه ثم غلب في الشرع على قتال الكفار ونحوه من تخريب دورهم وقطع اشجارهم وما يتعلق بذلك كذا في المغرب في المهذب الجهد بالفتح كوشش وسخى وبالمضم تواناى فاعلاء كلمة الله هو ترويج دينه واشاعة حكمه نعم انه ليس جزءا

وانما

من مفهوم الجهاد لغة وشرعا ومفهوم الشرعى فرار الكفار بتخريب الانفس والاموال ولا عينه لكنه ليس صادقا عليه واما هو من لوازمه. (١٠) قوله كالوضوء اذا توفى تقربا من الله تعالى لا لاجل عبادة اخرى فهو حسن لعينه واذا توفى لاداء عبادة كالصلوة وسجود التلاوة فهو حسن لامر خارج يصدق عليه باعتبار انه يجب شرطا لها ولا امر خارج لا يصدق عليه وهو اداء هذه العبادة. (١١) قوله ينقسم الى هذه الاقسام لا يقال ان هذا ينافى ما سبق من ان حسن بعض الافعال وقبحه يكونان لذات الفعل او لصفة له لان الجزء لا يكون عينا ولا صفة وكذا الخارج الذى لا يصدق على الشي \* لا يكون صفة لانا نقول التراد بالصفة ما يقوم بالشي \* ويحمل عليه والاجزاء المحيولة التى هي اجزاء المفهوم في الذهن من ذلك تبقى الاجزاء الخارجية والخارج الذى لا يصدق على الشي \* فنقول نعم انها ليست عينا ولا صفة لكن الحصر فيما سبق غير مقصود كيف وانصفة قد يكون من الاضافات كاشتمال الصلوة على السجود وكون الوضوء شرطا لصحة الصلوة فكما ان الصفة لها مدخل في الحسن والتقبح فكذلك ماهي بالاضافة اليه كالسجود والصلوة له مدخل فيهما ولعل التخصص بالذكر لان العمدة انما هو الصفة ومدخل الغير لوسطتها.

(١) قوله وانما اطلاقه يريد ان هذا الاطلاق لا يصح بحسب الحقيقة لان عين الشئ ليس من معنى في نفسه لان لفظه يقتضي الظرفية والحلية وعين الشئ لا يكون محلا له وانما الحقيقة فيما يكون حسنة لامر هو جملة وذلك الامراض الاوصاف له لاجز لان الحال في الشئ متأخر عنه والجزء مقدم على الكل فهذا الاطلاق لا بد ان يكون مجازا لغويا لمناسبة ان كلامه عين الشئ ووصفه غير منفصل عنه وحقيقة اصطلاحية او يكون حقيقة لغوية على ان المراد بعين الشئ ماهية الجنسية او النوعية التي هي جزء من الماهية الشخصية باعتبار الذهن ووصف قائم بالشخص باعتبار وجوده الخارجى كما ان معنى الجوانبية او الانسانية امر قائم بزيد الموجود في الخارج وجزء من مفهومه الذى هو حقيقة الذهنية بقوله اما اصطلاحا نصب على انه مفعول له وقد وجد فيه شرط حذف اللام وقوله او لان الحسن لعينه عطف على اعتبار الاصل وقوله في تلك الجزئيات يعنى ما قلنا انه حسن

لعينه واطلقا عليه اسم الحسن بمعنى في نفسه انما هو يكون جزئيات فاذا وجد الطبيعة الموصوفة بالحسن لعينها في تلك الجزئيات فهي حسنة لعنى في نفسها وهو ظاهر وحسنة لعينها ايضا اى لماهيتها الجنسية او النوعية فاطلاق اسم الحسن لعنى في نفسه على الجزئيات المذكورة يكون بطريق الحقيقة واطلاق اسم الحسن لعينه عليها بطريق المجاز وهذا هو المراد بقوله وهي لا يكون حسنة الا لعنى في نفسها وقوله او حسنة لغيرها لم يقع على الاسلوب وهو ان يقال ولعنى في غيرها او يقال في المعطوف عليه وهي لا يكون الاحسنة لعنى في نفسها .

(٢) قوله ما يكون مفهوم الفعل والاحسن ان يقال ما يكون داخلا في مفهوم الفعل الشرعى او الاصطلاحى فهو الجزء فلا يرد ان كل فعل يمكن تقرير مفهومه على وجهه يكون الامر الصادق عليه مما يتوقف عليه المفهوم فيقال الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى بنحو القتل وتخريب الديار او بقتال الجهاد فرار الكفار قصد الاغلاء وايضا لا يرد ان الاضافات يتوقف مفهومها على الطرفين وهما خارجان عن مفهومها فاتوقف على الشئ لا يوجب جزئيته .

(٣) قوله اما الجهاد فهو القتل المعلن تأييد الضمير باعتبار المجاهدة او المحاربة او الحرب في الصراح كارتار وهي مؤنث يقال وقعت بينهم حرب والظاهر ان اجتماع الامور الثلاثة كما يقتضيه العطف بالواو اى بشرطى الجهاد بل من كان حاضرا في المعسكر عند القتال ولم يقاتل ولم يضر ولم ينهب لكن خرج من المنزل بنية اغزاز الدين واهراب العدو فهو ايضا مجاهد يدل انه شريك في المعالم .

(٤) قوله اذا عرفت هذا الاشارة الى انقسام كل من الحسن والقبيح الى الاقسام الخمسة فلو اراد المنكر بالحسن والقبيح لذاته ما يعنى الحسن والقبيح لجزءه اى الحسن لا مر غير خارج فعرفة الانقسام الى كل من الحسن والقبيح لعينه والحسن لجزءه ويستلزم العلم ببطان قول المنكر فانه سلب كلى فلو اراد خصوص الحسن والقبيح لعينه فعرفة الانقسام الى الحسن لعينه خصوصاً على التوجيه الاول واطلاق اسم الحسن لعنى في نفسه يستلزم العلم بالبطان لامعرفة الانقسام الى الحسن لجزءه ولا على التوجيه الثانى .

(٥) قوله فلا يكون حسنا لذاته لان ما بالذات لا يتخلف بالعارض . (٦) قوله لان الاختلاف اى يبطل بنا الانكار على الدليل المذكور لعدم دلالة عليه وليس المعنى انه يبطل الانكار لعدم دلالة الدليل فلا يرد ان عدم دلالة الدليل لا يستلزم عدم الدليل اصلا ولو سلم فعدم الدليل لا يستلزم بطلان المدعى . (٧) قوله لان الاضافة داخلة في هذا الجواب انما ينفع اذا كان قول المنكر السلب الكلى وهو نفي الحسن لعينه ونفي الحسن لجزءه واما اذا كان نفي الحسن لعينه فقط فلا يتبع لان فرض دخول الاضافة انما يقتضى الحسن لجزءه دون الحسن لعينه . (٨) قوله والاعراض النسبية تقوم اى يقال ان النسب والاضافات لا وجودها في الخارج على ما قالوا والافعال الاختيارية موجودات في الخارج فكيف يتصور تقوم الموجودات بالعدم لاننا نقول المراد ان صورها الذهنية ومفهوماتها العقلية منقومة بالاضافات وهي غير موجودة في الخارج على ان تقوم الموجود بالعدم غير مستبعد فان انتقال زيد الى غير مكانه الاول بالخطوات موجود يتقوم بخطوة بعد عدم خطوة . (٩) قوله فقولنا شكر المنعم اى لا يدخل له في الجواب بل بمجرد التحقيق .

وانما اطلق الحسن لعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات لان الحسن لعينه هو الفعل المطابق للعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة بعيننا في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسا وهي لا تكون الاحسنة لعنى في نفسها او حسنة لغيرها فالفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعى انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعاونة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهوه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لجزءا وهذا هو الفرق المشهور بين الندائى والمرضى اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا وقبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول متقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن .

قوله وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لعنى في نفسه يعنى الحسن لعينه والحسن لجزءه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزءه ضرورة ان جزء الشئ معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشئ من فيه فاجاب اولابانه مجرد اصطلاح وكنهه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنا باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة يكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخيص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتبارى يكون الحسن راجعا الى جزءه الذى هو المعنى الكلى والمنكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزءه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان النار حسنة في نفسها اى مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والفرق بين الجزء قد استدلل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلفا بل يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والسكند قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالعمل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه .

(٥) قوله فلا يكون حسنا لذاته لان ما بالذات لا يتخلف بالعارض . (٦) قوله لان الاختلاف اى يبطل بنا الانكار على الدليل المذكور لعدم دلالة عليه وليس المعنى انه يبطل الانكار لعدم دلالة الدليل فلا يرد ان عدم دلالة الدليل لا يستلزم عدم الدليل اصلا ولو سلم فعدم الدليل لا يستلزم بطلان المدعى . (٧) قوله لان الاضافة داخلة في هذا الجواب انما ينفع اذا كان قول المنكر السلب الكلى وهو نفي الحسن لعينه ونفي الحسن لجزءه واما اذا كان نفي الحسن لعينه فقط فلا يتبع لان فرض دخول الاضافة انما يقتضى الحسن لجزءه دون الحسن لعينه . (٨) قوله والاعراض النسبية تقوم اى يقال ان النسب والاضافات لا وجودها في الخارج على ما قالوا والافعال الاختيارية موجودات في الخارج فكيف يتصور تقوم الموجودات بالعدم لاننا نقول المراد ان صورها الذهنية ومفهوماتها العقلية منقومة بالاضافات وهي غير موجودة في الخارج على ان تقوم الموجود بالعدم غير مستبعد فان انتقال زيد الى غير مكانه الاول بالخطوات موجود يتقوم بخطوة بعد عدم خطوة . (٩) قوله فقولنا شكر المنعم اى لا يدخل له في الجواب بل بمجرد التحقيق .

(١) قوله كالتصديق في شرح المعنى كالتصديق بالقلب بالله وصفاته ولا شك ان هذا غير كاف في الايمان بل لابد من التصديق بجميع ما علم يقينا بحجى النبي عليه السلام به من عند الله كالثابت بالخبر المتواتر واجماع الصحابة واجماع من بعدهم فيما لم يرد فيه خلاف الصحابة بشرط ان لا يكون الاجماع مختلفا فيه كالاجماع السكوني والاجماع المركب وهو بالاختلاف من القولين تقيا للقول الثالث واماما علم مجيئه به علما ظنيا لطمانينة كالثابت بالخبر المشهور والاجماع المختلف فيه فالتصديق به غير لازم في الايمان في التحقيق

وفي شرح المعنى ان شمس الائمة رحمه الله نص على جاحد الخبر المشهور لا يكفر بالاتفاق فلا بد من التصديق بالجميع اجمالا فيما لو حظ اجمالا واما اذا لوحظ تفصيلا فيجب عليه التصديق تفصيلا فاذا استل عن وجوب الصلوة ولم يصدق كان كافرا كذا في شرح المقاصد ثم التصديق بالجميع لا يحتمل السقوط فكذا التصديق ببعض لانه جزئه فيصح صرف كلام المصنف الى ما ذكر في شرح المعنى ايضا .

١ اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط

٢ حالة الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب

٣ من الروح والجسد فلا يتم صفته الابان يظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو

٤ دل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان

٥ فان الاقرار نجعله داخلا في الايمان ولا نجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول

٦ من علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار

لاجراء الاحكام الدنياوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار معا

(٢) قوله له حالة الاكراه اراد الاكراه بالمعنى اذ لا رخصة في اجراء كلمة الكفر بغير المعنى . (٣) قوله فلا يتم صفة تركب الانسان من الروح وبه الادراكات ومن الجسد وبه الافعال الظاهرة يقتضى ان لا يتم صفته الا ان يكون متعلقة بهما باشتغالهما على بعض الادراكات وعلى بعض الافعال فالايان لابد فيه مع التصديق من الاقرار والاعمال لابد فيها من التنية في العبادات المتصودة ومن الايمان والاعتقاد بالحقية من الجميع ذكر في المحيط ولو تيمم الكافر ثم اسلم لم يجزه ان يصلي بذلك التيمم عند ايحيفة ومحمد ورحمهما الله .

(٤) قوله ولا يحمل اء على لفظ المتكلم اى علمائنا لم يجملوا العمل بالاركان داخلا في الايمان على خلاف ما ذهب اليه جمهور الحديثين وان كان قد يدل على الايمان حتى اذا صلى كافر مع المسلمين بجماعة يحكم باسلامه عندنا كذا في كشف المنار . (٥) قوله واعلم ان المنقول اه ذهب طائفة من علمائنا الى ان الايمان مجموع التصديق بالجنان والاقرار باللسان وهو الاختيار شمس الائمة وفخر الاسلام والدليل على ان ذلك ما ذكر في المصاييح من قوله ومن عبادة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واتهد ان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبده ورسوله وابن امته وكنمته واتقلمها الى مريم وروح منه والجنة والنار حق ادخله الله الجنة على ما كان من العمل فهذا الحديث يدل على ان الشهادة المذكورة وهى الاقرار باللسان يوجب دخول الجنة وان كان مع المعاصي مع القطع بان الكافر لا يدخل الجنة فالايان يتحقق بالاقرار بدون الاعمال وكان النبي عليه السلام ومن بعدهم يحكمون بكفر المنافق كذا في شرح العلامة للمقائد فهذا يدل على مجرد الاقرار بدون التصديق غير كاف في الايمان وذهب طائفة اخرى منهم الى انه هو التصديق بالقلب وهو مذهب جمهور المحققين واختيار شيخ ابي منصور والدليل على ذلك قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان الى غير ذلك فالاعتراف على هذا المذهب انما هو شرط لاجراء الاحكام في الدنيا ولم يذهب احد الى ان الايمان هو التصديق فقط والاقرار شرط له عندنا

٧ له اما الاول اى المأمور به الحسن لمعنى في نفسه نلثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه انيانيا للمأمور به لئلناته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمأمور به حسن لئلناته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لاحسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فلندا غيره المصنف رحمه الله الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حقا باعتبار امر المذهب لاننا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف رحمه الله بفقيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لئلناته او لجزئه اولغيره قوله واعلم ان المنقول يعنى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرط له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الواردة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يأمر بها وينكتف ويجعلها اهم

فمن

وفي حق الثواب في الآخرة .

١ فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عنبر لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة ركنية الاقرار في حال الاختيار وان صدق ولم يصادف وقتا يقرفيه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة التبعية في حال الاضطرار وكالصلاة يسقط بالعنبر هي عطف على قوله كالاقرار.

من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار وامان ركن الشئ كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشئ فيجىء جوابه ولقد طال النزاع بين المصنف رحمه الله وبين بعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذى قسم العلم اليه والى التصور فى ادائل المنطقى ام غيره \* ويجب ان يعلم ان معناه وهو الذى يقال له بالفارسية بكرويدن وهو المراد بالتصديق فى المنطقى على ما صرح به ابن سينا وحاصله ادعان وقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما لزيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فى البعض يكون كفره باعتبار جوده باللسان واستكباره عن الادعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين بكفرهما صدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار \* فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفيات ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المصنف رحمه الله ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لانفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والادعان له وبالجملات المعنى الذى يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن تصديق من غير ان يكون للقلب اختيار فى نفس ذلك المعنى \* فان قيل لم جعل الاقرار الذى هو عمل اللسان داخلا فى الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شئ من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لسكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعيين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما فى الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذى هو فعل اللسان رأس الشكر وفى التمنيذ بالايمان اشارة الى ان المأمور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنا على ورود الامر به اولم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه .

١ قوله فمن صدق بقلبه تفريع على قوله والاقرار يلحق به فانه يدل على الاعتبار الامرين الركنية والتبعية فباختبار امر يلزم عدم الايمان فيما ترك الاقرار بدون عنبر وباختبار امر يلزم بثبوته فيما ترك بعنبر ثم التصديق لما كان مكفرا به لا بد ان يكون امرا اختياريا فليس المراد به حصول العلم بوقوع النسبة اولا وقوعها بل المراد ربط القلب بذلك الاعتقاد ومثبه اليه فلا بد ان لا يدع نفسه فى مرتبة الشك وان كان لا يلزم التصديق اليقيني بلا ظن يخرج عن عمدة الايمان .

٢ قوله ولم يصادف فى تاج المصادر البيهقى المصادفة يافتن .

٣ قوله وكالصلاة فى كشف المنار انها حسنة لعنى فى نفسها فانها تأدى بافعال واقوال يدل على التعظيم فان اولها الطهارة سرا اوجها ثم جمع الهمة داخل السر والانصراف عما دون الله تعالى وهو التنية ثم الاشارة برفع اليدين الى نذوماربط به ثم اول اذكاره التكبير وهو النهاية فى تعظيم قدر الله تعالى ثم اول ثنائيه لا يشوبه ذكر سورة ثم قراءة كلامه منتصبا بجوارحه حيث وخضوعا وخشوعا ثم يفتق ماعبر بلسانه عن ضميره من التعظيم لله فعلا وهو الركوع والسجود المرميان بذكر ما هو تنزيه الله تعالى ثم مع كل حركة يكبر فدل على ان الصلاة اجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله تعالى والتعظيم حسن فى نفسه قوله اولها الطهارة سرا وجها اراد الايمان والوضوء فهما شرطان للصلاة وقوله ثم جمع الهمة معناه المصلى فى زمان التنية لا بد ان يكون هذه الصفات وقوله الى ان نية ما ربط به المراد تلك الصفات وذكر فى الهداية والاصح ان يرفع اولا ثم يكبر لان فعله نى الكبرياء عن غير الله تعالى والذم مقدم فلا يبعد ان يكون المراد ذلك وضم الجوارح عبارة عن وضع اليدين على الشمال وصرف الطرف الى الارض فيجتمع نظر العينين فى موضع والهيئة الخوف والخضوع والتواضع وكذا الخشوع ولعل المراد بلحدهما التواضع ظاهرا او بالآخر التواضع باطنا وقوله ثم يحقق اه جملة بتقدير المبتدأ اى ثم اولها التحقيق وذكر فى التحقيق ان تقدم الافعال على الاقوال لان مبنى الصلاة على الافعال الاترى انها يجب على القادر على الافعال دون الاقوال ولا يجب فى عكسه .

١ قوله يسقط بالعنبر كعند الاكرام وكعند المرض الى حيث لا يقدر على الايمان بالرأس وكالصلاة شيخنا فانيا وعند زوال العنبر فى هذه المسائل يجب القضاء وكعند الحيض ولا يقضيها بعد ما ظهرت .



واما ان يكون شبيها للحسن لمعنى في غيره كالزكاة والصوم والحج يشبهه ان يكون حسنها بالغير وهو رفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارت البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فان رفع الوسائط فصارت تعبد بمخالفة الله تعالى .

قوله كالزكاة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا يشبهه الحسن لغيره ثم الزكاة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبهه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للبارى وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود الذي لا يعين لغيره لاننا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل يؤكده الا يرى ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجملة والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان عنها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة الامور بهما \* ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلى بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكاة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كأنه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه \* فهنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها \* اما الاول فلان الزكاة في نفسها تنقيص للمال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه وازادته اليه ففيه تعظيم \* واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعنى الزكاة والحج اذ للعبادة حق الله تعالى خاصة والاحسان ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكاة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط لم يعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها \* واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختياره لانفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل له فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان لا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الوسائط ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلذا اصرح المصنف رحمه الله بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام رحمه الله ان الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف رحمه الله

(١) قوله واما ان يكون له في شرح المعنى والواعث انما من الحسن لعينه ما التحق مع وجود الواسط بما كان حسنا لعينه بعدم الاعتداد بالواسط فهو حسن لعينه حكما فلهذا القسم اسامى الشبيه بالحسن لمعنى في غيره والحسن لعينه والحسن حكما فهذا القسم جعله المصنف رحمه الله من الحسن لمعنى في نفسه ومثا بها الحسن لمعنى في غيره لادكره (٢) قوله يشبه ان يكون له في التحقيق ان حسن الزكاة لسبب دفع حاجة الفقير لا بنفسها لان نفسها بلا اعتبار ذلك محض تنقيص للمال وازاعته وذلك ممنوع ثقلا وشرعا وايضا حسن العوم لسبب انه قهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو الله تعالى وعدوك كما جاء في الخبر ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انقضت بعبادتي الى قال عليه السلام عادى عدوك نفسك التي بين جنبيك وبلا اعتبار عداوة النفس هو ليس الا منع نعم الله تعالى عن مملوك الذي خلقت له فلا يكون حسنا لذاته وايضا الحج حسن لسبب انه زيارة امكنة اعظمها الله وان تعظيمها تعظيم صاحبها واولا ذلك لكان محض سير وقطع مسافة كالاجارة وزيارة البلاد .

يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكون الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ بينتم ان جهة حسنهما لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضاً لله فيكون عينها حسناً لكونها مأجوراً بها لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأجوراً به فهذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن الى الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لسكونه مأموراً به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسناً قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان يقتضى كونه عدلاً واحساناً قبل الامر لسكته خفى على العقل فآظمه الله تعالى بالامر

قوله يرد عليه قد خرج مما ذكرنا الجواب عن هذا اليراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلث وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كأنها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحققت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأموراً به كما هو رأى الاشعري \* واما المصنف رحمه الله فقد اجاب بوجهين حاصل الاول اننا جعل جهة حسنهما كونهما مأموراً بهما بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندر كجهة حسنهما لما ان الامر المطابق يقتضى حسن المأمور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتباع به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتياناً بالمأمور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلاً بل الشرع هو الذى يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسناً لعينه او لجزئه مع شطع النظر عن كونه اتياناً بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسناً لكونه اتياناً بالمأمور به كالزكوة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأموراً به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسناً لمعنى في نفسه وبهذا ينفذ لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لاعلى قصد الامتثال كالوضوء للتبرؤ فيحسن لغيره لاعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتياناً بالمأمور به صار النوع الثاني مغايراً للنوع الاول والا فالاتباع بالمأمور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تداين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتياناً بالمأمور به والاول ينبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شىء واحد كالوضوء المتوى حسن لذاته باعتبار كونه اتياناً بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطاً للصلوة \* فان قيل المأمور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداً فبمعنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصرياً ومعنى حاصله بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتباع به ايقاعه واحداً فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به مع ان الكلام فيه قلنا المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنته حسن المأمور به \* فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسناً لجزئه فيكون حسناً لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكره من التكاليف قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضى كون العبادة جزأ منه لجواز ان يكون خارجاً عن صدق عليه والامر كذلك اذ ليست جزءاً من مفهوم شىء منها بخلاف الصلوة قوله يقتضى كونه عدلاً واحساناً لانزاع للاشعري في كون العدل عدلاً والاحسان احساناً قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطاً للمدح عاجلاً والثواب آجلاً .

(١) قوله اذ بينتم ان قبل هذا لا ينافى الحسن لعينه لمعنى الحسن لعينه لمعنى الحسن لماهية الجنسية او النوعية ولا ينافى الحسن لجزئه لان الزكوة وامثالها عبادة وتعبد الله تعالى على وجه مخصوص كما قال المصنف من قبل ان الصلوة عبادة مع خصوصية قوله فيكون عينها اه قيل كيف يصح ذلك التفريع وكون الشىء عبادة محضة ليس عين كونه مأموراً به وهو ظاهر ولا مساوياً له ولا اخص منه مطلقاً فان العبادة تطوع ليس مأموراً به والمأمور به اذا كان محض حق العبد لا يكون عبادة فالحسن اذا كان لكون الشىء عبادة محضة لا يلزم ان يكون لكونه مأموراً به .

(٢) قوله فهذا عين مذهب الاشعري قيل ان المذهب الاشعري ان الحسن والقبح لا يعرفان الا بالشرع دون العقل وانما ليس لذات الفعل او لصفة له واذا فرض ان الحسن لمعنى في نفس الفعل هو كونه مأموراً به انما يلزم ان لا يعرف الحسن لمعنى في نفس الفعل الا بالشرع كما لا يعرف الكون مأموراً به الا بالشرع وانما يلزم ان لا يكون التسميم المذكور لذات الفعل او لصفة له واما الحسن لمعنى في غير الفعل فيجوز ان يكون لصفة اضافية له متعلقة بالاضافة لا الغير يعرف بالعقل فلا يلزم القول بمذهب الاشعري وايضا يجوز ان يكون المراد او غير المتعين المذكورين وهو ان يكون الحسن اما لذات الفعل او جزئه او يكون لكونه مأموراً به فلا يلزم شىء \* من الاستحاثتين المذكورتين من القول بمذهب الاشعري وعدم كون الزكوة وامثالها من هذا القسم .

(٣) قوله لان كل المأمورات اقرب هذا لا يوجب عدم صحة التقسيم فيمكن التقسيم باعتبار صدق الحسن لمعنى في غيره على غير المأمورات ولو اوجب بان المراد انه لا يستقيم التقسيم الى مأمور به حسن لمعنى في نفسه والى ما امر به حسن لمعنى في غيره كالسعى الى الجمعة والجهاد وصالوة الجنائز كما فعل المصنف فتادخول جميع المأمورات في القسم الاول لا ينافى دخول البعض في القسم الثاني ايضا على ان يكون ذات وجهين كما ذكرتم في الزكوة ونحوها .

(٤) قوله بل انما امر به اه هذا غير داخل تحت قوله قد علم مما تقدم لانه لم يذكر فيما تقدم غير ان الحسن والقبح عند بعض اصحابنا قد يكونان لذات الفعل له او لصفة له وقد يعرفان عقلاً ايضا ولم يمتز ان الامر بالشىء يكون حسناً يقتضى كونه ايجاباً من قبيل من قتل قتيلاً فله سلبه وهو مجاز فخلافاً الظاهر ثم الاتصاف بكونه احساناً لا ينافى عن الاتصاف بكونه حسناً يتعلق بالمدح وهو ظاهر ويتعلق بالثواب بقوله تعالى لا يضيع اجر المحسنين فثبت الحسن الذى فيه النزاع قبل الامر فذهب الاشعري انه حسن لانه امر به ومذهبنا انه امر به لانه حسن .

(٥) قوله لسكته خفى على العقل فيه رد على المعتزلة فيما قالوا ان الحماكم بالحسن والقبح هو العقل لان جعل الحسن اذا كان من العقل لا يكون خفياً عليه .

(١) قوله فالامر بالزكوة هنا جواب باختيار الشق الاول وما قبله نوطته لذكره واثارة للجواب باختيار الشق الثاني بان مذهب الاشعري انما هو كون مطلق الحسن كون الفعل مأمورا به لا كون الحسن لمعنى في نفس الفعل اياه وتقريره انا نختار الشق الاول وما ينافيه لا يقتضى ان يكون حسن الزكوة وامثالها لادائها والجزء ما يلائم لكونها تعبد او مأمورا بان الامر بها مطلق فيكون معروفا الى الحسن لمعنى في نفسه . (٢) قوله على ما يأتي ايه قبل ان الامر بالزكوة ان لم يكن مطلقا فلا يدخل في الحسن لمعنى في نفسه على مقتضى الكلام الآتي وان كان مطلقا فالزكوة يكون مثل التصديق غير قابل بسقوط لتكليف وليست من القسم الثالث والجواب ان اطلاق الامر انما يقتضى ذلك اذا لم يكن امر صارف عن ذلك وذا غيره . لم فلم لا يجوز ان يكون صارف عن اعتبار عدم قبول السقوط وعن اعتبار عدم قبول السقوط وعن اعتبار عدم المشابهة للحسن لمعنى في غير الفعل ولا يمكن ان صارف من اعتبار ان الحسن لمعنى في نفس الفعل . (٣) قوله والثاني ان الاتيان هنا جواب باختيار الشق الثالث ومنع الانحصار في المعنيين المذكورين تقريره انما يريد بحسن الزكوة بمعنى في نفسها حسنها لادائها والجزء ما يلائم لكونها مأمورا به بل لكونها طاعة للامر بوصف الكون طاعة وترك مخالفة الامر غير بوصف الكون مأمورا به يدل ان الثاني موجود عند مخالفة الامر فكما ان نفس اداء الصلوة والزكوة فعل بدون اعتبار ان الاتيان بالأمور به فكذلك نفس الاتيان بالأمور به من غير اعتبار ان الاتيان بالصلوة والزكوة فعل آخر فكما انهما بوصفان بالحسن فكذلك الاتيان بوصف بالحسن غير ان حسن الاتيان المذكور باعتبار نفسه وحسن الزكوة باعتبار الاتيان المذكور ولو اعتبر الاتيان في مفهوم الزكوة كان حسنها باعتبار الجزء ولو اعتبر خارجا عن مفهومه كان باعتبار الخارج . (٤) قوله فان شكر المنعم يعني ان الشكر في الاصطلاح صرف العبد جميع ما اعطاه الله تعالى الى ما خلق لاجله وكل طاعة فهي صرف التبدد ماله او جنته اولسانه او اركانه الى امتثال امر الله تعالى مندرج تحت الشكر فاذا لم يكن الشكر حسنا عقلا لم يكن جزئه حسنا عقلا او المعنى ان الشكر وهو في المرفع عبارة عن تعظيم المنعم لكونه منعمًا عما امر الله تعالى به قال الله تعالى فاذكروني اذكركم واشكروني ولا تكفرون والاتيان به ليس بحسن عقلا عند الاشعري فكذلك سائر الاوامر . (٥) قوله لانه اتيان اه قيل هذا الدليل يقتضى ان يكون السعي الى الجمعة والجهاد وصلوة الجنازة ايضا حسنا لمعنى في نفسه بان الاتيان بكل منها اتيان بالأمور به .

فالأمر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يقتضون الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسها السكنا لانعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالأمور به من حيث انه اتيان بالأمور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفة ما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لأنه اتيان بالأمور به والاتيان بالأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة لانه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة لله تعالى فهذا بناء على ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالأمور به وقد يجتمع المعنيين كالايان بالله تعالى فانه حسن لعينه واتيان بالأمور به وقد يوجد الاول بدون الثاني انه اتى به لكونه حسنا لعينه والجزئ لكن لم يؤمر به وايضا على العكس في الحسن لجزئه ولا لعينه لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونه حسنا لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه اتيان بالأمور به مأمورا به فعلم فساد ما قال ان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه اتيان بالأمور به مأمورا به فلو ضوع التبر المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوى بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالأمور به حتى شرط فيه الاهلية الكاملة فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المامعات على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى .

قوله فامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها القائل ان يقول لانسلم انه امر مطلق بل العقل قريفة على انه انما امر به بالدفع حاجته الفقير ونحوه .

(٦) قوله فانه حسن لعينه من قال بان الايمان ليس التصديق من غير جزئية الاقرار فهو حسن لعينه وليس حسنا لجزئه ومن قال لجزئية الاقرار وهو ايضا حسن لعينه فهو حسن لعينه وحسن لجزئه ايضا فكل ما هو حسن لعينه ان كان مركبا فهو حسن لجزئه وان كان بسيطا كالتصديق عند من قال ان تصور النية هي مورد الوقوع والا وقوع وتصور طرفها خارج عنه شرطه وهو تصور الوقوع فهو ليس بحسن لجزئه . قوله ليعنى لم يؤمر به اوقد امر ولكن قد اتى به بطريق اعادة مع العفة عن كونه مأمورا به كالاكل قدر ما يدفع به الهلاك . (٧) قوله فلم فساد اه الظاهر ان هذا رد لقول المعترض فيما سبق لان كل المأمورات اه ولا شك ان مراده بهذا المعنى كون الفعل مأمورا به لا كون اداء الفعل اتيانا به من حيث انه اتيان بالأمور به وكل المأمورات يتصف بالكون مأمورا به وان لم يكن البعض متصفا بالكون قائما به من حيث انه مأمورا به فاذا كان الحسن لمعنى في نفس الفعل بمعنى كونه مأمورا به يلزم ان يكون جميع المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى فعلم فساد ما قال بالفساد . (٨) قوله فالوضوء الغير المنوي اه قال المصنف في شرحه للوقاية من النية في الوضوء ان قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات فان صحته في الدنيا والخروج عن عهدتها بالنيات والاول مراد بالاجماع فهذا عدم الثواب للوضوء الغير المنوي فيلزم عدم الحسن لمعنى مجموع المدح والثواب اما الحسن بمعنى المدح فقط فلو سلم انه كائن في الامر الغير المنوي فهذا غير مختص بذهبتنا اذا شافى رحمه الله انما انكر صحة الصلوة بهذا الوضوء دون تعلق المدح به فلا وجه لقوله عندنا عند اعادة هذا المعنى واما ارادة الصحة المذكورة فغير مناسب لما فيه الكلام وهو الحسن تعلق المدح والثواب بالفعل . (٩) قوله والمنوى بنية واما المنوى بنية نفس الوضوء من غير ملاحظة انه امتثال امر الله تعالى فهو حسن لاجل الصلوة بالاتفاق على معنى صحة الصلوة . (١٠) قوله حتى شرط فيه اه متعلق بقوله فصارت تعبدا محضا والظاهر عدم تعدد كبير الضمير في قوله شرط فيه لانه راجع الى الزكوة ونحوها الا ان التكبير مبنى على اعتبار انما تعبد او على ان الضمير بحسن الزكوة ووجوبها . (١١) قوله يشترط لها الاهلية الكاملة الاهلية انما هي بالعقل فكما انها بكاملها وهو بلوغ مع عدم الجنون وعدم العته وقصورها بقصوره كما في الصبي والمعتوه واما المجنون فليس اهلا للاداء اصلا لا اهلية كاملة ولا اهلية قاصرة لعدم العقل اصلا فلا يصح ايمانه فاذا زال الجنون بعد ما آمن في الجنون يجب عليه الاعادة بخلاف الصبي والمعتوه فوجود اصل العقل كان لهما ضرب اهلية للاداء فيصح ايمانها كل ذلك يأتي في فصل الامور المعترضة على الاهلية حتى لا يجب على الصبي وكذا المعتوه فانه كالصبي في الاحكام وينبغي ان يخص ذلك بما سوى الايمان فيكون موافقا لما يأتي في الفصل المذكور من قوله فيسقط عن الصبي ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان . (١٢) قوله بخلاف المعاملات اراد حقوق العباد . (١٣) قوله على ما يأتي قال في ذلك الموضع فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب على الصبي وكذا ما كان فله يشبه المؤن والاعراض كنفقة القرب والزوجة لاجله نسبة الاجزية كالعقل وهو الدية بسبب قتل الغير ولا العقوبة كالفصاح ولا الاجزية كجرمان الميراث واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه .

رأيا

(١) قوله وفي هذه العبارة أم ذكر في التلويع ان عبارة فخر الاسلام الخ هكذا فخر منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذى قبله فغيرها المصنف الى قوله فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذه الامور به ثم غير ذلك الى ما ذكر في المتن وهما تغييران احدهما في كلام المصنف والآخر في كلام فخر الاسلام .

(٢) قوله لان الاعراض لا تقوم بنفسها يعني ان الغير الذي كان الحسن لاجله كالسعي الى الجمعة عرض فلا يتصور فيه القيام بنفسه بمعنى التجريد عنه من غير ان يكون تابعا للغير في التحيز كما هو

واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير امامن فصل عن هذا المأمور به كاداء الجمعة فانه

منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما

قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت قولي قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها

فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة

حسن لاداء الجمعة فالوضوء حسن للصلوة وليس قرينة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة

لها الى النية واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجفازة لقضاء

حق الميت حتى ان اسلم الكفار باجمعهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط

عن الباقيين .

قوله فذلك الغير امامن فصل عبارة فخر الاسلام رحمه الله فحرب منه ما هو حسن لغيره وذلك

الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذى قبله بحال اي بالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه

ما هو حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم

بنفسه ان لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه

منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحيز

والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان

حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المأمور به تنبيها

على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا يحتاج

اي الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما يفتقر الى الوضوء باعتبار

ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا

ذاته قوله كالجهد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجفازة يحسن

بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت والغيران امران حسنان حاصلان بنفس المأمور

به اعنى الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام رحمه الله انهما انما صارا

تعرىف العرض عند المتكلمين ولا بمعنى

الاستغناء عن محل يقوم به من غير ان يكون

مختصا بشئ بحيث يصير نعمتا وذلك الشئ ممنوعتا

كما هو تعريفه عند الحكماء .

(٣) قوله يكون مكررا قيل هذا ان اريد

بالانفصال عدم القيام بالشئ اما اذا اريد عدم

الاتصال والمقارنة في الوجود فلا تكرر لان عدم قيام

الشئ بالشئ لا يستلزم عدم الاتصال فان انعمل

والانفعال لا يقوم احدهما بالآخر ويتبهما تلازم

في الوجود ومثل ذلك التضايقان كالأبوة والبنوة

وايضا قوله منفصل في مكان قول فخر الاسلام

لا يتأدى بالذى قبله فالمراد بانفصال الغير عن

المأمور به عدم تأديته به فحينئذ لا تكرر لان

عدم قيام الشئ لا يستلزم عدم تأديته به

الاترى لان الدين لا يقوم بالعين والالعين بالدين

والدين يتأدى بالعين .

(٤) قوله كالسعي الى الجمعة قال البيضاوي في

قوله تعالى فاسر الى ذكر الله ان الذكر

هو الخطبة وقيل الصلوة والسعي الاسراع في

السير دون العدو .

(٥) قوله وليس قرينة مقصودة لا يبعد ان يكون

الضهير الى السعي والوضوء بتأويل وليس بشئ

منهما .

(٦) قوله فلا يحتاج قيل هذا التفرع يدل

على ان ما ليس قرينة مقصودة لا يحتاج الى النية وهذا

منقوض بالتيمم حيث يحتاج الى النية مع انه ليس

عبادة مقصودة .

(٧) قوله كالجهد وهذا الكلام يدل على ان الاعلاء

قائم للجهد فيكون صفة له محمولا عليه بالاشتقاق

فيلزم عدم الاتحاد بينهما في الخارج وكلامه فيما

سبق في قوله ثم الخارج اما ان يكون صادقا على

ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى يدل

على انه غير قائم به بل هو محمول عليه

بالمواطأة حتى يلزم الاتحاد بينهما في الخارج فيلزم

التدافع والجواب ان كل ذلك مبني على التحيز

والاصل ان يقال ان الغاوى المجاهد يعلى كلمة الله

تعالى واذا قيل ان الجهاد يعليها فالمعنى انه سبب

الاعلاء وهو يتأدى وكذا اذا قيل ان الجهاد اعلاء

كلمة الله فحينئذ لا تدافع .

(٨) قوله وصلوة الجفازة هذا التمثيل لا يستقيم

الا ان يراد بقيام الغير بالمأمور به يتأدى الذي

مفهوما به والاقتضاء حق الميت عين صلوة الجفازة

في الخارج فلا غير به وحينئذ لا يتصور القيام

المستدعى لكون احدهما وصفا كالسواد والآخر

موصوفا كالجسم واما الجهاد والاعلاء

فهما متقاربان في الخارج فاغتراب الدين وترويع الاسلام اثر الجهاد ومرتب عليه .

(٩) قوله لا يشرع بل لا يتصور لان المغالبة مع الكفار شرع وجود الكافر قوله يتأدى بين المأمور به يتأدى امر بامر باحد الوجوه ان يتحد في الخارج او يكون

احدهما جزء من الآخر ولازما سواء كان وصفا او لاشيها بالقسم الاول وجه الشبه ان جهة الحسن في الموضوعين لا يتفق عن المأمور به .

(١) قوله وجه المشابهة مبنى المشابهة على امرين  
 المتغيرة بين الطرفين والمشاركة في وصف فيعرض  
 لهما والاحوط ان يقال وجه المشابهة ان مفهوم  
 الاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد فحينئذ يصح  
 نفي الحسن لمعنى في نفس الجهاد واما اذا نفي العينية  
 بين المفهومين ولم يتعرض لنفي جزئية مفهوم  
 الاعلاء عن الجهاد فلا يستقيم النفي لان اللازم ان لا  
 يكون حسنا لعينه فلم لا يجوز ان يكون لجزئية  
 ليكون داخل في الحسن لمعنى في نفسه (٢) قوله وكما  
 ان الحيوان القياس مع الفارق في الحيوان والناطق  
 يوجد ثالث يكون كل منهما محولا عليه وهو هو  
 وفي الجهاد والاعلاء لا يوجد ذلك فالاول مؤثر  
 والثاني كالضرب والتأديب فكما ان التأديب  
 يحصل بمجموع الضرب والامر بالخير والنهي عن  
 الشر فكذلك الاعلاء يحصل بمجموع الجهاد ودعوة  
 الناس الى الدين بتبليغ الاوامر والنواهي .  
 (٣) قوله فتشابه يعنى تشابه الحسن لعينه والحسن  
 لجزئته الصادق عليه في ان كلا منهما حسن لما هو  
 هو في الخارج وايضا يشابه الحسن لجزئته غير الصادق  
 عليه في ان كلا منهما حسن لما هو غير خارج عنه  
 في الخارج ذكر في التلويح ان الفرق بين هذا  
 القسم وبين الزكوة ونحوها حيث جعل الاول  
 حسنا لمعنى في غيره شبيها بالحسن لمعنى في نفسه  
 وعكس الامر في الزكوة انه لاجهة ههنا لا ارتفاع  
 الوسائط وصورتهما في حكم العدم بخلافهما تامة ولا  
 شك ان ما ذكرتموه تسير مثله ههنا فقال ان الذين  
 وهو لوجود الانسان لا يستحق بهذه العبادة وفيها  
 هدم بنيان الرب تعالى فارتفع الوسائط حتى صار  
 تعبدا محضا وقيل الفرق ان الزكوة حسن لانها  
 عبادة ومعنى العبادة جزء من مفهومها وصادق  
 عليها فوجد الامران الجزئية والايحاء الخارجى  
 واما معنى الاعلاء فليس جزء من مفهوم الجهاد  
 فوجد امرا واحدا على زعم من قال بالاتحاد الخارجى  
 بينهما وكذلك معنا قضا حقا الميث ليس جزء من  
 مفهوم صلوة الجنائزة .  
 (٤) قوله والامر المطلق اذا قلت اضرب حكما  
 يدل على معنى الضرب كذلك يدل على طلبه فكل من  
 المعينين يحتتمل الاطلاق والتقييد فالطلب اذا كان  
 مقيدا بما يدل على الوجوب والتدب والاباحة فذاك  
 وان كان مطلقا عن ذلك فهو محمول على الوجوب  
 لانه الكامل ثم الوجوب وهو مستلزم للحسن قد  
 يكون مقيدا بما يدل على ان الحسن لعين الفعل  
 او لجزئته او لخارجيه وقد يكون مطلقة وعند الاطلاق  
 يحمل على احد الوجهين الاولين وايضا قد يكون  
 مقيدا بما يدل على عدم قبول سقوط الوجوب او قبوله  
 وقد يكون مطلقا وحينئذ يحمل على الاول فهذا  
 الاطلاق والتقييد ملحوق صيغة الامر فعند اطلاقها  
 يحمل على الاول من الاول .  
 (٥) قوله اي من غير انضمامه متعلق بالمقدر تقديره  
 اي الذى صدر من ماهيته هي غير انضمام اه .  
 (٦) قوله لما علم ان المطلق ينصرف اما قال المصنف  
 في فضل حمل المطلق على المقيد في الشرح قال علمنا  
 ان المطلق ينصرف الى الكمال حتى ان الما المطلق

ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير  
 قائما بالمأمور به لا بالضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المأمور به شبيها بالقسم الاول  
 وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب واما لهما وهذا  
 المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله  
 كما ان السعى في المفهوم غير الاداء لكن في الخارج عينه وكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم  
 غير الناطق والكتاب لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا  
 الضرب القسم الاول لا بالضرب الاول لان السعى غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج  
 والامر المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول  
 الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان دل الدليل اي الذى لا يقبل سقوط  
 التكليف من الحسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر يقتضى كمال صفة هذا المأمور به لما  
 علم ان المطلق ينصرف الى الكمال لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا

قوله ولما كان المقصود يعنى ان المأمور به الحسن لغيره لاشك انه مغاير لذلك الغير  
 بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعى فلا شبه له  
 بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغاير له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى  
 فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن  
 لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لمعنى في الغير الشبيه  
 بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لاجهة ههنا لا ارتفاع  
 الوسائط وصورتهما في حكم العدم بخلافهما تامة وقد يقال لان الوسائط ههنا كفر الكافر  
 واصلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه قوله الامر المطلق عبارة  
 فخر الاسلام رحمه الله ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم  
 الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى  
 ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف رحمه الله القسم الاول على الحسن لمعنى  
 في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعمل عن قوله ويحتمل الضرب  
 الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او يشبه  
 الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي  
 الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى  
 ان استدلاله الثاني وهو ان يكون المأمور به لمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل  
 الاعلى كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به ولذا  
 صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر  
 المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط  
 التكليف به وذلك في شروح اصول فخر الاسلام رحمه الله ان المراد بالضرب الاول من القسم  
 الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره  
 كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعنى ما يكون حسنا لمعنى  
 في غيره ومثل هذا غير عزيز في كلام فخر الاسلام رحمه الله .

(١) قوله بان يكون للايجاب قد يقال لو اريد ان الامر المطلق عن قرينة الحسن لمعنى النفس والغير وعن قرينة عدم قبول السقوط او قبوله يلزم ان يكون للايجاب فهذا غير لازم لجواز ان يكون هذا الاطلاق مقار للتقيد بما يدل على مجرد الندب دون الوجوب ولو اريد ان الامر المطلق قرينة الندب او الاباحة يلزم ان يكون للايجاب بهذا غير مناسب للمقام اذا الكلام في المطلق بالمعنى الاول بدليل قوله اي من غير انضمام . (٢) قوله اي لو لم يكن الشيء هذا مقوض بامر الاباحة فان فعل العباد وتركه سواء لا يتعلق به مدح او ثواب فلا حسن (٣) قوله لان الشيء هذا توطئة للدليل وهو قوله فالايجاب يدل على ان يكون الحسن الكامل الذي يقتضيه الايجاب هو المصلحة العظيمة في الفعل والمفسدة العظيمة في الترك وهذا لا يستلزم الحسن الكامل الذي كلفنا فيه وهو ما يكون لمعنى في نفس الفعل غير قابل للسقوط .

(٤) قوله وكمال الحسن لو اريد ان الكمال الذي يدل عليه كمال العناية ذلك فالعناية انما يدل على كمال الحسن بمعنى المصلحة العظيمة في الفعل ولو اريد ان كمال العناية انما يدل على كمال الحسن مطلقا وذلك فلا يلزم دلالة الايجاب على الحسن لمعنى في نفسه وعلى عدم سقوط التكليف ويمكن الاستدلال على وجه لا يحتاج الى اعتبار الدلالة على الايجاب الذي هو كمال الامر فيقال ان مطاق الامر يدل على مطاق الحسن ومطاق الحسن مجهول على الفرد الكامل كسائر المطلقات . (٥) قوله وكونه عبادة او اي كون المأمور به عبادة يوجب ذلك الظاهر ان الاشارة الى كمال صيغة المأمور به اولى القسم الاول انما يوجب كونه من القسم الاول وهذا عطف على قوله والامر المطلق يتناول الخ لاعلى قوله لان كمال الامر انما لا يصح دليلا على ان اطلاق الامر يقتضى تناوله القسم الاول .

(٦) قوله اشارة او اشارة الى ان معنى العبادة

بان يكون للايجاب فاما الامر الذي للاباحة والندب فناقص في كونه امر اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل اي الامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله ليكون للايجاب محصلا لفعله وما معان تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمور به وانما اخترت في الاول لفظ يقتضى وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فقال الشافعي الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع في ذلك اليوم الا هي فلا يجوز ظهر غير المعثور اذا لم يفت الجمعة ولمالم يخاطب المعثور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل

قوله والفرق بينهما هو ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتبلىق 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 وهذا ما يقال ان حسن المأمور به عندنا من مولات الامر وعندنا اشعري من موجبانه قوله ولمالم يخاطب المعثور بالجمعة معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عيننا بل له الخيار بينهما وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الآخر .

لا يقتضى عدم قبول السقوط وقوله بمعنى انه اتيان او اشارة الى انه لا يقتضى الحسن لعينه او جزئه كما في الجهاد وصلوة الجائزة ثم المقتضى لذلك المعنى انما هو الكون مأمورا به وان كان في غير العبادة كما في رد المصنوب واما العبادة التي لم يؤمر بها فلا يصح ان يقال انه حسن من حيث انه اتي به لامثال الامر به . (٧) قوله لان المعنى الاول ان هذا محتمل الوجهين احدهما ان المراد معنى لفظ الحسن لمعنى في نفسه الاول ومعناه الثاني فالاول ان يكون الحسن لعينه او جزئه والثاني ان يكون لكونه اتيانا بالمأمور به من حيث انه اطاعة الامر والثاني ان المراد معنى الضرب الاول من القسم الاول المدلول عليهما الصريح للفظ اول وبالاشارة ثانيا فالاول الذي لا يقبل بسقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه والثاني الحسن لمعنى في نفسه باعتبار بمعنى انه اتيان بالمأمور به من غير اعتبار عدم قبول السقوط فالاول على الاول لا يكون مقتضى الامر بالمعنى المصطلح وهو اللازم المتقدم لان الامر بالشيء لا يستلزم كونه حسنا لعينه او جزئه فلا يكون لازما فكيف يكون لازما متقدما وكذا الاول على الثاني فان له جزئين الحسن لمعنى في نفسه وعدم قبول السقوط والامر بشيء لا يستلزم شيئا منهما فعمل المراد بكونه مقتضى مجرد التقدم فان الاول عين الوجهين متقدم على الامر قطعا قال المصنف من قبل ان حسن الفعل عندنا اشعري كونه مأمورا به وعندنا امر بالفعل لكونه حسنا فالحسن لمعنى في نفس الفعل متقدم على الامر به وكذلك عدم قبول السقوط فانه امر اولى ثابت قبل التكليف فان سقوط التكليف لا يتصور الا بعده فان قلت ان الدليل انما يدل على كون المعنى الاول مقتضى الامر والكلام

في انه مقتضى كمال الامر وهو الايجاب قلنا ان الامر متقدم على الايجاب فاذا كان مقتضى الامر متقدما عليه كان متقدما على الايجاب وان قلت ان الدليل انما يدل على كون معنى الثاني موجب للامر والكلام في انه موجب لكون المأمور به عبادة قلنا المراد بكونه موجبا لكون عبادة كونه موجبا للامر باعتبار ان الكون عبادة من لوازمه . (٨) قوله والفرق بينهما وهو اشتراط التقدم في الاقتضاء في الايجاب وقيل المراد بالاقتضاء الدلالة في الجملة وبالايجاب الدلالة على وجه الآكد . (٩) قوله فقال الشافعي تفريع على ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول على مذهب الشافعي رحمه الله تعالى فنقول ان الامر بالجمعة مطلق فيقتضى حسنها لمعنى في نفسه لانه كما تقدم في مقام الظاهر حتى يكون حسنه لغيرها ولا يخفى انه لا مدخل في هذا الفرع لعدم قبول السقوط فيصح التفريع على ان يتناول الامر المطلق القسم الاول مطلقا عن التقيد بغيره الاول . (١٠) قوله وان لا يكون المشروع في ذلك اليوم الا هي اذ لو فرض ان المشروع هو الظاهر لكان مشروعيتها باعتبار القيام مقامه فلا يكون حسنها لمعنى في نفسه هف . (١١) قوله قلنا لما كان الواجب اه معناه لان تسليم اطلاق الامر بالجمعة عن غير قرينة يدل على الحسن لغيرها فان وجوب قضاء الظاهر دون الجمعة قرينة ان الاصل هو الظاهر وحسن الجمعة لقيامها مقام الظاهر وانضم ان يقول ان الواجب من الاصل انما هو الجمعة قلنا فانت يجب الظاهر خلفا عنها فاذا فانت يجب قضاءه لاقضائها لان الوجوب قد ينتقل اليه .

هو الظهر لكننا امرنا بإقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لئلا نسخ ولا فرق

في هذا بين المعذور وغيره لعدم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فإذا أتى بالعزيمة

صار كغير المعذور فانتقض الظهر هذه المسئلة تفريع على أن الأمر المطلق يقتضي

ما ذكره والخلاف هنا في أمرين أحدهما أن غير المعذور إذا أدى الظهر في البيت قبل

فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناءً على أن الأصل في هذا اليوم الجمعة عنده

والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذکور وثانيهما أن المعذور إذا أدى الظهر هل ينتقض

إذا حضر الجمعة أم لا فعنده لا وعندنا ينتقض لأن الأمر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور

والعزيمة في هذا اليوم إقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الأصل لكن هنا ساقط من

المعذور بطريق الرخصة فإذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر

فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافًا للاشعري لأنه لا يليق من الحكيم لقوله تعالى

لا يكلف الله نفساً إلا وسعها إلى غير ذلك من الآيات .

قوله فصل ذكر فخر الإسلام أن من الحسن لغيره ضرباً ثالثاً يسمى الجامع وهو ما يكون

حسناً لحسن شرطه بعد ما كان حسناً للمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من

إداء ما لزمه وحاصل كلامه أن وجوب أداء العبادة يتوقف على القدرة توقفي وجوب السعي

على وجوب الجمعة فصار حسناً لغيره مع كونه حسناً لذاته ثم أورد مباحث القدرة وتفاريعها

ولا يخفى أن فيه نوع تكلف وإن جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام

الحسن لذاته فلذا أفرد المصنف رحمه الله لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر أن التكليف

بما لا يطاق أي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الأول أن التكليف بالشئ استعداءً حصوله

واستعداءً حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناءً على الحسن والقبح العقليين

والثاني أنه مما أخبره الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفساً إلا

وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز أن

يقع والألزم إمكان كذبه وهو محال وإمكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال

بالآية على عدم الجواز وإلا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز ولم

ينبت تصريح الأشعري بتكليف المحال إلا أنه نسب إليه لاصلين أحدهما أنه لا تأثير

لقدره العبد في أفعاله بل هي مخلوق الله تعالى ابتداءً وثانيهما أن القدرة مع الفعل لا قبله

على ما سيحى والتكليف قبل الفعل لامع لأن استعداءً الفعل مقدم عاينه إذ لا يتصور إلا

في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع .

(١) قوله لكننا امرنا به لو أريد أنها وجبت خلقاً عن الظهر فلا معنى لوجوبها مع القدرة عليه إذا الخلف إنما يجب عند تعدد الأصل ولو أريد الوجوب لا بطريق الخلفية فهذا نسخ إيجابه ووجوب الأخرى مكانها .

(٢) قوله ولا فرق قيل لو دخل المعذور الذي لا يتمكن من الأداء في الأمر يلزم التكليف بما لا يطاق .

(٣) قوله بناءً على أن الأصل أنه فيمن قال أن الأصل هو الجمعة يلزم عنده الاتيان بالخلف قبل فوت الأصل فلا يجوز ومن قال أن الأصل هو الظهر لا يلزم ذلك ويجوز لعدم ما يمنع الجواز .

عقده — التكليف بما لا يطاق في تاج المصادر التكليف چیزی از کسی درخواستی که در آن رنجی بود فاستعداء ما ليس فيه كلفة ليس تكليفاً وفي المذهب الطهارة توانای وقوله غير جائز قيل أي غير ممكن لأن الله تعالى أخبر بعدم وقوعه قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه غير ممكن والألزم إمكان كذبه وهو محال .

(٤) قوله لا يليق من الحكيم والأولى بالحكم في تاج المصادر اللاتق در خور آمدن چیزی بجزی ويعنى بالبا بالحكيم من يحكم أموره فعلاً وقولاً يترتب عليها آثارها وفوائدها فالتكليف إذا لم يترتب عليه حصول التكليف به من المكلف لا يكون محكماً والأمر الغير المحكم لا يناسب أن يصدر من الحكيم .

(٦) قوله إلا وسعها في المذهب الوسع توانای أي لا قدر وسعها .

(٧) قوله إلى غير ذلك قال الله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به .

وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا واقع عند، في غيره اى واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كايما ن ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بقاء على ان لقدرة العبد تأثيرا في افعاله توسط بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخالق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله بالحركة اى الحالة المذكورة باجراء عاداته والتكليف بالحركة بقاء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج من حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى عالم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن بقلب علم الله جهلا وهو محال فايما نه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فتجيب بان الله علم كل شى على ما هو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلمه تعالى بان لا يؤمن باختياره لا يخرج من حيز الامكان اى عن ان يكون مقدورا ومختارا له

قوله وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كعدم القديم وقلب الحقايق فالاجماع ممتنع على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتهاء شرطه او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولانزاع في وقوع التكليف بما علم الله ان يقع انما النزاع فيما علم انه لا يقع او اخير بذلك بعض تكليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق متى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فثبت الجمهور هو ما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايما ن ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع \* واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرج من حيز الامكان اى عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذات غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تابع للمعلوم لاحاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى تتعلق بوجود الفعل فيجب اوبعد من فيمتنع ولا شى من الواجب والتمتع بمستطاع ومقدور \* ولقاتل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شى انه يكون ولا يكون وحيث ان الوجود او الامتناع ولهذا صرح المحققون ان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة معتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا او عدم وقوعه ويكفي في الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله يعلم انه يؤمن ولا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه قلنا في الاخبار \* وقد يقال في تقدير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيبه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا يخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بان لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بان لا يصدق ولا يخفى ما فيه .

(١) قوله غير واقع عند الاشعري في التلويح انه لم يثبت منه تصريح بذلك لكنه قائل بالمرين كل منهما يستلزم ذلك احدهما ان الله تعالى كلف عباده بافعال ولا قدرة لهم فيها عنده والثاني ان القدرة انما هي مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فنقول لا يدل على شى من الامرين على الخلاف بيننا وبين الشيخ الاشعري لانا لا ننسب التكليف لما هو مقدور العباد عندنا وليس مقدورا لهم عنده وانما ينسب التكليف بما ليس مقدورا لهم عنده ولا عندنا ككس السماء واحياء الميت والامر من الامرين انما هو التكليف بالاول دون الثاني .

(٢) قوله كايما ن ابي جهل هذا ليس ممتنعا لذاته بل انما امتنع لا شتداد خبث في باطنه .

(٣) قوله تو - طانص على انه ممنوع له اى قلنا بذلك توطا يشهما او مصدر اى قوله انما هو بين القولين .

(٤) قوله على تقدير التوسط ايضا اى كما هو لازم على تقدير الجبر واما على تقدير القدر فلا يلزم اصلا سواء فرض التكليف بايجاد الافعال او بكسها فكل منهما من العبد عند القدر به وعلى تقدير الجبر يلزم على التقديرين وعلى تقدير التوسط يلزم على فرض التكليف بايجاد دون الكسب .

(٥) قوله لان العباد هذا يدل على ان الفعل انما يطلق على الحركات الارادية واما الحركات القسرية والطبيعية فهي صادرة عن القدرة فينبغي ان لا يكون افعالا .

(٦) قوله بالقصد اليها خبر المبتدأ اى التكليف بالقصد اليها او المعنى ان المراد بقوله بالحركة بالقصد اليها .

(٧) قوله الجازم اى القاطع بحجاب خلاف المقصود وهو بارا الميملة او المعجمة او بالدال المعجمة والكل يأتي بمعنى النطق لا يخرج من حيز الامكان قيل ان المراد الاشعري ان علم الله تعالى بذلك يجعل ايمان ابي جهل ممتنعا لغيره فلوا يريد بالامكان ما يقابل الامتناع الغير فلا نسلم عدم الاخراج عنه ولوا يريد ما يقابل الامتناع للذات وهو الامكان الذاتي فعدم الاخراج عن ذلك غير قاطع في كلامه .

(٨) قوله اى عن ان يكون لا مدخل له في الرد على الاشعري فهو غير قابل بان علم الله تعالى بعدم ايمان ابي جهل يخرج من حيز الامكان لا به غير مقدور له من الاصل كما مر افعال العباد عنده فلا يتصور الاخراج .



(١) قوله أي لقدرة العبد قبل لو اريد بقدره العبد ما به يصح ان يفعل فلا نسلم ان لا تأثير عند الأشعري بقدره العبد في افعاله فكونه مجبورا فيها انما ينافي القدرة بمعنى ما به يصح ان يفعل ويترك فعدم القدرة بمعنى ما يصح به ان يفعل ولو اريد ما به يصح ان يفعل ويترك فعدم القدرة بهذا المعنى لا يقتضى ان يكون التكليف بافعال العباد تكليفا بما لا يطاق لان المراد بالطاقة هو ما يصح الفعل مطلقا . (٢) قوله ليس بنا على ان الاصلح قال اهل الحق ان ما هو الاصلح للعبد في علمه تعالى ليس واجبا عليه تعالى بحق للعبد عليه فلا حق لاحد عليه فاما ان لا يجب عليه بشيء اصلا او يجب لكن بفضله وكرمه لا بحق لعبد عليه والا لما كان له منة على العباد في اضافة الحبرات كما يؤدي ديننا عليه .

وعند لا تأثير لها أي لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازها أي عدم جواز التكليف بها لا يطاق ليس ببناء على ان الاصلح واجب على الله خلافا للمعتزلة بل ببناء على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لانفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل المتأخر بل هو يثبت أي نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما يأتي أي في فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به الامور على اداء الامور به .

(٣) قوله خلافا للمعتزلة فهم قائلون ان يترك التكليف بما لا يطاق اصلا للعبد والاصح على الله تعالى واجب ذكر في شرح المقاصد انه ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلا لعباده في الدين والدنيا وقال البصريون في الدين فقط .

(٤) قوله ثم القدرة يعني ان وجوب الاداء في زمان لا يتصور بدون القدرة في هذا الزمان واما نفس الوجوب في زمان فليس مشروطا بالقدرة في هذا الزمان وان كان مشروطا بالتكليف وهو مشروط بالقدرة في الجملة سواء كانت موجودة في زمان التكليف او بعد هذا الزمان حتى يلزم اشتراط نفس الوجوب ايضا بالقدرة في الجملة فحينئذ لا يرد ما ذكر في التلويح ان نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف ادلا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة وقال في الجواب ان التكليف طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من ان نفس الوجوب هو لزوم الصلوة للعبد بان يأتي بها عند حضور الوقت الشريف وجوب الاداء هو لزوم ايقاعها فعند ذلك يتحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما فنقول طريق الاجاز في تحرير الجواب ان يقال ان نفس الوجوب قد ينفك عن التكليف بان الوجوب يثبت قبل الوقت واما التكليف فهو عند حضور الوقت وباق الكلام لا مدخل له في الجواب .

قوله وعند أي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدره العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الأشعري لزم ان يكون جميع التكليف تكليفا بما لا يطاق بنا على من ذهب الى ان العبد مجبور في افعاله لا تأثير لقدرة اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الأشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلا لعباده ولا يخفى في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلا فيمكن واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق ببناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك ولكنه يتركه تفضلا واحسانا قلنا فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف ادلا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول . الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه . قوله لانه قد ينفك أي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فحينئذ لا يحتاج الى القدرة التي منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهو مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لانفس الوجوب .

(٥) قوله لانه قد ينفك يعني يجوز عدم اشتراط نفس الوجوب بالقدرة مع انها شرط في وجوب الاداء لان الوجوب بالقدرة مع انها شرط في وجوب الاداء لان الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فاشتراط احدها لا يستلزم اشتراط الآخر فلا حاجة الى القدرة أي في زمان ثبوت نفس الوجوب وسيأتي الفرق قال والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثاني لزوم تفرغ الذمة عما يتعلق بها فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة اما لزوم الاداء فعند المطالبة .

(٦) قوله على ما يأتي أي تحقيق الاهلية لنفس الوجوب قال في فصل الاهلية ان الانسان قبل الولادة له اهلية للوجوب له لا للوجوب عليه وتبل الولادة وقبل البلوغ له اهلية للوجوب عليه ايضا

لكن لا يجب على الصبي من حقوق العباد ما هو اهلية يشبه الاجزية كالعقل ولا ما هو عقوبة كالقصاص ولا ما هو جزاء كحرمان الميراث وبين حقوق الله تعالى ما هو عبادة او عقوبة كالحد عقوبة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله واما بعد البلوغ فيجب عليه الجميع .  
(٧) قوله ممكنة في تاج المصادر التمكن دست دادن والمعنى جعل الشيء قادرا على فعل فتوصيف القدرة بالتمكين مبني على التجوز فتمكين القدرة عدم ممانعتها اليسر .

(١) قوله أي من غير حرج متعلق بالتمكن أو الأداء فاصل القدرة إذا كان مع الحرج غالبا لا يكون ممكنة بخلاف ما إذا كان معه دليلا والظاهر أن المراد بالغبلة ما يعبر صورة المساواة فالغبلة أن يكون دون المساواة .  
 (٢) قوله بهذا أي بنى غلبة الحرج أو بطلته انتفاء الحرج على أن الغلبة قيد للمعنى أو التقي .  
 (٣) قوله لأنهم جعلوا يعنى أنهم جعلوها جزئين من الممكنة حتى يلزم انتفائها بانتفاء أحدهما فضلا عما إذا اتقى معا .  
 (٤) قوله فضلا من الله تعالى قيل هذا يدل على جواز وبدون القدرة الممكنة لكن سقط بفضله وكرمه وليس الأمر كذلك فإن حكم الله تعالى يقتضى عدم جواز ذلك والجواب أن القدرة الممكنة يشتمل على أمرين أصل القدرة وعدم الحرج فالحكمة يقتضى اشتراط الأمر الأول والعقل اشتراط الأمر الثاني معقولة بالنظر إلى الثاني .

(٥) قوله بدنيا كان شرط القدرة في الإيمان حتى سقط الأقرار باكره الملبى وفي الصلوة حتى سقط عنها قضاء ما فات في أيام حيضها دفعا للحرج وسقط أداء الصلوة في الوقت إذا هرب عن العدو بحيث لا يتمكن من الوقوف وفي الصوم حتى سقط الأداء في المرض والسفر وفي الحج حتى لا يجب بدون الزاد والراحلة وفي الزكوة حتى لا يجب بدون ملك النصاب وبدون النمو فلنذا يجب التيمم فاشتراط القدرة في الوضوء يوجب سقوطه عند انتفاء القدرة وسقوط الوضوء يوجب التيمم خلفا عنه .

(٦) قوله وسقط الزكوة قيل لا يخفى أن المال من القدرة الممكنة والقدرة المبسرة فعل الثاني لوجه لذكر هذه المسئلة في فروع اشتراط القدرة الممكنة وعلى الأول هذه مقوضة بما يأتي من قوله ولا يشترط بقا هذه القدرة اه .

(٧) قوله قبل التمكن اتفاقا فيه اشعار بأن المال إذا هلك بعد الحول بعد ما تمكن من أداء الزكوة لا يسقط عند البعض في التحقيق قال الشافعي رحمه الله إذا تمكن من الأداء ولم يؤد ضمن لأن الوجوب قد يقرر عليه بالتمكن من الأداء فلم يبرء بالمعجز عن الأداء كما في صدقة الفطر ذكر في شرح البرجندی إذا هلك المال قبل طلب الساعي يسقط الزكوة بحصة الهالك وإن هلك بعده فقبل لا يسقط وقبل يسقط وهو اختيار مشايخنا .

(٨) قوله قلنا إنما يشترط اه فان قيل هذا منقوض بمسئلة هلاك المال بعد الحول فيقال إن سبب الزكوة قد وجد وقد أمكن الأداء بالمكان ان يعود إلى المال إلى ملكه وبما كان أن يحى ما مات فيكون ذلك كافي في وجوب القضاء قيل لا حرج في قضاء الصلوة بخلاف قضاء الزكوة فإنه قلما يملك ثانيا مالا لا يتيسر عليه قضاء الزكوة منه قيل هذا منقوض بما إذا امتد جنونه بأن يزيد على يوم وإيلة ساعة أو صلوة على اختلاف القولين فإنه تسقط الصلوة ولا يجب القضاء مع جريان الدليل المذكور ولا يجري الجواب المذكور ههنا ثم توله حقيقة القدرة أي المعنى الموضوع له للفظ القدرة على أن لفظ الحقيقة مجاز في هذا المعنى أو أي الحصة التي هي حقيقة للفظ القدرة ومستحقة

أي من غير حرج غالبا وإنما قيدنا بهذا لأنهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط لأداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان أو ماليا فلنذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا أو موبيا معه أي مع العجز ويسقط الزكوة إذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله وهي شرط لأداء كل واجب قال زفر لا يجب القضاء على من صار أهلا للصلوة في الجزء الأخير من الوقت لأنه لا يجب الأداء لعدم القدرة قلنا إنما يشترط حقيقة القدرة للأداء إذا كان هو الغرض أما ههنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الأداء بإمكان امتداد الوقت كافي لوجوب القضاء كمسئلة الحافى بمس السماء فإنه ينعقد اليمين لا يمكن البر في الجملة كما كان النبي عليه السلام فامكان الأصل وهو البر كافي لوجوب الحافى وهو الكفارة .

قوله من غير حرج غالبا قيد بذلك لأنه قد يتمكن من أداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما إلا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجنون فان الأول غالب والثاني كثير والثالث نادر . قوله وهي أي القدرة الممكنة شرط لوجوب أداء كل واجب فضلا من الله لأن القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عقد مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الأسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله ومنه قوله فامكان القدرة على الأداء بإمكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كافي للقضاء ولم يعتبر إمكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وإمكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم واليقع على الركوع والسجود وزوال عي الأعمى مع ان هذا أقرب من امتداد الوقت لأن القضاء أيضا متعذر في هذه الصور قوله كما في مسئلة الحافى بمس السماء هذا بخلاف يمين الغموس لأنه قد يمتنع إمكان إعادة الزمان الماضي ولو سلم فصديق المحلوف عليه محال إذ إعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه إذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون أن يفعله .

توضيح ٤٦

لإطلاقة عليها فهذا المعنى هو القدرة الحقيقية التي مقارئة للفعل كما يقتضيه قوله قلنا القدرة ويمكن أن يراد بحقيقة القدرة ووجودها بالفعل بدليل أنها مقابلة لا مكان القدرة .  
 (٩) قوله بإمكان امتداد الوقت روى سليمان عليه السلام لما عرض عليه الخيل الصافات الحياذ فاته العصر أورد كان له في ذلك الوقت باشتغاله بها فاهلك تلك الخيل لما شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهر نفسه بمتعتها عن خطوطها مجازاة الله تعالى بأن أكرمه بمعجزة رد الشمس إلى موضعها من الوقت المذكور ليتدارك ما فات وسحر له الريح بدلا عن الخيل كذا في التحقيق .  
 (١٠) قوله كما كان النبي عليه السلام أي في ليلة المعراج ذكر العلامة في شرح العقائد ان الأسراء وهو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الأرض إلى السماء ثابت بالخبر المشهور ومن السماء إلى الجنة أو العرش أو غير ذلك ثابت بالأحاد .

على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت هنا  
 فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للمفعل اى ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير  
 كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة  
 على الاداء حاصل هنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الآلات  
 والاسباب فقط وهي حاصلة هنا ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للمفعل لان  
 العلة التامة تكون مقارنته للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة  
 التامة او نقول القضاء يمتنى على نفس الوجوب لاعلى وجوب الاداء كما في قضاء المسافر

والمريض الصوم .

قوله فاما القدرة الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على  
 انه ان اريد بالقدرة القدرة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل  
 الفعل ومعها وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة بجميع الشرائط فهي مع الفعل  
 بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل  
 الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعنى جملة ما يتوقف عليه لما مر في فصل  
 الحسن والقيح فلهمنا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجوب اداء العبادات هي  
 سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير \* فان قيل  
 يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القدرة المؤثرة المستجمعة بجميع شرائط  
 التأثير ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند  
 جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التغلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقصور لعدم  
 التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الاحال  
 المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق  
 انه قبل المباشرة ككفى بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة  
 بناء على عدم علته التامة لا يفاني كون الفعل مقصورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته  
 وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطابق بمعنى ان يكون الفعل مما  
 لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون  
 علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند  
 عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله او نقول جواب ثالث عن دليل  
 زفر حاصله منع المقدم الميطوية الفائلة بان ما لا يجب ادائه لا يجب قضاؤه والسند هو  
 وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء .

(١) قوله فقط يعني سعة الوقت ليست من القدرة المتقدمة بل هي مقارنة بوجود الفعل .  
 (٢) قوله فاما القدرة في شرح البرجدي ان القدرة على نوعين احدهما السلامة والآلات وصحة الاسباب وهو متقدم على وجود الفعل غير مشتمل على التصدد والارادة والثاني ما يحدثه الله تعالى عند وجود الفعل مقارنا له فهنا مشتمل على الارادة واللفظ حقيقة في الثاني لكن التكليف يعتمد الاول والثاني سلمنا اه بعد تسليم امكان القدرة غير كاف لوجود القضاء لانه ليقول بوجوده بناء على وجود القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب كما ذكر في التحقيق ان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليدين للبطش والرجل للمشي فتوهم امتداد الوقت من باب توهم حدوث الآلة لامن باب توهم القدرة مع سلامة الآلات  
 (٣) قوله ولا يشترط القدرة قيل ان القدرة التامة ايضا هي موجودة كمن صار اهلا للفرض في اول الوقت لان من ادرك الجزء الاخير من الوقت بحيث لا يسمح الا اقتتاح فشرع واتمها بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لقضاء وهو المذهب كذا في التحقيق لكن هذا انما يستقيم في غير الفجر واما في الفجر فلا يتصور بهذا الطريق على ما قالوا فحقيقة القدرة على الاداء في الفجر غير موجودة  
 (٤) قوله لان العلة التامة هذا يدل على ان حقيقة القدرة هي العلة التامة فكما انها مشتملة على المادة والصورة فكذلك حقيقة القدرة فكما وجدت وجدتا وكما وجدت وجد المعلول فيمتنع تخلف المعلول عن حقيقة القدرة .  
 (٥) قوله او نقول القضاء اهلا خصم ان يقول لان نفس الوجوب في المسئلة المذكورة لانه يستدعي التكليف المستدعي للقدرة لامتناع التكليف بما لا يطابق فلا فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في اقتضاء القدرة .  
 (٦) قوله كما في قضاء المسافر قيل ان الاداء واجب على المسافر في حد ذاته فكذلك المريض لكن سقط بالقدر وفيما نحن بصدده لا يتصور الاداء فلا يجب في حد ذاته .

ولا يشترط بقاء هذه القدرة اى الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على

الاداء يستغنى عن بقائها اى استمرارها فلها لا تشترط للقضاء فلها اذا ملك الزاد

والراحلة فلم يجز فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد

والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من

القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة التى شرطناها متقدمة الى آخره .

(١) قوله ولا يشترطه اى ان الامر اذا وجب بالقدرة الممكنة لا يسقط الوجوب بزوال هذه القدرة فى التحقيق ويظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانيا وهو يائس لما انه فوت بالتأخير مختارا فمن قال بوجوب القدرة الممكنة فى مسئلة من صار اهل فرض فى آخر الوقت بحيث لا يسمه يقول بالائتم اذا لم يتمكن بالتضا ومات وهذا محل توقف .

(٢) قوله اذ التمكن اى معنى ان الوجوب يتحقق بمجرد التمكن من الاداء من غير حاجة الى بقاء هذا التمكن فعنى الاستغناء فى قوله الخ الاستغناء فى اثرات الوجود ويحتمل ان يكون المعنى ان التمكن من الاداء لا يحتاج فى وجوده الى بقاء القدرة الممكنة بحيث لا يطرء عليها العدم اذ لو انعدمت ثم وجدت ثانيا يحصل التمكن من اداء الواجب فاذا وجب الامر بالقدرة الممكنة ثم زالت ثم وجدت يجب الاداء وقوله على الاداء لا يوافق ما ذكر فى تلج المصادر من التمكن بعدى بمن .

(٣) قوله فلها فى الاول اشارة الى غير ما اشار اليه فى الثانى والا فنبغى ان يعطف بالواو من غير تكرير قوله فلها فى الاول اشارة الى استغناء التمكن من الاول عن بقاء القدرة الممكنة والثانى الى عدم اشتراط بقاء القدرة الممكنة لبقاء الواجب ولا يجوز ان يكون الثانى اشارة الى عدم اشتراط بقائها للقضاء لانه يقتضى ان يكون قوله لا يسقط عنه بمعنى يجب قضاء الحج ولا معنى كذلك لان وقت الحج ممتدا الى آخر العمر والقضاء الايتان بالواجب فى غير الوقت .

(٤) قوله فقط اى من غير انضمام ما يوجب اليسر .  
(٥) قوله لان الزاد اذ قيل دليل على قوله فقط جواب من قال ان القدرة الميسرة لها مدخل فى وجوب الحج لان الزاد خارجة عن الممكنة داخل فى الميسرة وله مدخل فى وجوبه .

(٤) قوله يناقض اى فيه نظر فان الزاد والراحلة من الآلات .

قوله ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعنى ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفترق الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغن عن بقائها بل يكفى مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس فى الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد \* وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم فى النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتركات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره فى الخلفى كما فى الجزء الاخير من الوقت اذ لاخلفى للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره فى المؤاخنة فى الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات فى حق بقاء الاثم والمؤاخنة مع ان الموت عجز كلئ يسقط معه الفعل قطعاً ومن ههنا قيل لافرق بين الاداء والقضاء فى ان كلامهما ان كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفى توهم القدرة فى النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره فى المؤاخنة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة يبقى فى النعمة لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاءهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التى هى وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المصنف .

والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب

لئلا ينقلب الى العسر فلا تجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف

الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقائها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء

النصاب للوجوب في البعض فلا تجب بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه السؤال انكم

شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء

النصاب للواجب في البعض فينبغي ان لا تجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب

فنجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن .

قوله والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب

والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة

فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر

الواجبات المالية التي ادائها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان

الاداء ممكن بدونها الا انه يصير به اليسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض

النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحدا كانت شرطا محض ليس

فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا

يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة

فانها شرط فيه معنى العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان

يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فائر فيه القدرة الميسرة واوجبه بصفة

اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها

اذلا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم

يشرع الا بتلك الصفة فلماذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر

يقضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر

قوله فلا يجب يعني بعد ما يمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال

لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رحمه الله واما اذا لم يتمكن

بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان

ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انقضت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب

الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي

عن استعناق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية

تقديرنا زجرا على المتعدي وردا لما قصد من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للمقير

(١) قوله كالتماه اء اذا كان التماه من القدرة

الميسرة يلزم ان يكون بقاءه شرطا لبقاء الواجب

وهو وصف قائم بالمال لا يتصور بقاءه الا ببقاء

المال فيلزم ان يكون بقاء المال ايضا شرطا لبقاء

الواجب فالمال ايضا من القدرة الميسرة وفيه نظر

لانه سبب للزكوة والآلة لاداء الواجب فلا يمكن

من الاداء الا به فيكون قدرة ممكنة ثم كون

النماء قدرة ميسرة يقتضي ان لا يبقى الواجب عند

عدم بقاءه كما اذا كان ماله غير الاثمان وغير

السواهم نوى فيه التجارة ثم فسح هذه النية

بعد تمام الحول على النية فينبغي ان لا يجب

الزكوة في هذه الحادثة والله اعلم .

(٢) قوله بخلاف الاستهلاك هذا الصحح الروايتين

وفي شرح البرجندی وقيل لا يضمن الزكوة

في الاستهلاك ايضا ولعل الوجه ان الاستهلاك مثل

الهلاك في زوال القدرة الميسرة فلا يبقى الواجب

في الموضعين بلا فرق .

(٣) قوله فلا تجب يعني ان الهلاك بعد الحول

يسقط بحصته لو كان نصف النصاب يسقط

نصف الزكوة ويجب نصفها في النصف الباقي

واشتراط بقاء الميسرة في بقاء الواجب والنصاب

منها يقتضي ان لا يجب في النصف الباقي ايضا

والجواب ان النصاب بما كان قدرة ميسرة مؤثرة

في وجوب كل الزكوة وهو الزكوة في كل النصاب

كان بعضه كالنصف او الثلث قدرة ميسرة في وجوب

بعض الزكوة وهو الزكوة في البعض فكل قدرة

ميسرة انما يكون بقاءها شرطا لبقاء الواجب بها

والواجب بالنصاب انما يكون هو كل الزكوة

لا البعض ولا يلزم بانتفائه بقاء النصاب انتفاء بقاء

البعض وانما يلزم انتفاء بقاء البعض من الزكوة

بانتفاء البعض من النصاب الذي هو قدرة ميسرة

فيه فان قلت اذا كان البعض قدرة ميسرة مؤثرة

في وجوب بعض الزكوة لا ينبغي ان يجب البعض

بوجود البعض من النصاب متى وجد وليس به

الامر كذلك قلنا وجود النصاب شرط في تأثير

الابحاض في الابحاض فحقيقة اليسر انما هو عند

ذلك فان قلت انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط

فبعد هلاك البعض لا يوجد تأثير البعض في البعض

لا انتفاء النصاب حيث قلنا ان النصاب شرط

لحدوث التأثير لا لبقائه كما ان المشهود شرط

لحدوث النكاح لا لبقائه وانتفاء بقاء شروط

الحدوث لا يوجب انتفاء بقاء المشروط .

وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط للميسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل

المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عليه السلام لاصدقة الاغن ظهر غنى

قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعنى ان التمكن من اداء الزكاة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وارجعنا الى القدرة الممكنة على انهم فرروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات والنصاب ليس منهما وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لان شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المأتين وابتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المأتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لاشترط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقى من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكاة بهلاك جميع النصاب قلنا انما تسقط لغوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء للغوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل يفتق بانبثاق البعض وبهذا يدفع ما قيل ان تعريف قوله فلا تجب الزكاة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع قوله لاصدقة الاغن ظهر غنى اى الاصادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية عن القوة اذ المال للغنى بمنزلة الظهور الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشترط الغنى لاهلية وجوب الزكاة تارة بهذا الحديث فان لى الوجوب لى الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكاة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للملك الا بالملك \* وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكاة ليس هو الاغناء الشرعى بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعى فلما جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الفناء وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعى لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدة الفقر والجوع على كآفة الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المأمور به من الغنى الشرعى لتلايؤدى الى الجزع المنموم في الاعم الاغلب \* فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الاعلى الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمرها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه السلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذى لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذى اختص بتأيب وتوفيق الهى في الصبر على شدة الحاجة واينار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتمسك عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضى الى ابطاله باليمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور.

(١) قوله وفي هذا الكلام ما فيه وهو ان النصاب اذا كان قدرة ممكنة يلزم ان لا يكون بقاها شرطا لبقاء الزكاة في كل النصاب فيلزم وجوب تمام الزكاة عند هلاك البعض من النصاب هف وايضا القدرة الممكنة اوفى ما يمكن به المأمور من اداء المأمور به والنصاب ليس كذلك وايضا اذا لم يكن النصاب قدرة ميسرة لا يصح قوله فلا يجب الزكاة اه تقريرا على اشتراط بقاء الميسرة لبقاء الواجب .  
 (٢) قوله ونسبته الى كل المقادير سواء يعنى كما ان اداء ربع العشر من النصاب يسرى التصديق كذلك اداء ربع العشر من الاقل يسرى على من كان هالكا ما هو دون النصاب فلا اختصاص لليسر النصاب وفيه نظر لان الفقير كثيرا ما يشق عليه فليس فضلا عن ربع العشر ومالك النصاب لا يشق عليه اداء ربع العشر اذ بقى بعده عنده ما يكفي الحاجة .  
 (٣) قوله بل ليصير غنيا الظاهر ان المعنى الغناء قدرة ممكنة واذنى ما يتمكن به من اداء الزكاة وفيه نظر .  
 (٤) قوله فيصير اهلا للاغناء اى اهلا لتصدق لا اهلا لاعطاء ما يصير به الرجل غنيا وهو مقدار النصاب لان دفع النصاب الى فقير غير مدون مكروه .  
 (٥) قوله عليه السلام ليس معنى الحديث ان يتمكن من اداء الزكاة لا يكون الا بالغنى بل المعنى ان اليسر انما هو به وقد شرط اليسر في وجوب الزكاة فضلا من الله تعالى وقوله عليه السلام عن ظهر مقحم كما يقال وقع بين اظهر القوم كذا والمراد النصف بوصف الغناء فكما ان الظاهر به قوام البدن كذلك الموصوف به قوام الصفة ويجوز ان يكون اضافة المشبه به الى المشبه مثل لجين الماء في المهذب الظاهر يشق جهازاى باد كش وسوى كوتا تراز سر وراه داشت فالغناء نسبة من الامور الاربعة فيه قوام امور الانسان به يقدر على قطع المسافة وهو اقصر من ثواب الآخرة ومن الفضائل كالعلم والحلم والكرم الى غير ذلك ولا عسرة معه في المعاش كما لا عسرة مع الطريق في الحياة في السير .

(١) قوله وجبت بهذه القدرة الاشارة الى القدرة المبسرة اي كما ان الزكوة تجب بالمبسرة وهي النماء او النصاب كذلك الكفارة .

(٢) قوله لدلالة التخيير اي بين عتق الرقبة واطعام عشرة مساكين او كسوتهم فهذا التخيير بين اليسر والاعسر للتفاوت في المالة فكذلك يدل على ان معنى ثبوت القدرة على الامرين اختيار ايها شاء فباختيار الاقل مالة قدرة مبسرة لاشتمالها على التمكن من الاداء مع زياده اليسر ان كان له قدرة على الاكثر مالة ايضا واما باعتبار الاكثر مالة فلا يلزم القدرة المبسرة قد يقال ان القدرة على واحد من الثلاثة يعينه كخصوص الاعتاق مثلا قدرة يتمكن بها في الاداء ولكن اشتراطها يوجب عدم اجزاء غيرها فيلزم عدم اليسر واما القدرة على واحد منها لا يعينه فقدرته يتمكن بها من الاداء واشتراطها لا يوجب عدم اجزاء غير هذا الواحد فيلزم وجود اليسر فالتخيير يدل على ان القدرة الموجب للكفارة هي القدرة على واحد لا يعينه فيكون قدرة مبسرة ثم الحاجة الى التوجيه انما يكون اذا اريد بقوله وجبت بهذه القدرة ما ذكرنا ولو اريد ان الكفارة يجب على اليسار فلا حاجة اليه فالغنى ان التخيير يوجب اليسر .

(٣) قوله فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام هذا يدل على الوجوب بطريق اليسار والا فاذا كان قدرة العتق او الاطعام او الكسوة ولم يؤد ثم عجز فاراده الاداء ينبغي ان لا يجزى الصيام مف كما يدل

٣٦٦

عليه الآية فحسد اليسار في الكفارة على ما في الشرح البرجدي ان يكون فضل عن كفايته قدر ما يكفي به عن بينه وفسر الكفاح بمنزل يسكنه وثياب يلبسه وستر عورته وقوة يومه .

(٤) قوله لان ذا يبطل اداء الصوم الاشارة الى اشتراط العجز في جميع العمر في جوار التكفير بالصوم اللازم على تقدير تسليم تفسير عدم الوجدان بالعجز المذكور يعني انه يبطل صحة الحكم بالاداء الكفارة بالصوم قبل انقضاء الحيوة فان الحكم بذلك انما يصح بعد ظهور العجز في جميع العمر ظهور ذلك انما هو بعد الانقضاء لا يبطل نفس اداء الصوم لانه اذا صام ودام عجزه الى الموت فلا شك في صحة الاداء .

(د) قوله المشروطة اي يشترط شرط في وجوب احد الامور الثلاثة من الاعتاق والاطعام والكسوة القدرة عليه وانما فسروا العجز الخالي بالاشتراط المذكور لانه لازم كالاتطاعة مع الفعل يعني لا بد ان يكون مقارنة القدرة للاداء مثل مقارنة الاستطاعة للفعل بان يكونا في زمان لا بان يتصل زمانها بزمان ولا يمتد الى زمانه ثم الفرق بين القدرة وهي يوجد بان يكون مالك لا احد الاشياء ائثثة زائدا على قدر الكفاف وبين الاستطاعة وهي مشتملة على ذلك مع زيادة القصد والتليس بما يأتي به الفعل ظاهرا .

(٦) قوله وذا دلائل اليسر اي دليل ان القدرة الموجبة للكفارة قدرة مبسرة فالقدرة على الاداء مطلقا وان كانت قبل الاداء او بعده يتمكن بها من الاداء ولكن اشتراطها لا يوجب عدم وجوب الكفارة في صورة التقدم والتأخر بالنسبة الى الاداء فلا يكون مع اليسر واما القدرة المقارنة فاشتراطها يوجب عدم الوجوب في صورتين فيكون مع اليسر فالاولى بمنزلة ملك ما يتمكن اداء الزكوة منه كما دون النصاب الى عشرة دراهم مثلا والثانية بمنزلة ملك النصاب قدرة مبسرة وما دونه قدرة ممكنة فكذلك قدرة الاداء مقارنة له وقدرته مطلقا .

ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة للدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الخالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي تشترط القدرة المقارنة للاداء كالاتطاعة مع الفعل اي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة للاداء الكفارة لاسابقة ولا لاحقة وذا دليل اليسر اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحققت القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم لو لم تبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة المبسرة فيشترط بقاؤها .

قوله ولا حد له اي للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لانصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شيء قوله لدلالة التخيير يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة المعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل اليسر بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التأكيد وانها لا بد من الاداء البتة قوله لان ذا اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتيب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يعصل القدرة في الاستقبال قوله حتى ان تحقق القدرة اراد به املك الرقبة او ثمنها الا القدرة الحقيقية المستجمعة بجميع شرائط التأثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلما معنى لزوالها وسقوط الاعتاق .

الان

(٧) قوله فيشترط اه قيل فكذا ينبغي ان يشترط لبقاء وجوب الصلوة بقاء القدرة عليها لانها واجبة بالقدرة المبسرة ايضا حيث وجبت الوقت الوسع المشتمل على الزائد على مقدار الصلوة وتوسيع الوقت دليل اليسار فاذا كان لرجل قدرة على ادائها ثم عجز عنها بمرض ينبغي ان تسقط عنه كما سقطت الزكوة بهلاك المال .

(٨) قوله ثم لو لم تبق القدرة اه هكذا وقع في بعض النسخ وفي البعض ثم ان لم يبق القدرة اه فعلى الاول جزاء الشرط قوله يسقط الاعتاق وعلى الثاني قوله فوجب قيل لا يخفى انما يكون المراد بالقدرة على الاعتاق القدرة المقارنة للاداء او الغير المقارنة له فعلى الاول لا يتصور السقوط بعد ما صار الواجب مؤدى وعلى الثاني لا معنى لقوله فوجب الاعتاق لان الوجوب انما هو بتحقيق ما هو الشرط وهو القدرة المقارنة للاداء دون القدرة المنفكة عنه .

(٩) قوله لانها لما هذا التعليل لا يناسب التفريع المذكور بل المناسب ان يقال لان القدرة على الاعتاق قدرة مبسرة شرط بقائها لبقاء الواجب .

(١٠) قوله لما ذكرنا هكذا في اكثر النسخ والصواب ولما ذكرنا ليكون عطف على قوله لانها اه .

(١) قوله الا ان المال متعلق بقوله وكذا الكفارة وجبت بهذه اه الزكوة والكفارة متماثلتان في الوجوب بالقدره اليسرة وفي اشتراط بقاءها لبقاء الواجب وفي سقوط الواجب بانتفاء بقاءها فاذا لم يكن بالاستهلاك ومتخالفتان في ان الزكوة لا يسقط بالاستهلاك لانه تعالى محض حيث لا ينقل الواجب الى غير المال بدلا عنه واما الكفارة المالية فتسقط بالاستهلاك لانه ليس تعديا محضا في حق الواجب بل هو التزام للصلوم مكان المال فينبغي ان لا تسقط له والا لصق ان يقال فينبغي ان تسقط الزكوة ايضا بالاستهلاك لان الوجوب بالقدره اليسرة انما يقتضى السقوط بالاستهلاك دون عدم السقوط .

(٢) قوله فاجاب بان المال غير معين بل يمكن ان يقال ان الواجب هنا غير معين متعين اي بالاختصاص بالمال او بغير المال فان الكفارة كما تتأدى بالمال في صورة القدرة كذلك يتأدى بالصوم في صورة العجز عن المال وعدم تعين جنس المال بالاختصاص بنوع كالعبد او طعام او شخص كهذا العبد كما انه يخير بين الامور الثلاثة .

(٣) قوله فلا يكون اه لا يكون استهلاك نوع مخصوص من المال تعديا في حق واجب المال لا مكان الاداء بنوع آخر منه ولا يكون استهلاك جنس المال تعديا في حق واجب الكفارة مطلقا لا مكان الاداء بالصوم واما الزكوة فقد تعين الواجب فيها بان يكون مالا لاعادة يدنية وقد تعين المال بان يكون جزء من النصاب على ما قال وفيه نظر لان الزكوة قد تتأدى بقيمة الواجب من النصاب والجواب ان الواجب عزيمة انما هو جزء النصاب واما القيمة وانما يجزى خصة فلذلك تسقط الزكوة مرة اذا هلك جنس النصاب وكان له مال غير هذا الجنس والانتقال اليسر عسرا فاليسر اداء الواجب مع القدرة اليسرة والعسر اداءه بدونها كاداء الزكوة مع النصاب وبدون ان يلزم الانتقاض في امور المعاش وادائها بدونه ومع لزوم الانتقاض فلزوم الانتقال على تقدير عدم الاشتراط ظاهر لانه يوجب الاداء بعد زوال القدرة اليسرة .

(٤) قوله لانه ان يسر الله تعالى يعني ان وجوب الزكوة امر وبقاء وجوبها امر آخر وتيسر الاول باعتبار اشتراط وجود النصاب لا يستلزم تيسر الثاني باشتراط بقاء النصاب والجواب ان تيسر الاول يعرض التجزؤ عن الانتقاض بالاداء وهذا الفرض لا يحصل الا بتيسر الثاني فيلزم الاستلزام .

(٥) قوله فان اليسر الذي اه هذا الدليل لا يتناسب المدعى وهو ان اليسر الذي باشتراط النصاب لا ينقلب عسرا على تقدير عدم اشتراط بقاء النصاب لبقاء الواجب وهو ظاهر .

(٦) قوله انه اليسر للنصاب وهو جمع صعب وفي بعض النسخ للصواب كذا في المذهب في تاج المصادر الصعوبة دشوار شذن وهو التعت

الا ان المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة اليسرة ينبغى ان لا تسقط الكفارة بالمال اذ استهلك المال كما لا تسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضون واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة اليسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا امرا لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة فانه ان اداء الزكوة خمسين سنة ثم ملك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غاية ان لا يثبت يسر آخر انه اليسر للصواب .

قوله الا ان المال هنا غير عين بهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون الزكوة قوله واعلم اعترض رحمه الله على قولهم يشترط بقاء القدرة اليسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولابانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة اليسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا بدا بل المال حقه ملكا وبدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصراف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس عن هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريقه ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا وبالعكس فليقتل انه اليسر لكل عسير .



فصل<sup>١</sup> المأمور به نوعان مطابق وموقت هذا الفصل هو اصل الشرائع قد تأسس عليه

مباني الاصول والفروع فان طالعت هذا الموضوع في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح

هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والندور المطلق والزكوة

اما المطلق

قوله فصل في تقسيم المأمور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة للمأمور به في نفسه فانما جعله فخر الاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لابد من ترتيبه على الدرجة الاولى اى لابد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الندى ورد في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتنى عليه ادلة عامة القواعد الكلية الجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاثيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت اولا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة قوله اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امثال المأمور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاثيان به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من منهب العلماء الحنفية انه للتراخي الا ان مرادهم بالتراخي عدم التقيد بالحال والمصنف اصطاح على ان المراد بالتراخي عدم التقيد بالمال لا التقيد بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بدالة الامر كان لمعارض ان يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زائد ثبوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلى فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور فلا دلالة في الامر على احدهما بل كل

منهما بالقرينة

افصل المأمور به نوعان ذكر في مباحث الامر اربع تسميات الاول تقسيم الامر الى المطلق عن قرينة يوجب العموم والتكرار والى التقيد بما والثاني تقسيم الاثيان بالمأمور به الى الاداء والقضاء والثالث تقسيم المأمور به الى الحسن لعنه في نفسه والحسن لغيره والرابع تقسيم المأمور به الى المطلق عن الوقت والتقدير به فتقديم الاول لانه متعلق بنفس الامر فكان النسب بمباحث الامر وتقديم الثاني لانه متعلق بوجوب الامر وتقديم الثالث لانه باعتبار الحسن وهو امر قائم بالمأمور به واما الرابع فباعتبار الوقت وهو غير قائم به واخر الشيخ الحسام الة والدين الثالث عن الرابع لان الرابع لا يتوقف على ملاحظة وصف في المأمور به واما الثالث فيتوقف على ملاحظة وصف الحسن . قوله وقد تأسس عليه مباني الاصول اى قد ابنى عليه اه هذا من المخترعات والان لم يأت التأسس في العربية حيث لم يذكر في تاج المصادر البيهقي من المضاعف المهور الفاء من الفعل الاربعة الفاظ التأيب والتأجج والتأقف والتأمم والمباني اما بالتخفيف فمفاعل جمع مبنى او بالتشديد فمفاعل جمع مبنوى وبيان الابتداء ان المراد بالانفصال الالفاظ ومباني الاصول المعاني وهي المسائل الاصول التي هي اجزاء منه والكل يتنى على الجزاء المعاني مباني الاصول متأسسة على الفصل مبنية عليه والغرض من ذلك الكلام المبالغة في الترغيب الى تعلم هذه المسائل .

قوله كالكفارات وكذلك صدقة الفطر والعشر وقضاء رمضان .

(١) قوله فعلى التراخي ذهب إليه أكثر مشايخنا وأصحاب الشافعي رحمه الله وعامة المتكلمين رحمه الله وذهب بعض أصحابنا ومنهم الشيخ أبو الحسن الكرخي وبعض أصحاب الشافعي رحمه الله منهم أبو بكر العسيري وأبو بكر حامد إلى أنه على الفور ودليل الفور أن الأمر يقتضي الوجوب وأول أوقات الامكان بدليل سقوط الفرض عن أي به في أول الوقت فلولا يمكن وأجبا في أول الوقت يكون الاتيان به فيه اتيانا بالعمل قبل أن يجيب ذلك لا يتأدى به الواجب فتأخيره نقض الموجب اذا الواجب يقتضي عدم الترك والتأخير ترك الفعل في أول الوقت وان الوقت ثابت اقتضاء لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول الوقت بالاجماع فلا حاجة لا ارادة الباقي اذ الضرورة يقتدر بقدرها وان التأخير تفويت لانه لا يدري يقدر على الاداء في الوقت المتأخر أولا وبلا احتمال لا يثبت التمكّن من الاداء على وجه يكون معارضا للمتقين به فيكون تأخيره عن اول اوقات الامكان تفويتا وان المتعلق بالأمر شيان اعتقاد وجوبه وهو ثابت بمطلق الأمر على الفور واداء الفعل فكذا هنا وايضا الانتهاء بالنهاي ثابت على الفور فكذا الاقتصار بالأمر كل ذلك المذكور في التحقيق وفيه نظر اما الدليل الاول فلوا اريد ان سقوط الفرض عن أي به في اول الوقت دليل الوجوب فيه في حق حرمة التأخير فلا نسلم ذلك ولو اريد انه دليله في حق جواز العمل فيه فالوجوب في حق جواز العمل لا يستلزم الوجوب في حق حرمة التأخير كما في الأمر المقيد بالوقت الممتد فلا يثبت الفور وهو مبني على حرمة التأخير واما الدليل الثاني فقوله وقد اريد اول الوقت بالاجماع لو اريد جزء من الوقت مع خصوص الاولية فلا نسلم ذلك اذ الضرورة يتدفع بجزء منه بلا حاجة الى زيادة وصف الاولية ولو اريد جزء من الوقت مطبقا فآخر الوقت يساوي اوله في ذلك فلا يثبت الفور واما الدليل الثالث فقوله التأخير تفويت فظاهر انه ليس تفويتا في مجموع الوقت والتفويت في اول الوقت على احتمال الاداء في باقي الوقت لاستحالة فيه وقوله لانه لا يدري اه لا مناسبة له بل هي الثاني في المدعى ولا يثبت المعنى الاول لان عدم دراية احد الاحتمالين من القدرة والعجز لا يوجب دراية لعجز وقوله بالاحتمال لا يثبت الظاهر ان معنى الكلام ان التمكّن من الاداء يدل على عدم التفويت رأسا والتفويت في اول الوقت يدل على وجود ذلك والاول محتمل مشكوك الوجود والثاني متيقن مقطوع الوجود فلا يقوم المعارضة بل يعمل بالأقوى

فعلى التراخي لانه اى الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقربة  
 وحيث عدت يثبت التراخي لان الامر يدل عليه لان المراد بالفور الوجوب  
 في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال  
 يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القربة لا التراخي واما الوقت فاما ان يتصيق الموقت  
 عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه  
 الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوى وحينئذ اما ان يكون  
 الوقت سببا للموجب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان

قوله او لا يكون قضاء رمضان جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان  
 من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالفهار والاطهر انه من قسم المطلق كما ذهب  
 اليه صاحب الميزان لان التعلق بالفهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب  
 بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون الفهار الذي  
 يصام فيه سببا لوجوبه

توضيح ٤٧

او بالحقيقة والمجاز ووجود القيد خلاف الاصل وهو العدم فيحتاج الى القربة بخلاف العدم فعند الاطلاق عن القربة يثبت الاطلاق عن القيد المذكور وهو  
 المراد بالتراخي ذكر في التحقيق ان القائلين بالتراخي تمسكوا بان صيغة افعال لا يعرض فيها فليست موضوعة الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفيد الحال .  
 (٣) قوله لان المراد دليل على قوله وحيث عدت يثبت التراخي والافق بما ذكر في التحقيق ان يقال المراد بالفور الحال . (٤) قوله لا التقييد بالمستقبل قال  
 البعض الامر لا يفيد الفور ولا التراخي فنكل منهما جاء من القرينة فالتراخي في هذا الكلام بمعنى الاتيان بالأمور به في الزمان المستقبل واما اذا قيل ان الامر  
 يفيد التراخي بمجرد عدم قرينة الفور بلا حاجة الى قرينة لخصوص التراخي فلما ذكره المصنف رحمه الله . (٥) قوله كمن وجب عليه الصلوة ذكر  
 في التحقيق في تكليف ما لا يطاق ان الواجب من الصلوة قدر ما يسهه الوقت الى جميع الصلوة لكن اذا قضى ذلك التقدير يجب عليه الثاني صيانة لذلك التقدير عن الفساد  
 وهذا يجري في النذر وغيره وذكر بعض مشايخ رحمه الله في غير الفجر ان الواجب تمام الصلوة بعضها في جزء الاخير من الوقت وبعضها فيما يتقبل فيه من الوقت الاخير  
 فحينئذ لا يوجد مهنا واجب يضيق عنه وقته . (٦) قوله وحينئذ اما ان يكون قيل ان القسمة الى السبب وغيره يجري فيما يكون فاضلا ايضا فالوقت الفاضل عن الواجب  
 الذي هو سبب كواوقات الصلوة بالنسبة الى ادائها والذي ليس سببا كواوقات قضاء الصلوة فان سبب وجوب قضاء الصلوة هو وقت الاداء لا وقت القضاء فلا يظهر وجه التخصيص .  
 (٧) قوله كقضاء رمضان مهنا وجهان احدهما اعتبار النهار وهو زمان الممتد من الصبح الى المغرب فهذا الاعتبار به يكون الصوم موقتا بالساوي والثاني اعتبار  
 اطلاق النهار عن الخصوصيات كيوم الجمعة من سنة كذا من شهر كذا من اسبوع كذا وهذا الاعتبار يكون مطلقا عن الوقت ومثل ذلك صوم الكفارة والنذر  
 المطلق ذكر في التحقيق انه جعل قضاء رمضان وهذان من المطلق في التقويم واصول الفقه لشمس الائمة بعدم تعيين وقت الاداء من الموقت في اصول فخر الاسلام  
 التقدير بوقت محدود كالشهرين في كفارة الظهار مثلا وثلاثة ايام في كفارة اليمين وما سمي في النذور وما غاب في القضاء وكلا الوجهين حسن .

(١) قوله مشكل في ان يفضل او يساوي في تاج المصادر الاشكال يوشيده شدن وفي المذهب مشكل انار ترش ولفظه في معنى الاعتبار اي محتق باعتبار الفضل والمساوات لا يعرف بشيء منهما او مثل الزمان الحلو الخامض باعتبارهما مشتمل على شيء من كل منهما فذلك كالحج على ماسياتي في او آخر هذا الفصل ان وقته يشبه الظرف لان افعاله لا استغرق اوقاته كالصلوة ويشبه الميعار لانه لا يصح في عام واحد الاحج واحد كما لا يجوز في يوم واحد الصوم واحد .

٣٧٠

(٢) قوله فهو ظرف للمؤدى اذ في التحقيق فان قيل يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محل والمحل شروط على ما عرف فافائدة ذكر الشرطية قلنا المراد من المؤدى الركعات الحاصلة في الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكانا غيرين وظرفية امر للشيء لا يستلزم شرطية بشيء آخر بل لا يستلزم شرطية لذلك الشيء ايضا كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف فقول بعد تسليم ان الظرفية يستلزم الشرطية يلزم الشرط الاداء لما بين الاداء والمؤدى تلازم ففي اى زمان وجد احدهما يوجد الآخر فكل زمان يكون ظرفا او شرطا لاحدهما يكون ظرفا او شرطا للآخر ثم الظرف يقابل الميعار فلما مر الوقت الفاضل عن الوقت .

(٣) قوله لدلوك الشمس قبل لم لا يجوز ان اللام للثبوت قال البرجندى في قوله وحل وظي من قطع دمه لا اكثر الخيض ان اللام لام التاريخ كما في نحو كتب لثك خلون اى بعد لثك كذا في الصحاح ولو سلم التعليل فانما يلزم عليه ما في الوقت وهو الحدث دون نفس الوقت في تاج المصادر البيهقي دلوك بكشتن آفتاب وقت زاول وفرو شدن آن .

(٤) قوله ولاضافة الصلوة اليه قبل هذا مقوض بكفارة الصوم وكفارة اليمين فان السبب انما هو الفطر والحدث دون الصوم واليمين مع ان الاضافة اليهما قوله الاختصاص الكامل اه قيل ان المتبادر في اضافة الاحداث الى الاوقات انما هو الظرفية كما يقال غزوة سنة كذا او صوم شهر كذا او ضرب اليوم فلما ان يكون الاختصاص الكامل الظرفية واما ان لا يكون الاضافة المطلقة منصرفة الى الاختصاص الكامل .

(٥) قوله من الاضافة اه لوجه الابتداء من الاضافة ان كانت الآية مما يوجب غلبة الظن وان لم يكن فاما ان يوجب القطع فظاهر انه بطل واما لا يوجب شيئا من القطع والظن فلا وجه للاستدلال بها .

(٦) قوله يفيد القطع هذا محل تأمل .  
(٧) قوله ولتغيرها بتغيره كما يصح العصر بلا كراهة قبل ان تغير الشمس ويكره اذا تغيرت ويفسد في وقت الظهر من حيث القرصية وكما يفسد النقل في الاوقات المنهية من وقت الطلوع والقيام والقروب ويكره اذا خرج الامام للخطبة وبعد الصبح وبعد اداء العصر الى اداء المغرب ويصح بعد الظهر الى العصر مثلا فان قيل ان المتغير بتغير الوقت انما هو الاداء

وقسم آخر مشكل في ان يفضل او يساوي كالحج اوقوت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوات الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب اللوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الايرى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يمكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملاسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا

قوله وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان بتضييق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وحينئذ اما ان يكون سببا كصوم رمضان اولا كصوم الغضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء اولا هذا ولا ذلك او سببا لامعيارا او بالعكس قوله اما وقت الصلوة للمؤدى من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اى زمان يحيط به ويفضل عنه وهو ظاهر وشرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرط للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لانفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطية للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتيان الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى اى لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر اليها تيسيرا من الله تعالى على التبادر بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالمملك بالشراء مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلفت العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بسنة اوجه كل منها اشارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجعا المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة على رض الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا يخفى قوله ولتغيرها اى تغير الصلوة بتغير الوقت حيث تصح في الوقت الكامل وتكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقح في كونه اشارة سببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية لنفس الوجوب

ولتجدد

والكلام في الوجوب ان الوقت سببه قلنا ان الوجوب ايضا تغير بتغير الوقت فالعصر لا يثبت وجوبها قبل الوقت ويثبت لا بطريق الكراهية في اوائل الوقت ويثبت بطريق الكراهية في اواخره وايضا انعدام الوجوب بانعدام الوقت كما في بعض البلاد لا يوجد فيه وقت العشاء فلا يجب صلوة العشاء ووجوده بوجوده دليل على ذلك .

ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطالان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اى التقديم على شرد وجوب الاداء صحيح كالركوه قبل الحول يحققه اى يحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل يجعل الله تعالى به معنى انه تعالى رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالمملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم القديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا واثره وهو الحكم المصطلح اى الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اى الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شىء ظاهر فكان هذا اى الشىء الظاهر وهو الوقت سببها لها اى لنفس الوجوب بالنسبة اليها ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشىء وهو الوقت.

قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشىء مع الشىء اشارة كون الدار علة للدائر قوله فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببته لجواز ان يكون شرطه وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الركوة على الحول الذى هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشىء على شرطه ضرورى لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الركوة الحول ليس شرطا للوجوب اول الاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا باعتبار سببته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشىء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح اشارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فهى لا تكون الامع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اى ولتكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجود الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل.

(١) قوله ولبطالان التقديم لمعنى لو اثنى بما قبل الوقت لا يتساوى بها الفرض فذلك دليل انه اتيان بما قبل وجوبها فوجوبها متأخر عن الوقت فليس بنفس ايجاب الله تعالى بل للوقت مدخل فيه وان كان بطريق شرطية انا تير العلة فيه والمراد بالسببية ان يكون له مدخل في الوجوب مترتب عليه ولا يتصور الوجوب بذونه فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون شرطا في نفس الوجوب بتوقف عليه تأثير العلة لان هذا لا ينافى السببية بالمعنى المذكور.

(٢) قوله فان التقديم الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون شرطا لوجوب الاداء يعنى لو كان شرطا وجوب الاداء لجاز التقديم واللازم باطل فكذا المزوم وان قيل لم لا يجوز ان يكون سببا لوجوب الاداء قلنا لعدم الاثم بالتأخير عن اول الوقت ولو كان لزم ترك الواجب بالتأخير فيلزم الاثم.

(٣) قوله وان لم يكن مؤثرا هذا الشرط بان الوصلية لا يظهر له جزء قوله فيكون الاحكام الظاهراته متعلق بالجعل والترتيب وكذا قوله فهذه الامور متعلق بما قبله ولو كان احدهما جزءا للشرط ينبغي ان يقال لكان يكون الاحكام اه او لكان هذه الامور اه فعل الجزء محذوف بمعونة المقام اى لكانه مؤثرا في علمنا بسبب ان الله تعالى رتب الاحكام اه.

(٤) قوله تيسيرا قيل ظاهر هذا الكلام بقضى ان التيسير في توقيت العبادات وفيه نظر لا نه اذا لم يكن موقفة كالحج يجب في جميع العمر مرة واذا كانت موقفة يتكرر بتكرار الوقت فيلزم العسر بالقياس اليها كاضرب والاسم بالقياس الى الضارب فكما انهما يصدران منه بالاتصال فعل من الله تعالى فكذا هذا فلا فرق غير ان احدهما ارادى والآخر طيبى.

(٥) قوله فان قيل الحكم تقديم الظاهر ان التقديم بالنسبة اليها لسد طريق الاعتراض فان قدم الحكم وحده هذه الامور انما ينافى تأثيرها فيه في نفس الامر لا في علمنا اذ التأثير في علمنا انما تعلم بوجوب الاحكام عند وجود هذه الامور.

(٦) قوله فانه مضاف نوع من المصادرة ففرض الموجب اثبات ان الامور الحادثة مؤثرة في الحكم وهو المعنى بكونه مضافا الى الحادث فانباته به دوره.

(٧) قوله لان سببها اه لاحاجة الى بيان السبب الحقيقى وما احتج اليه من بيان ترتيب الحكم على الامور الظاهرة كالوقت قد مر ذكره فلا حاجة الى الاعادة فينبغي ان يقال فهو سبب لنفس الوجوب اه فترى اعلى ماتقدم والضمير المجرور لنفس الوجوب والصلوة بتقديره المضاف اى لان سبب وجوبها اه.

(١) قوله فيكون أي لفظ الاسماء قبل فاداء الصلوة لا يجب عند دخول الوقت بدون لفظ الامر بل لا بد في كل وقت من هذه اللفظ من جانب الخليفة أو نائبه من قول  
 قبل أن لفظ الشارع من الكتاب والسنة كاف في ذلك فانا ذلك موجود من اول الوقت فلو اخرج يلزم الاثم من ذلك في التلويح ان معنا امور نفس الوجوب ووجوب الاداء  
 ووجود الاداء فالاول سببه الحقيقي الايجاب القديم وسببه الظاهري الوقت والثاني سببه الحقيقي الطلب وسببه الظاهري اللفظ الدال على الطلب والثالث سببه الحقيقي  
 خلق الله تعالى وازادته وسببه الظاهري استطاعة العبد وهي القدرة التامة في التحقيق ان السبب الحقيقي لوجوب العبادات تتابع النعم على العباد وهو يصلح سببا لوجوب  
 الشكر الذي له وجوبها ولما كان ترادف النعم في  
 الاوقات جعلت اسبابا لها اقامة لها مقام النعم  
 كالسفر مقام المشقة في الرخص كذا ذكر  
 ابوابه .

١- فيكون أي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء  
 ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثاني هو لزوم تفريغ النعمة عما تعلق بها  
 فلا بد له من سبق حق في ذمته فاداء اشقوى شيئا يثبت الثمن في النعمة فتبوت الثمن  
 في النعمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء

قوله والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم  
 في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه النعم في العاجل والعقاب في الآجل فمن  
 ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب  
 بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الا انهم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق  
 السبب ووجد المعمل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياتم تاركه ويجب عليه  
 القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب  
 يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحيثما اختلفوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في  
 الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا  
 سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء  
 وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم  
 الوجوب عليهم بل ليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى  
 انعقاد السبب وصلاحيته المعمل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء  
 وليس هذا الا تغير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب  
 الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى  
 ان استحلاله غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهيوتين نهرا  
 لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكن الصائم فاعلا فاعلين  
 الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالأكل والشارب كان فاعلا فاعلين احدهما ذلك  
 الفعل والآخر ادائه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء  
 في الواجب البدني مبنى على منهج ابي الهزبل العلاف من شياطين القدرية وهو ان  
 الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات بخصوصه بل عن معان ورائها  
 تقارنها فبالسبب تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات  
 والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحريك والسكون من العبادات  
 لها وتحصيلها ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد  
 زوال النوم ما كان يوجب في الرقعة لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب  
 الصبي والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ووجب الصوم على المريض والمسافر  
 معلقا باختيارهما الرقعة تخفيفا ومرحمة فان اختارا الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه  
 وان اخره الى الصلوة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الراجب المالي فان الواجب هو  
 المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال

ابوابه .

(٢) قوله هو اشتغال ذمة المكلف في المذهب  
 الذمة زهارة وجرمة وفي المغرب الذمة العهد  
 ويشتر بالايان والضمان ويسمى محل التزام  
 الذمة بها في قولهم يثبت في ذمته كذا قال المصنف  
 رحمه الله تعالى في فصل الاهلية ان الذمة في اللغة  
 العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا  
 لما له وعليه وبهذا المعنى قلها الشارح البرجندی  
 عن القاضي الامام ابي زيد وقال ان هذا الوصف  
 غير العقل فالعقل مجرد فهم الخطاب والجواب مبني  
 على الوصف مسمى بالذمة حتى لو فرض تبوت العقل  
 بدون ذلك الوصف لم يثبت الوجوب وتقول  
 دليل المغايرة ما قال المصنف في فصل المذكور  
 ان الانسان قبل الولادة له ذمة من وجه يصلح  
 لان يجب به الحق واذا ولد يصير ذمته مطلقة  
 حتى يجب له وعليه الحق فهذه الحالة قبل وجود  
 العقل فينايره قال البرجندی ذكر فخر الاسلام  
 في اصوله ان المراد بالذمة نفس ورقبة لها ذمة  
 وعهد سابق اراد به العهد الذي جرى بين  
 الله تعالى وعباده يوم المساق فنقول المعنى المناسب  
 بهذا المقام هو النفس ولو اراد الوصف الذي به  
 اهلية الانسان للوجوب له او عليه وهو المراد  
 بالجرمة المذكورة في المذهب لكان له وجه قيل  
 هذا التعريف لا يصدق على الوجوب على الغير  
 المكلف فهو ليس اشتغال ذمة المكلف ذلك  
 كصدقة الفطر يجب على الصبي عند ايحيفة رحمه  
 الله تعالى وابي يوسف وكالحراج والعشر وكضمان  
 ما ائتمه الصبي وكنفقة القريب فالاولى ان يقال  
 اشتغال ذمة الانسان وقيل ان هذه الامور  
 لا يجب على الصبي بل على الولي .

(٣) قوله فلا بد له من سبق حق يعني بخلاف  
 الاول فليس الثاني عين الاول هذا دليل الفرق  
 واما الدليل على عدم الفرق في العبادات البدنية  
 على ما ذهب اليه بعض الحنفية فهو ان وجود الصلوة  
 مثلا انما هو بوجود الاتيان بها وهو المراد بالاداء  
 ووجود الاداء انما هو بوجودها فلا تغاير بين الصلوة  
 وادائها فالوجوب المضاف الى الصلوة هو عين  
 الوجوب المضاف الى اداء الصلوة وبالعكس  
 بخلاف المال وادائه فان التغاير بينهما ظاهر  
 فوجوبه غير وجوب ادائه والجواب ان الاتحاد  
 بينهما بل انما يكون بينهما تلازم في الوجود  
 فالصلوة عبارة عن الهيئة المخصوصة وادائها عبارة

واجب

عن ايقاعها ولو سلم فهذا لا يوجب الاتحاد في الشرع بين معنى اللفظين كما اذا فرض ان زيدا ملقب بالزاهد ويكون غلام زيد علما لرجل وغلام زاهد علما لاخر فالاتحاد  
 بين ما اضيف اليهما يكون مع التغاير في معنى المركبين فوجوب الصلوة عبارة عما يترتب عليه المطالبة بالاداء ووجوب الاداء عبارة عما يترتب على المطالبة او يقال نفس  
 الوجوب ما يجوز ان يتراخي عنه الاداء ووجوب الاداء ما لا يجوز ان يتراخي عنه الاداء .

واجب على المغيب عليه والنائم والمرضى والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو واما في الاخيرين فلانها محاطبان بالصوم في ايام اخر .

(١) قوله واجب على المغيب عليه يجب عليه قضاء الصوم وان كان الاعماء مستوعبا للشهر لا ان زاد عليه يوم فصاعدا واما الصلوة فانما يجب قضاؤها اذا امتد الاعضاء الحج ان يزيد على يوم ولبية واذا امتد فيسقط القضاء .

(٢) قوله ولا اداء عليهم واما اداء الصلوة فيجب على المريض ما لم تعذر الائمة بالرأس وكذا يجب على المسافر .

(٣) قوله لعدم الخطاب اي لعدم الخطاب المقيد بوجوب الاداء وهذا لا يناقض وجود الخطاب المقيد بنفس الوجوب فان الصوم لما علق بوقت فوجوده في معنى الخطاب ولا يردان صوم المريض والمسافر حينئذ ينبغي ان لا يكون اداء للواجب .

(٤) قوله فلان خطاب النع قبل هذا انما يقتضى عدم التوجه الخطاب اليها في حق وقت الاعضاء والنوم في هذا الوقت فلم لا يجوز ان يكون الخطاب في حق ذلك الوقت قبله كما يقال لزيد ختم بعد يومين .

(٥) قوله فلا يهما مخاطبان اهنا يقتضى عدم الخطاب بالاداء والا يلزم ايجاب الاصل والبدل معا فان قيل لا استحال في ذلك بان ايجاب الاصل شرط عدم العذر وايجاب البدل شرط وجود العذر فيمكن هذا من ذلك قلنا لاشبهة في وجود العذر فيما نحن بصدده فيلزم ايجاب الاداء وهو المطلوب .

كما لو وضع في بيت الصبي مال معين \* واما النائمون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال النعمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المال الى اصل الوجوب لزوم ما يتصور في النعمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال النعمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال ترجع في ذهن زيد مثلا \* ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال النعمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفرغ النعمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان لفعل معنى مصدرها هو الايقاع ومعنى حاصله بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في النعمة نفس وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهنا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفتقران في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في النعمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هنا حاصل كلام وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم الفعل الامتباري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهنا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على سبق وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فليثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المذكور يلزمه في حال قيام العذر ان يقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايتناع الفعل او اداء المال في زمان بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واثمانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعمين .

ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اى سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شئ غير الوقت والخطاب يصلح للسببية بالنسبية منحصرة فيهما الماهنا وللإجماع فيلزم من نفى احدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هى نفس وجوب الاداء فلا يبقى الفرق بينهما والله درمن ابداع الفرق بينهما وما ادق نظره وما امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازمان يوجد فيه هيئته مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهى الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئته عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئته فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئته وذلك مبنى على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئته لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعى ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئته فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهى الهيئته والثانى بادائها

(١) قوله ولا بد للقضاء قيل لو اريد بوجوب القضاء عليهم القضاء مقابل الاداء فلانتم ذلك ولو اريد الاتيان بالمأمور به مطلقا سواء كان قضاء مقابل الاداء او اداء في الوقت الاصلى فهذا لا يقتضى سبق الوجوب في وقت الاغناء ونحوه فليكن اول وقت يجب عليه الصوم ما بعد الاغناء على التراخي حتى يتسع الوقت الى آخر العمر فيكون الصوم بعد الاغناء غير مسبوق بالوجوب.

(٢) قوله لما ذكرنا قيل ان المفروض عدم الخطاب المقيد بوجوب الاداء ولا يلزم منه عدم الخطاب المقيد لاصل الوجوب فليكن هناك خطاب آخر من غير اعتبار الوقت والخطاب الموجب الاداء ثبت به نفس الوجوب.

(٣) قوله لانه لا شئ اذ قيل فليكن السبب الذمة او العقل او تابع النعم.

(٤) قوله اما لهذا اشارة الى عدم صلاحيته غير الوقت والخطاب للسببية.

(٥) قوله لا يدركون اما اخبار عن حال الموجودين في زمانه او كان التقدير ما كانوا يدركونه قوله والله دره صيغة التعجب معناه ما احسن امره في ابداع الفرق واحداه لاعتن مثال.

(٦) قوله وما امتن حكمته في تاج المصادر المتانة استوار شدن كان معناه هذا يدل على ان المراد بالسببية العلة حكما وهى مالا تراخي عند الحكم وقوله فيما سبق فهذه الامور مؤثرة اه يدل على ان المراد العلية معنى وهى ما كان مؤثرا فيه.

(٧) قوله وذلك مبنى على الاول قيل بل الظاهر ان يكون الاول مبنيا على الثانى لان الوجود والوقوع اثر والايجاد والايقاع تأثير والآخر مبنى على التأثير.

(٨) قوله فان المراد بالسبب اه هذا دليل على قوله لان السبب اوجب اه فمعناه ان السبب وهو الوقت توجب على المكلف وجود تلك الهيئته ويدعو اليه لمناسبة بينهما لانه مؤثر في الوجود يلزم عدم الحاجة الى الايقاع مبنى لان المراد بالسبب الداعى لا المؤثر في الوجود فيما اذا قلنا ان الوقت سبب الوجود.

(٩) قوله فالوجوب الاول وهو ما افاده السبب بلا واسطة فالوجوب الثانى ما افاده السبب بواسطة الاول.

قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه يكفى نفس الوجوب على مامر وبعضهم على ان القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفى فيه توهم ثبوت القدرة ففى مثل الغنائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام رحمه الله تعالى في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب لتعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شئ غير الوقت والخطاب لتعليل لكونه هو الوقت يعنى ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شئ غيرهما يصلح للسببية واما لانه قاعد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب والتعادل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الرفة ارقى ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعذور مبنيا على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسى رحمه الله تعالى من شرط وجوب الاداء القدرة التى بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النهى عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد صرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اذا بره قال الله تعالى فاذا اطمانتكم فاقموا الصلوة اى اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء قوله فان المراد بالسبب الداعى لا الموجد المؤثر في حصول الشئ حتى يمنع صلاحية الوقت

للسببية

حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصور العقل لازم الوقوع لا بدله من ايقاع فاروم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك الزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمعل وهو المكافى صالح لهذا فلولم يحصل ذلك للزوم لما كان السبب لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري البيع فلا بد ان يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا لمبادلة فهنا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله اى السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخاف امان تجب الصلوة في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه ان كان الكل سببا فما لم ينفذ كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله

لانه ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت

فالبعض سبب ولا يتعين الاول

(١) قوله حتى لو كان متعلق بقوله فلزوم وجود تلك الهيئة حيث يدل على ان المتعلق في الكون نفس الوجوب كون الزوم عقيب السبب مقتضى له بلا واسطة او متعلق بما قبله يعني ان اداء تلك الهيئة اما يتعلق بالوجوب الثاني الذي انتصاه السبب بواسطة لا الوجوب الاول المتقضى للسبب بلا واسطة حتى لو كان الوجوب الاول متعلق بالاداء وهو الايقاع بان يكون السبب بذاته داعيا اليه يلزم ان يكون لزوم الايقاع نفس الوجوب وهي ما يكون عقيب السبب فعلى الاول بيان النتيجة فعلى الثاني في بيان النهاية يعني عدم تعلق الاول بالاداء الى حد يلزم من فرض التعلق فحينئذ هو ان لزوم الايقاع نفس الوجوب. (٢) قوله فاذا تصور العقل تفرغ على ما قبله والمعنى اذا كان لزوم الايقاع نفس الوجوب فلزوم ايقاع الايقاع وجوب الاداء لان الاول اذا كان بمنزلة لزوم الوقوع كان الثاني بمنزلة لزوم الايقاع وقوله لازم التوسع الاضافة معنوية بتقدير الام لا اظنية اضافة الصفة الى الفاعل والمراد به الايقاع.

(٣) قوله وقد يوجد عطف على قوله لما كان الوقت ام.

(٤) قوله صالح قيل لاسلم ذلك في المعنى عليه والناثم لا متناع التية وهي ركن في الصوم وايضا مشقة المرض والسفر قد يخل بالصلاحيه.

(٥) قوله بثمن غير معين احتراز عن المعين كهذا العبد وهذه الدار وان نفس الثمن حينئذ ليس واجبا في الذمة وانما الواجب فيها نفس الوجوب بدون وجوب الاداء لتسليم الثمن.

(٦) قوله فهنا نفس الوجوب اشارة الى الوجوب المدلول عليه لقوله على المشتري او الى مجموع لزوم وجوب الحالة التي هي الصوم ووجوب المال على المشتري وقوله ثم لزوم اداء المال ام معناه لزوم اداء المال مثلا يتناول لزوم اداء القضاء فانه فرع لزوم وجود القضاء الذي هو فرع لزوم الصوم في المرض والسفر.

(٧) قوله وليس ذلك كله يجوز الرفع على تقدير الخبر والنصب على الخبرية.

(٨) قوله لزم الاداء بعد الوقت يشمل الوجهين احدهما ان الوجوب بعد الوقت يقتضى ان يكون وجوب الايمان بالمأمور به بعد الوقت لاق الوقت لان وجوب الاداء بعد نفس الوجوب فحينئذ يلزم عدم الاثم بالتأخير عن الوقت ههنا والآخر انه يقتضى ان يكون الاداء المقابل للقضاء بعد الوقت ههنا يقتضى على الوجه الاخير ان الاداء المقابل ما يكون بعد جزء الاول من السبب وقبل انتضاء الجزء الاخير منه ولا يشترط فيه ان يكون مع نفس الوجوب او بعده فلا تسام الاقتضاء المذكور.

قوله حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستند عليه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء. قوله ثم اذا كان الوقت لا ينفذ في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في اى جزء من اجزاء الوقت او بعده على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدى بنية الفرض والاداء ولا ينفذ بالتأخير من اول الوقت وانما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي والافال بعض ادلوك هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببية منافاة ضرورة ان الظرفية يقتضى الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانقضى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعمين والالهام وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها وللزام باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعمين والالماصح الاداء في اول الوقت لا متناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا للوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذالم يتعين الاول والاخر فهو الذي يتصل به الاداء ويليه الشرع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائل الى البعيد المنقضى فان قيل المسبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مغض الى الوجوب اعنى الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز



(١) قوله بدليل الوجوب الظاهر ان المعنى انه لو تعين الجزء الاول سببا يلزم انتفاء الوجوب فيمن صار اهل فرض في آخر الوقت قوله لا انتفاء السبب وهو الجزء الاول من الوقت وفيه نظر لان الجزء الاول قد وجد في هذه المسئلة لكن عدم الوجوب في اول الوقت لا انتفاء شرط السبب وهو الاهلية ثم اذا وجد الشرط في آخر الوقت يكون كالمقارن للسبب فيوجد السبب بخلاف ما اذا صار اهلا بعد انتفاء الوقت فالشرط حينئذ يكون مفارقا عن السبب من كل وجه فلا تؤثر في الوجوب .

(٢) قوله فالجزء ام فان قلت لم لا يجوز ان يكون السبب الجزء المتأخر قلنا لما انه بطل بما يبطل الجزء الاول قيل اذا كان السبب الجزء المقارن فمن ام يؤد الصلوة في الوقت لا يوجد في حقه سبب الوجوب فلا يكون اثما يترك الواجب ولا يجب عليه القضاء لانه فرع سبق الوجوب وايضا اذا كان للاتصال بالاداء وهو لا يتصور قيل الاداء مدخل في السبب فالوجوب وهو متأخر عن سببه متأخر عن الاداء فلا اداء لا يكون اداءه الواجب لانه انما يكون اداءه الواجب بعد الوجوب فلا بد من الاعادة ههنا وايضا الغرض من الوجوب الاداء فيكون متأخرا عن الوجوب واذا كان له مدخل في سبب الوجوب يكون متقدما عليه فيلزم الانصاف بالضدين ههنا احيب بان المراد الاتصال بنية الاداء وبالشروع فيه فانما يلزم تأخر الوجوب عن الشروع لاعن الاداء ذكر في التحقيق انه لما سقط اعتبار الكل ووجوب اعتبار البعض جعل الجزء الذي لا يتجزى عن الوقت سببا لانه الاداء وهو مراد بكل حال ولا دليل على الزائد والجزء الاول اولى بذلك لعدم ما راجحه لكن شرطا للاتصال بالاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب من المقصود وهو الاداء في الظاهر ولان الاصل اتصال السبب بالاداء فان اتصل بالجزء الاول كانت السببية متقررة عليه والانتقال الى الثاني فان وجد الشرط في الثاني فهو السبب والانتقال الى الثالث ههنا جازا الى آخر الوقت فقوله لا دليل على الزائد محل نظر لانه ظرفية الوقت الاداء كما يدل عليه قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا على ما ذكر في التحقيق يدل على اعتبار المقدار الذي يسع الاداء كما ذهب

اليه زفر رحمه الله تعالى فان قلت قد اثبت الاول

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

بشكل من الاول المتصل بالاداء وهذا يوجد الاشكال فيما اذا اتصل بالجزء الاول بالاداء فاختار كل منهما ما يوجب بترك الاول والاختيار الاول قلنا ترجيح الاول اختيار البعيد وترجيح الغير اختيار القريب والثاني اولى من الاول كما اذا سبقه الحدث في الصلوة فانصرف الى نهريين قريب وبعيد يجب عليه ان لا يتخطى الى البعيد حتى لو فعل تفسد صلوته وفيه نظر لان البعيد في المقس عليه مشتمل على ما ينافي الصلوة بالضرورة بخلاف البعيد في القيس .

(٣) قوله يفسد هذا عندنا وما عند الشافعي رحمه الله تعالى فيجوز صلوته كذا في التحقيق ودليله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر رواد ابو هريرة وفي رواية اخرى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا ادرك احدك سجدة من صلوة العصر قبل تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدك سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته ودليلنا ان الجزء الاخير من وقت الصبح لما كان سبباً صحيحاً كاملاً ثبت به الواجب كاملاً في الذمة فلا يتأدى بالنقص كسجدة التلاوة اذا وجبت بالقرأة عند عدم الركوع فهو موضع الرأس على الارض فلا يتأدى بالايما بعد ما ركب واما الحديث فهو محمول على ما ذكر ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار ان وروده كان قبل النهى عن الصلوة في الاوقات المكروهة ثم الفساد يتعلق باصل الصلوة على ما روى عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل ببطلان جهة الفرضية وتوصيف الفرضية فقط على ما اشير اليه في المختصر الحسامي حيث قال بطل الفرض كذا في التحقيق وفيه انه روى عن ابي يوسف رحمه الله تعالى ان الفجر لا تفسد بطلوع الشمس ولكنه يصير حتى ارتفع الشمس اتم الصلوة فعنى الفساد حينئذ حرمة الايقاع في ان الطلوع .

ان يكون السبب حينئذ هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطياً من القليل الى الكثير بل الدليل وايضاً فيه جعل السبب موجوداً ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى يفتقل عنه واياً ما كان فلا انتقال قلنا لان تسليم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنقضي عنه تقررت السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقررت السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا ينفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعلم تحقق سببه وفساده بين .

فان

(٤) قوله فاذا اعترض اي اذا اعترض الفساد لغرض لا يعرض في التحقيق لان ما بعد الغروب ليس بناقص بدليل هو كامل فيتأدى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجوار فنقول هذا الدليل لا يناسب المدعى وهو ان تحلل الغروب لا يؤثر في الفساد مع ان الظاهر ان يكون مؤثراً فيه لان وقت الغروب نهى عن الصلوة فيه فيفسد ما وقع فيه من الاركان وفساد جزء من الصلوة يستلزم الفساد الكل كما اذا تحلل طلوع الشمس لان كمال الوقت بعد الغروب انما يقتضي صحة الصلوة بعد الغروب ولا نزاع فيها ولا صححتها في عين وقت الغروب وهو المدعى .

(٥) قوله وقد ادى كما وجب التشبيه في اصل النقصان وان كان تفاوت باعتبار الخصوصية فان النقصان في الوجوب باعتبار كراهة الوقت وفي الاداء في وقت الغروب باعتبار حرمة الوقت والاداء كما وجب بلا تفاوت في النقصان كما اذا نذر صوم يوم النحر واداء فيه .

(٦) قوله فاذا فسد الوقت بالطلوع في شرح البرجندی عن امام ابي بكر محمد بن فضل ان الطلوع ان يقدر الانسان ان ينظر الى قرص الشمس واذا عجز عن ذلك خرج وقت الطلوع وقيل هو ان يرتفع الشمس قدر رمح اورمحين وقيل هو كاجرار رأس الحيطان والاشجار او يصغر فاذا انتصب انقض الطلوع قوله لان النهى متعلق بقوله وقت كامل .

(٧) قوله وقبل الغروب قيل اذا كان عبادة الشمس قبل الغروب ينبغي ان يكون ما هو من الاوقات المنهية هو قبل الغروب لا وقت الغروب والامر بالمعكس .

فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدىها الى ان غربت الشمس \* قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل بالبناء البناء هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عندها لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكك بالفجر يعني من شرع في الفجر ومدىها الى ان طلعت الشمس ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدىها الى ان غربت فان في صورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال

قوله ومدىها اي صلوة العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام رحمه الله ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا قوله قلنا لما كان الوقت كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني وعبرة بغير الاسلام رحمه الله تعالى ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يتعرض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف رحمه الله حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتداء في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت تقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام النجوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لفساد فيه لما ذكر في طريقه الخلاف وغيره من ان المنهه هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال \* وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر اوبان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجها عنها \* واما جواب المصنف رحمه الله ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فثبت الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشافه الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لرجوع الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر المهم لان الجزء الذي طرء عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص

توضيح ٤٨


(١) قوله فان قيل اه هذا الاعتراض ورد على قوله فان اعترضاه يعني اذا كان عروض الفساد على الاداء المتصل بالوقت الكامل موجب للفساد يلزم فساد العصر اذا شرع فيه في وقت الكامل (٢) قوله الصحيح ومدىها فالمراد بالصحة في قوله من الجزء الصحيح الجواز الحالى عن الكراهة لا مطلق الجواز المقابل للحرمة ويمكن الجواب بان المراد بعروض الفساد على الاداء المتصل بالوقت الكامل الذي يوجب الفساد وهو خروج الوقت المتصل بالاداء في الوقت الكامل وفي المسئلة المذكورة خروج الوقت غير متصل بالاداء في الوقت الكامل وانا يكون متصلا بالوقت المكروه وهو وقت الاحمرار فان قلت علة الفساد في مسئلة الطلوع ان المؤدى ليس كما يجب على ما قالوا ولذلك لا يجوز قضاء الظهر اذا وقع آخره في وقت الكراهة كذا في التحقيق وهذه المسئلة موجودة في المسئلة المذكورة لان الشروع اذا كان في وقت الصحيح يلزم ان يجب كاملا فاذا دخل وقت الاحمرار يكون المؤدى فيه ناقصا فينبغي ان يفسد ههنا ايضا قلنا ان بينهما فرقا لان الوقت الناقص في الطلوع غير داخل في وقت الفجر ولا يجوز فيه الصلوة اصلا واما في المسئلة المذكورة فهو آخر الوقت فيجوز فيه الصلوة فالتقصان في الطلوع اشد فان قلت فكذلك التقصان في المؤدى في وقت الغروب في هذه المسئلة اشد فهذا الوقت غير داخل في وقت العصر ولا يجوز فيه الصلوة قلنا نعم لكن جوازها لمناسبة له بما قبله هو المؤدى في وقت الاحمرار فان كلامهما ناقص واما المؤدى في وقت الطلوع فلا مناسبة له بما قبله.

(٣) قوله قلنا في التحقيق ان شغل كل الوقت بالاداء عزيمية لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بشدة ربه في جميع الاوقات لتوارد نعمة على التوالي لاسيما في اوقات الصلوة لانها اوقات وجوب الخدمة الا انه جعل له ولاية صرف بعض هذه الاوقات في حوائج نفسه رخصة ولا يمكن الاقبال على العزيمة مع الاحتراز عن خروج الوقت غالبا فيسقط الفساد بخروج الوقت للعدو.

(٤) قوله متعذر قيل هذا اذا كان شغل الوقت بجميع اجزائه واجبا فحينئذ الاحتراز عن الفساد مع الاقبال على الصلوة متعذر ولكن ليس كذلك وان كان عزيمية فله ابقاء البعض من الوقت ويحصل الاحتراز مع الاقبال حينئذ.

(٥) قوله يشكك بالفجر ويمكن الجواب بان علة التقصان كون الوقت وقت عبادة الشمس وجموع وقت الاحمرار ووقت الغروب يدخل تحت هذه العلة فلما جعل الشرع وقت الاحمرار آخر وقت العصر خرج عن التقصان وعن ان يفسد الاداء فيقع شبهة في تأخير العلة في الباقي الاحمرار فلم يجعل البعض من ذلك وقت

وهو وقت الغروب بتزلة العام المخصوص البعض فيكون التقصان فيه ضعيفا واما مجموع وقت الطلوع الى آخر الاحمرار فلم يجعل البعض من ذلك وقت صلوة يقع شبهة في الباقي فلا ضعف في شيء من اجزائه.

(١) قوله اختلج في خاطري في نوح الصادر الاختلاج كشيدن وجسمن اندامها فاختلاج الاشكال جذبه توجه النفس الى نفسه او ثوبه وارتماعه الى النفس فالمراد بالخاطر القلب من اطلاق اسم الحال على المحل او ما يحظر بالقلب ويقع فيه من الافكار فيما بين الامور الخاطرة بالقلب (٢) قوله فيخطر بيالي اه حاصل الجواب ان سقوط الفساد العارض سبب الوقت المنهي في مسألة العصر ليس بمجرد وجود العذر المذكور يلزم سقوط في مسألة الفجر ايضا بوجوده بل له ضمنية وهو ان الفساد عارض على البعض الناقص في العصر ولا بأس بذلك لمناسبة بين الفساد والنقص وهذه الضمنية غير موجودة في الفجر (٣) قوله ولولم يؤد الخ صورة عدم الاداء ان ام يشرح في الجزء الاخير ايضا حتى لو شرع في الفجر الاخير واتم بعد خروج الوقت قدامي كما وقع في التلويع انه ذكر في طريقة الخلاف وغيره ان الذمب انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء واتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لانقضاء فن هذا عرفنا ان الاداء قد يكون بعد الوقت فيما سبق من قوله وكل منهما بطل اي من التقديم على السبب والاداء بعد الوقت باطل غير مستقيم الا ان يقال ان الراد ان كون كل داء بعد الوقت وهو الاثم على تقدير فرض ان وجوب بعد الوقت باطل او يقال ان المراد ان الاداء الذي لا يكون شي من اجزائه في الوقت باطل في صورة الشروع في الجزء الاخير يكون بعض الاداء في الوقت. (٤) قوله فكل الوقت اذ لا يقال اذا كان سبب وجوب القضاء كل الوقت ينبغي ان لا يجب القضاء على من صار اهل فرض في آخر الوقت ولم يؤد لان تمام كل الوقت به الا هاية لانا نقول كل الوقت في حق من هو اهل فرض في آخر الوقت جميع ما هو بعد الاهلية وهذا موجود قطعا ونقول جميع اجزاء الوقت ههنا موجودة لكن ٣٧٨  البعض خال عن الاهلية والبعض مشغول بها فانتفاء شرط التأخير في بعض اجزاء السبب لا يوجب انتفاء هذا البعض وهو ظاهر ولا انتفاء تأخير هذا البعض لان مقدارنا لشرط لوجود السببية غير لازم كما اذا عتق مملقا بشرط وجود الشرط بعد ستة فالسبب السابق وهو الايجاب كان موثرا بعد وجود الشرط ثم ذلك مخالف لما نقل في التحقيق عن الشيخ الامام صدر الاسلام ابي اليسر ان الجزء الاخير يبقى سببا بعد المضي بخلاف الاجزاء المتقدمة فهذا صريح في ان كل الوقت ليس سببا في حق القضاء بل السبب هو الجزء الاخير.

اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر بيالي عن جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل ولولم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت ههنا هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض ضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقديم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال اي لانقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا

(٥) قوله لان الدلائل في التحقيق ان الاضافة الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر هو اسم لجميع الوقت قال الله تعالى اتم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل في المغرب الغسق اول تاريخي شب فالسبب مجموع ما بين دلوك الى غيبة الشفق هو الغسق فنقل ذلك سائر الاوقات.

(٦) قوله فوجب القضاء بصفة الكمال فيه نظر لجواز ان يكون بعض اجزاء الوقت ناقصا فينبغي ان يجب بصفة الكمال بعض القضاء وبصفة النقصان بعضه فيجوز قضاء العصر على وجه يتأدى بعضه في وقت الغروب كما يجوز الاداء على هذا الوجه وليس الامر كذلك والجواب ان الاداء على هذا الوجه لضرورة ضيق الوقت فيمن اخر الى الوقت المكروه ولا ضرورة في القضاء لان وقته الصحيح اوسع نعم ظاهر حكم العائل انه يجوز قضاء العصر على وجه يتأدى بعضه في الوقت الصحيح وبعضه في الوقت المكروه قبل الغروب حتى يكون الايمان به على وفق ما وجب لكن لا يجوز على وجه يتأدى البعض في الوقت المنهي لانه لم يجب كذلك فان وقت الغروب خارج عن وقت العصر الذي كان مجموع سببا لوجوب القضاء فليس وجوب القضاء على وجه يكون بعضه منها وان هذا هو المراد لوجوبه بصفة الكمال لا يخلو عن بعض المكروه

قوله ولولم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء وفي حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق واحدا فواحدا اذ لو كان السبب في حق الاداء ايضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم ياتم المكلف بالتارك على ما مر قوله فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار ديننا في النعمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيها بالكفرة فاذا مضى خالي عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيتها فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة وقد يجب باب الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحنا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد.

ايضا وان ما ذكر في التحقيق ان وقت التغير ليس بوقت لقضاء شي فالمراد وقت تغير العالم بالغروب لا تغير الشمس بالاحمرار ولو سلم فالمراد انه لا يجوز الشروع في القضاء في هذا الوقت لا البناء ولا الاتمام بعد ان كان الشروع في الوقت الكامل لكن لارواية لذلك في شرح البرجندی عن القنية اذا ظهرت الحامض عند احمرار الشمس ما يسع فيه صلوة العصر فلم يصل فارادت ان يقضيها من اليوم الثاني عند الاحمرار لارواية بهذه المسئلة وكان نجم الائمة البخاري يقول ليس لها ذلك في التحقيق اذا قضى العصر في اليوم الثاني فوقع آخره في وقت التغير ليس يجوز ذلك الحاصل انه لو اريد بصفة الكمال الخلو عن المنهي وهو البعث المؤدى في وقت الاحمرار الغروب حتى يجوز الاشتغال على المكروه وهو البعض المؤدى في وقت الاحمرار لا يساعده الرواية ولو اريد الخلو عن المنهي والمكروه معا فسببية كل الوقت بوجوب القضاء لا يوجب كمال القضاء بهذا الوجه ثم ان قلنا ان هذا عند من قال بان السبب كل الوقت واما عند صدر الاسلام ابي اليسر رحمه الله فهل يجب على صفة الكمال مع ان السبب عنده الجزء الاخير وهو قد يكون وقتا ناقصا قلنا ذكر في التحقيق انه ذهب ابو اليسر رحمه الله تعالى الى انه لا يجوز قضاء العصر الفائت في الاوقات المكروهة لان النقصان انما هو في الفعل دون الوقت فالجزء الاخير موجب لصلوة بصفة الكمال الا ان الاداء يكون بصفة النقصان ضرورة محافظة الوقت الذي هو شرط الاداء واما القضاء فلا يلزم النقصان بعد ما وجب كاملا.

ثم

ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن ياتم بالترك

لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن

متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما

له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرعا

فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت

بحيث لا يسع الا لهذا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لانتساع

الوقت فاذا ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما اصليا وهو

وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب

قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا تفضيل

عنه جزء من الوقت او ياتم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى في اول الوقت لا يكون

اينا بالاداء الواجب وبالمأمور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب

على ما مر قوله ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى

الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا

الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوى ذلك وهذا يعلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين

الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا ان

اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار

في تعيينه فعلا بان يؤدى الصلوة في اى جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء

وقتا لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعناق والكسوة والاطعام

ولا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو

الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو

الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما

يقال في الموسع انه يجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء او يجب في الآخر وفي الاول نفل

يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى

(١) قوله ثم وجوب الاداء الخ يعني اذا لم

يشرع في الصلوة في الاجزاء المتقدمة من

الوقت فكما لم يثبت فيها نفس الوجوب

كذلك لم يثبت وجوب الاداء فلما تقرر السببية

في الجزء الاخير وهو مقدار ما يسع الصلوة

من غير ان يفضل عنها بجزء يثبت كل منها

وكذلك يثبتان معا فيما اذا شرع في الاجزاء

المتقدمة بينهما تلازم لا يوجد احدهما في وقت

بدون الآخر.

(٢) قوله حقيقة يعني ان في الظاهر قد توجه الخطاب

في مجموع الوقت او في الجزء بقوله تعالى لدلوك

الشمس.

(٣) قوله اذا مات في الوقت قبل ان يمضي من

المقدار المذكور شيء واما من مات قبل ان ياتي

بما امر به مطلقا بلا توقيت كالتفصا فعليه شيء

لانه وجب عليه الاداء قبل ما مات فيكون الترك

مع وجوب الاداء.

(٤) قوله لما لم يكن متعينا قيل ان الملازمة

في محل النظر فان المهر لم يكن متعينا في الشرع

في جنس او نوع من المال ولا في عدد اذا

كان من الدراهم والدنانير وهو يتعين بتعيينهما

حتى لا يجزى غيره اذ ليس له وضع الشرائع

قيل ليس ذلك من وضع الشرع كالنذر.

(٥) قوله الارتفاق في تاج المصادر الارتفاق

يجزى يارى كرفق فالارتمنة والامكنة من الآلات

يصح نسبة الارتفاق والاستعانة اليها ويجوز

ان يكون مجازا في ذلك الاختيار اذ في ملازمة.

(وفي بعض نسخة الارتفاق)

(٦) قوله شرع فيه غير هذا الواجب اى من

جنس هذا الواجب واما وقت الصوم فهو وان

كان شرع فيه غير هذا الواجب كاصلوة وقراءة

القرآن والحج والصدقة لكن لم يشرع فيه من

جنس الصوم شيء.

(٧) قوله فلا بد من تعيين النية وهو نية خصوص

هذا الواجب كصلوة الفجر وصلوة الظهر واما

الصوم فلا يحتاج الى ذلك بل يتأدى بنية مطلق

الصوم بل بنية واجب آخر لكن لا يجوز

بلا نية اصلا.

(٨) قوله لا يسع الا لهذا الواجب فان قلت ان

السعة يتعدى بالنفس بلا حاجة الى حرف الجر

كقوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض

الاية فما الوجه في زيادة اللام قلنا ذكر في

تاج المصادر النية في السعة ههه وسيدن وفراح

شذن فعل المعنى الاول يتعدى بالنفس وعلى الثاني

بحرف الجر.

(١) قوله على الحالى او على الجر على ان ثبت بمعنى صار او على التضمنين معنى الصيرورة .

٢. قوله لا يسقط بالعوارض فاعلة هنا سعة كل الوقت وهو قائم وغير متنفذ وليست سعة وقت الاداء خصوصا ليلزم الانتفاء بضيق وقت الاداء وايضا الحكمة في ايجاب تعيين النية تميز الواجب عن غيره مما يجعل الوقت فهو يراعى في الجنس بان يجزى الحكم في جميع افراد الجنس مع انها يوجد في البعض دون البعض كما ان الحكمة في وجوب الاستبراء تبين فراغ الرحم فهي موجودة في البعض كالامة المشربة ممن يقدر على الوطى المعلق وغير موجودة في البعض كالامة البكر والمشرية من المرأة والحكم جار في الكل .

(٣) قوله اي نهار رمضان ويجوز ان يقال ان شهر رمضان كما قال الشيخ حسام الدين اصل الدين وفروعه مشروعة باسباب جعلها الشارع اسبابا لها كالخروج بالبيت والصوم بالشهر وفي التحقيق ان

٣٨٥

الصوم اضيف الى الوقت فقيل صوم شهر رمضان .

(٤) قوله ومعيار للمؤدى والفرق بين الظرف والمعيار ان الظرف لا بد ان يكون فاضلا عن الواجب بخلاف المعيار فلذلك قال صاحب التحقيق ان وقت الصوم كان معيارا لاظرفا في المذهب المعيار باى سنك .

(٥) قوله لانه قد قدر وفي التحقيق ان وقت الصوم معيار لانه قد قدر بالوقت حتى ازداد بازدياد الوقت وانتقص بانتقاصه والمعيار بالقياس به غيره ويسوى به وهذا الوقت بهذه الشبهة .

(٦) قوله وعرف به انه الجار يتعلق بالفتلين بطريق التنازع فاتعريفه اما بيان التقدير اى عرف به قدره وكميته واما ما بينه ومغايرة على ان المراد به تعيين المفهوم بذكر ما يصدق عليه الشيء . ويلزم من العلم به العلم بذلك الشيء فالتقدير بيان الكمية والتعريف بيان الحقيقة والمصنف رحمه الله اختار الوجه الثانى لكن قوله فان الامسك اه انما يدل على تعريف الصوم بالصوم والصبح والغروب وما ليسا وقت الصوم بل مجموع النهار فلا يدل على ان وقت الصوم معرف له .

(٧) قوله لقوله تعالى فمن شهد اه قد تضمن المبتدأ مهنا معنى الشرط وهو سببية الاول ومسببية الثانى على ما هو المعروف في النحو وايضا قال المصنف في فصل العلة من ركن القياس ان يترتب الحكم على الوصف بالفايد عليه الوصف فقد ثبت عليه شهود الشهر للصوم وهو المراد بسببية الوقت له .

(٨) قوله ونظائره كثيرة قال الله تعالى فاما من ظنى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى .

(٩) قوله اذا كان الشيء خيرا للاسم الموصول يدل على ان من في الآية موصولة ويجوز ان يكون موصوفة او شرطية والفرق بين الشرطية واختها ان نسبة الفعل اليها بطريق الفرض والتقدير ولا حكم بالوقوع بخلاف نسبة الفعل اليها فانها بطريق الحكم بالوقوع والفرق ظاهر بين الموصولة والموصوفة بان المدلول معهود في الاولى معرفة

ومجهول في الثانى ومبهم .

على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثانى وهو

ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان اى

نهار رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قد قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت

وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامسك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب

مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم

الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظائره كثيرة فانه اذا كان الشيء خيرا للاسم

الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق منه علة وهما

كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة له

ولنسبة الصوم اليه ولتكرره به

قوله لانه اى الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به اى علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله فلا دخل له في المعيارية الا بتكفى قوله ومثل هذا الكلام للتعليل اى الاخبار عن الموصول مشعر بعالية الصلة للخبر عند صلاحها لذلك بخلاف قولنا الذى في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فيكون على السببية ادل قوله ونسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذى هو وجود شرعى ومفض الى الوجود الحسى مقامه .

ولصحة

(١٠) قوله ونسبة الصوم اليه في التحقيق ان الاضافة دليل السببية فانها للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص السبب والسبب وقال في موضع آخر ان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص من الاشياء التحصيل كمال التمييز واخص الاشياء بالحكم سببية لانه ثابت به قيل وفيه نظر لان السبب امر واحد يجوز ان يكون سببا في غيره كما يبيع فهو سبب لزوال الملك عن المبيع وثبوت الملك في الملك واما السبب عن امر فلا يجوز ان يكون سببا عن غيره لان الكلام في السبب الذى لا ينفك عنه السبب كالوقت بوجوب الصلوة والصوم فهو اما علة تامة او جزء من العلة وشىء منهما لا يتعدد فسبب الشيء اخص من سببه والجواب ان المدعى حين ان الوقت سبب لا شرط فعنى قوله اخص الاشياء اى سبب الشيء اخص به من شرط فهذا لا يتناقض كون السبب اخص من السبب ثم ذلك منتزوع بما يقال كفارة الصوم وكفارة اليمين فان السبب فيهما الفطر والحث دون الصوم واليمين .

(١١) قوله ولتكرره به فيه ان هذا من باب اثبات العلة بالدوران وهو باطل عندنا كما قال المصنف في فصل العلة .

(١) قوله ولصحة الاداء يعني انها دليل الوجوب فلا بد له من سبب وهو ليس الخطاب لعدمه في حق المسافر فهو السبب لا غير فيه انه لا نسلم عدم الخطاب فانص  
الدال على سببية الوقت على زعمكم هو الخطاب المفيد للوجوب فالخطاب نوطان ما يفيد اصل الوجوب وما يفيد وجوب الاداء فالاول موجود في حق المسافر بخلاف  
الثاني ذكر في التحقيق ان المتأخرين من اصحابنا اتفقوا على ان سبب وجوب الصوم الشهر لكنهم اختلفوا اصل السنة مطلق شهود الشهر حتى استوت الايام  
والليالي في السببية او المسبب خصوص شهود الايام فيتفرد كل يوم لسببية صوم فيه فذهب الامام شمس الائمة السرخسي الى الاول مستدلا بان الشهر  
اسم لمجموع الاجزاء المشتملة على الليالي والايام وما مستويان في فضيلة كان سببية الشهر لاجلها الا ترى ان من كان مقيما في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصبح جنونا مستترقا  
لجميع الشهر ثم افاق يلزمه القضاء فلم لم يتقرر

السبب في حقه بشهود الليلة المذكورة في حالة  
الافاقة لم يلزم القضاء وايضا بنية اداء الفرض  
يصح بعد وجود الليلة الاولى بغروب الشمس  
قبل الصبح مع ان النية الفرض لا يصح قبل  
وجود السبب كما اذا نوى قبل غروب الشمس  
لا يصح وذهب القاضي الامام ابو زيد وفقه الاسلام  
وصدر الاسلام ابواليسر الى الثاني فالجزء الذي  
لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك  
اليوم لان الواجب في الشهر اشياء متغيرة فصوم  
كل يوم عبادة على حدة غير مرطبة الغير لاختصاصه  
بشرايط الوجود واشراذه بالارتفاع عند الجزء  
الناقص فكل يوم يكون متفردا سبب آخر  
واما الليل فليس وقتا لاداء الصوم فلا يكون  
سببا لوجوبه .

ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه ان لا يشرع فيه غير  
فلهذا يقع عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عن رمضان اذا نوى المسافر  
واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير اشارة الى الصوم المخصوص بربطان  
في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر وذلك لا يجعل غيره  
مشروعا فيه قلنا لما رخص فيه لمصالح دينه فهو قضاء دينه اولى وانما لم  
يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وهذا لم يأت اذصام واجبا آخر جواب عما قالان  
المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لانسلم ان المشروع  
في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا عرض عنها  
فلا نسلم ذلك

(٢) قوله لا يشرع له اي لا يشرع في وقت  
صوم رمضان آخر لامه لامتناع اجتماع المئين  
ولا بدونه مكانه لان الشروع في الصوم الآخر  
يستلزم ترك الفرض وهو حرام غير مشروع  
واما من جاز الترك للمسافر فاذا شرع بعود الفرض  
واجب الاداء لظهور القدرة واما الرخصة للعجز .  
(٣) قوله عند ابى يوسف رحمه الله تعالى  
في شرح البرجندی عن الفصول العمادية اذا نوى  
المريض او المسافر في رمضان عن واجب آخر  
كان صومه عما نوى عند ايقينته واما في غير  
المرض والسفر فيقع عن رمضان بالاتفاق .  
(٤) قوله لان المشروع تكرير لساقده  
بقوله فلهذا .

قوله ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع او لعدم  
الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب  
في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه  
لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقص كالصلوات في اوقاتها  
فيمتلك ككل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه \* وذهب الاسام  
السرخسي رحمه الله تعالى الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص  
والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لتلا يلزم تقديم  
الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح  
وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى  
مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية  
الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كما سلم في آخر الوقت وايضا قوله عليه السلام صوموا  
لرؤيته يدل على ذلك ان ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود  
الشهر ولا وجه للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان  
امكن دنعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا .

(٥) قوله الى الصوم المخصوص وقدم ذكره  
مرارا بالاظهار والاضمار ولهذا يصح الاداء  
منه مثل هذا الكلام لتقديم الجار على الفعل  
شائع في القصر اي يصح الاداء منه على تقدير  
مجموع الامر من مشروعية صوم رمضان فيه  
وعدم مشروعية غيره فيه ولا يصح على  
تقدير عدم ذلك المجموع وهذا لا يستقيم اذ  
لوفرض مشروعية صوم رمضان ومشروعية  
غيره ايضا وقد اتفق المجموع باتفاق احد الجزئين  
يصح الاداء منه ايضا .  
(٦) قوله اول في نظر لان مصلحة البدن  
قد تقدم على مصلحة الدين حيث رخص  
بالفطر وترك صوم رمضان قد تقدم على واجب

آخر فيما اذا نواه والمقدم على ما قدم على شيء مقدم على ذلك الشيء وايضا مصلحة الدين متوقف على مصلحة البدن فلانسلم الاولوية  
(٧) قوله وانما لم يشرع له او يقال وانما لم يشرع للمسافر غير ضرورة ان الوقت لا يسهه مع الواجب الوقت فاذا رخص بتركه سقطت الا بضرورة  
فيشرع غيره حيثنكذ وقوله ان اتى بالعزيمة يرد عليه ان عدم مشروعية الواجب الآخر اذا كان مشروطا بالاتيان بالعزيمة فالصحيح المقيم اذا ترك العزيمة  
ونوى الواجب الآخر ينبغي ان يصح منه الواجب الآخر لاتقضاء شرط عدم المشروعية منه والجواب ان هذا الاشتراط انما في حق المسافر واما في حق صحيح  
المقيم فعدم المشروعية مطلق عن الشرط .

- (١) قوله ولان وجوب الاداء اى فمع الحكم بصحة الواجب الاخر من المسافرين كما مر من قوله ولان اه (٢) قوله في حقه الضمير الى وجوب الاداء في حق المسافر اولى واجب آخر في حق المسافر . (٣) قوله فعلى الدليل اه قيل كما ان الدليل الاول يدل على ان قضاء الدين اولى بالجواز من الاضطرار كذلك يدل على مصلحة الدين اولى به منه ولا شك ان النفل من مصالح الدين فيلزم جوازه ايضا بالاولى فاذا شرع في النفل لا يلزم ان يقع عن اداء رمضان نعم ان اداء رمضان اولى من النفل لكنه لما كان اولى من النفل كذلك اولى من الواجب الآخر بدليل ان الصحيح المقيم اذا نوى واجبا آخر يقع عن اداء رمضان فهذه الاولوية لا يقتضى عدم جواز النفل في حق المسافر كما لا يقتضى عدم جواز الواجب الآخر في حقه .
- (٤) قوله فان قضاء ما فات هذا لا يجزى فيما اذا نذر المسافر ان يصوم في رمضان اداء او ان يصوم للكفارة فانه ليس بقضاء ثم يقال ان اداء رمضان اولى من القضاء لذاته واولوية القضاء يمارض احتمال الموت قبل ادراك عدة من ايام اخر فنا بالذات اولى مما بالعارض كما قال المصنف رحمه الله تعالى في اواخر فصل ما يقع به الترجيح ان الترجيح بالوصف الذاتى اولى منه بالوصف العارضى .
- (٥) قوله لانه ان مات اه قيل اذا نذر المسافر يصوم في رمضان يجوز له تأخير اداء رمضان كذلك يجوز له تأخير ما نذر فانه دونه ووجوب الاداء لم يوجد فيها فاذا مات قبل الاقامة

ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي اداء رمضان لان النفل وعلى الثاني اى وعلى الدليل الثانى وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهذا روايتان اى بقاء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق الرخصة بحقيقة العجز فاذا صام ظهر قنات شرط الرخصة فيه فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا قوله ظهر قنات شرط الرخصة فيه

قوله ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص الخ ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اى في حق المسافر بل في حق ادائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان قوله وهذا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم \* فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثانى بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر .

كما ليس عليه صوم رمضان كذلك ليس عليه صوم النذر والاي لم يترجم النذر على الفرض فهذا الدليل لا يثبت اولوية الواجب الاخر مطاقا

(٦) قوله فنيما اذا نوى اى بمعنى اذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصلحة الدين وكان ذلك الاولوية الواجب الاخر من اداء رمضان كان الوقوع في مسئلة الشرع في النفل من رمضان عن اداء رمضان لان مصلحة الدين في ذلك لان اداء رمضان اولى من النفل فقوله فصالح دينه من باب اقامة عدة الجز مقامه والاصل ان يقع عن اداء رمضان لان مصالح دينه اه .

(٧) قوله لان النفل اه قيل اذا صح فلا يجب عليه القضاء فيكثر العبادة واذا صح اداء رمضان لا يجب عليه قضاء فلا يكثر العبادة وايضا في الاول لا يلزم اتفان النية بخلاف الثاني فينبغي ان يكون النفل اولى ويكون الصلحة فيه لا يقال فترك اداء رمضان فسد الى لزوم الكفارة والقضاء اولى من الاتيان به لانا نقول ان بينهما فرق بعدم وجوب اداء في مسئلنا لتسفر فلا اثم بخلاف الصورة المذكورة وهذا روايتان في التحقيق روى ابن سماعة عن ابن خنيفة رحمه الله تعالى انه يقع عن الفرض في الوقت لان معنى الرخص وهو الميل الى الاخف لا يثبت بنية النفل اذ هو يشتم حرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت في الثاني فلا فائدة في النفل لالتواب وهو في فرض الوقت اكبر فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف واذا لم يثبت معنى الرخص بقى الصوم واجب الاداء كما في حق المقيم في نية النفل وروى الحسن عنه انه يقع عما نوى .

(٨) قوله وان اطلق اه فعلى رواية ابن سماعة لما وقع من الفرض مع نية النفل وبينهما تناف فلان يقع عنه مع نية مطلق الصوم ولا منافاة بينهما اولى وعلى رواية الحسن رحمه الله تعالى قيل لا يقع عن الفرض لان رمضان اذا كان كشعبان

وفي

في حق المسافر حتى قيل سائر انواع الصيام لا بد من التعيين وايضا المطلق يحتملها والنفل ادنى المحتملين فثبت في خارج رمضان والصحيح انه يقع عن الفرض على هذه الرواية ايضا لان احتمال غير الفرض الوقتى انما يعارضه بشرط تعيين النية ولم يوجد فترجح بالوقت الذى هو سبب وجوبه واتقاء وجوب الاداء انما بصير كشعبان عند المعارضة بصريح نية غير الفرض .

(٩) قوله واما المريض اه فان قلت كلامه هذا يخالف ما ذكر في المختصر من قوله ويصح اداء رمضان بنية واجب آخر الا في سفر او مرض فسوى الامر ثمة بين السفر والمرض وحكمهم بانه لا يقع عن الفرض في شىء منهما قلنا اقتدى ثمة شيخ الاسلام صاحب الهداية قال البرجندي وفي فصول العمادية اذا نوى المريض او المسافر في رمضان عن واجب آخر كان صومه اه نوى عند ابن خنيفة رحمه الله تعالى وهكذا ذكر في الهداية وههنا تبع فخر الاسلام وشمس الائمة كذا في التحقيق وفيه ان الامام جواهر زاده وانما قال بعدم الفرق عند ابن خنيفة رحمه الله تعالى بين السفر والمرض وان الصحيح عدم الفرق وان الفرق ليس بصحيح .

(١٠) قوله لتعلق الرخصة بحقيقة العجز هذا يخالف ما ذكر في التحقيق انه عندنا يثبت الرخص للمريض لحوف ازدياد المرض بان غلب هلى غلبه ذلك او اخبره الطبيب كما يثبت بحقيقة العجز لاخلاف فيه بين اصحابنا .

وفي هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلانسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة

وقال زفر رحمه الله هذه مسئلة ابتدائية لاتعلق بالمريض والمسافر وهي انه لما صار الوقت

متعينه فكل امسك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اى يكون حقا مستحقا لله تعالى على

الفاعل كلاجير الخاص فان منافعه حق المستأجر فيقع عن الفرض وان لم ينوكه كل النصاب

من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامسك الذي هو قرينة لهذا

لصوم رمضان ولا قرينة بدون القصد.

قوله وفي هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيزيد المرض فهو كالمسافر بلاخلاف على ما يشعر به كلام الامام السرخسي رحمه الله في المسبوط من قول السكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو ارمؤول بالمريض الذي يطيق الصوم ويقاف منه ازيداد المرض قوله وقال زفر رحمه الله عطف على قوله يقع عند ابي يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك المحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر رحمه الله يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دينيا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم المعين المستحق باعتبار الرجوع ففي اى وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعه والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطاً ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصده التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير مشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لامنافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل اينما مأتى درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر رحمه الله فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة او الفقير المدين او الكلام الزامى والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وامسكاته عليه لانه حينئذ يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقرينة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن المادة الى العبادة باختياره فان قيل فيما معنى تعيين الشرع امسك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه ان عين امسك الذي يكون قرينة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامسك بوصف القرينة لا يتحقق بدون النية اذ القرينة بدون القصد فان قيل فاذا كان المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الابل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامسك اختياري لاجبرى انما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبادة تصلح ان تكون مجازعا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بهارجه الله تعالى لاعوض عن الفقير وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان معنى القصد حصول اختياره المحل ومعنى القرينة بهاجرة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع.

(١) قوله لان المرخصه والجواب ان المرخص ليس حقيقة ازيداد المرض يلزم عدم ظهوره بالاقدام على الصوم بل هو خوف ازيداده كما مر ولا شك ان بالاقدام يظهر عدم الخوف المذكور.

(٢) قوله وقال زفر رحمه الله عطف على قوله وان اطلق امسكته قال وان لم يتوشى يقع عن الفرض ايضا عند زفر رحمه الله تعالى ولا يقع صوما اصلا عندنا فهنا اربع صور نية الواجب الآخر ونية النفل ونية الصوم مطلقا وعدم النية اصلا وقد تبين حكم كل منها.

(٣) قوله لما صار الوقت اه قيل تعيين الوقت لواجب انما يقتضى ان يقع عنه جميع ما هو من نوع ذلك الواجب لاجتماع ما يصدر عن الكف في هذا الوقت الا ترى ان الاجير الخاص اذا فعل ما هو من جنس الخدمة يكون للمستأجر دافعا عن الواجب بالاجارة ولا ما ليس من ذلك كالاكل والشرب والاموال فان الذي هو من جنس الصوم وهو الواجب في الوقت انما هو الامسك المقرون بالنية دون الامسك الخالي عنها فانما يلزم ان يقع عن الفرض ما هو بالنية دون غيره.

(٤) قوله كلاجير هذا من باب اقتضاء تعيين الوقت اداء الواجب وان كان العمل بنية غيره واما رد الوديعه والغصب فليس من ذلك.

(٥) قوله ككل النصاب هذا الاشارة الى الجواب عما يقال كيف يتأدى الفرض بلانية في العبادة المقصودة مع انها منوطة بالنية تقريره يجوز ذلك كما في هبة امسكته كل النصاب يدل على ان الزكوة لا يتأدى اذا ذهب البعض وقوله من الفقير يدل على انه لو وهب من الغني لا يتأدى لانه ليس في معنى التصديق فان قلت ليس هذا من باب سقوط الزكوة بسبب هلاك المال قلنا لان الهبة استهلاك وهي لا يستقط بالاستهلاك ذكر في التلويح ههنا اعتراض وهو اعطاء مأتى درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر رحمه الله وكيف بالهبة قلنا لا يلزم من ذلك صحة الهبة اذ ليس هناك نية الزكوة والهبة الى الفقير وان كانت تصدقا معنى لكن اللفظ ليس موضوعا لذلك فيقع الشك في الصحة وعدمها باعتبار اللفظ والمعنى فلا ثبت عدم الصحة بالشك مع ان الاصل في التصرف الصادر من امله هو الصحة.

(٦) قوله قلنا هذا يكون جبرا للمسكين لامسك الصادر لاعن القصد وجبرا لما خبر على ان المصدر بمعنى اسم المفعول اى مجبورا عليه او تميزا اى تثبت ويقع بطريق الجبر من غير ان يكون له اختيار وفيه نظر لان المفروض عدم الصوم فلا يلزم عدم القصد الى نفس الامسك وانما يلزم الجبر على تقدير عدم القصد الى نفس الفعل الا ان يقال ان المراد بالجبر ان لا يكون بنية القرينة.



وقال الشافعي رحمه الله لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت حقاله جبرا لا بد من التعيين  
 لتلاصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة  
 اي بتسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي فحاصله اننا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول  
 الاطلاق في المتعين تعيين لانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد  
 ولا يضر الخطأ في الوصف بان نوى النفل او اجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن  
 مشروعا عليه فبقى الاطلاق وهو تعيين وقال اي الشافعي رحمه الله لما وجب التعيين وجب من اوله  
 اي آخره لان كل جز يفتقر الى النية فاذا عذمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزى  
 اي لعدم تجزى الصوم حجة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل .

(١) قوله لتلاصير جبرا في صفة العبادة الضمير  
 الى الحكم بتوابعه عن الفرض وهو مقدر في  
 قوله لا بد من التعيين اي لا بد في حكم المتكور  
 والاولى ان يقال في صفة الكون فرض أداء  
 رمضان لان اللازم على تقدير وقوعه عن الفرض  
 مع عدم التعيين انما هو ذلك لا الجبر في صفة  
 العبادة على الاطلاق لجواز ان يكون عدم التعيين  
 مع نية مطلق الصوم فحيث يكون وصف العبادة  
 عن القصد لا بطريق الجبر يرد على الشافعية ان  
 دليلكم هنا منقوض بالحجج حيث ينادى الفرضية  
 بنية النفل عندهم .

(٢) قوله هذا قول بموجب العلة هذا اشعار  
 بان الشافعي رحمه الله تعالى تسك بالعادة الطردية  
 لان القول بالوجوب انما يذكر في دفعها كما قال ان  
 كون النافع في ملك العبد وان كان التعيين دامرا  
 معه لكنه ليس بعة مؤثرة او بالدوران انما  
 يثبت العلة الطردية لا العلة المؤثرة .

(٣) قوله اي بتسليم دليل المعلل هذا التفسير  
 لا يلزم التسمية وانما الملازم ما سيقول المصنف  
 رحمه الله تعالى في فصل دفع العلة الطردية من ركن  
 القياس من قوله هذا التزام ما ياتزم المعامل مع بقاء  
 الخلاف فان الموجب (فتح الجيم) يطاق على ما  
 ثبت بالدليل لاعلى نفس الدليل .

(٤) قوله لان الوصف اه قيل لو كان عدم  
 مشروعية الوصف مقتضا لبطان الوصف وبقاء  
 الاصل مطلقا بالبيع بالشرط الفاسدة يتبني ان  
 يصح بيعا مطلقا فان يكون البيع مشروطا  
 بذلك غير مشروع فيبطل الوصف ويبقى الاصل .

قوله وقال الشافعي رحمه الله تعالى لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقا لله  
 تعالى على العبد لزوم تعيين نية الفرض لتلاصير الجبر في صفة العبادة بان يكون اسما كعلى قصد  
 القرية للعبادة المفروضة شاء العبد او ابي وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا  
 يختلف ثوابا كما لا بد لصيرورة الفعل قريبة من النية كذلك لا بد لصيرورة القرية فرضا ونفلا  
 منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز للنفي الجبر واثبات القصد واما تآدي  
 فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية  
 التطوع او واجب آخر او مطلق النية ولفي الصحيح المقيم \* والواجب اننا نسلم وجوب التعيين  
 الا اننا لنسلم انه لا يحصل التعميم باطلاق النية فالاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان  
 في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاضمار وطلب الاقبال فكنا ههنا لمالم  
 يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونزيت مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول \*  
 فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطأ في الوصف بان  
 ينوى النفل او واجبا آخر كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف  
 والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل  
 بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم \* فان قلت الصوم ههنا  
 لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضى  
 بطلان الاصل ضرورة انتفاء المازوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تباير بحسب  
 المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف  
 لاعلى التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض  
 ههنا \* ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يعكس ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف  
 النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفى الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم \* فان قلت نية  
 النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت  
 في ضمن نية النفل وقد لفت فيلغو ما في ضمنها \* وقد يجاب عن اصل استدلاله باننا لنسلم ان وصف  
 العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الرزنا لله تعالى اياه وثبت  
 ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاملاص لله تعالى وذلك  
 بالنية بان يقصد بقاءه توجه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم  
 اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالتزام من الله تعالى فنيتها النفل او اجبا آخر  
 لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني  
 يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان امه لم تكن مولودا آخر ظنا فاسدا  
 قوله فيفسد الكل لعدم التجزى لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى لاننا نقول للصحة  
 وجودى فتفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا تر جميع الفساد في باب العبادات احوط .

١) قوله بالنية المتقدمة في شرح البرجندى لابد ان يوجد نية قبل نصف النهار الى غروب الشمس من اليوم المتقدم فيجوز النية من اول الليلة وهذه النية منفصلة عن الصوم وهو من الصبح وهذا الاتصال انما هو باعتبار الحدوث واما باعتبار البقاء فلا اتصال لان الايمان بعد ما وجد من الانسان يحكم ببقائه ما لم يوجد ما ينافيه كما مرات التكذيب فالتية ايضا تبقى مثل الايمان فيلزم الاتصال بالكل فقوله فلان يصح ام محل تردد ثم قد عرفت من النية في الصوم عندنا لا يلزم ان يكون مقارنة بجميع اجزاء الصوم فهل هي في الصلوة كذلك فذكر الشارح البرجندى ان النية لابد ان يكون متقدمة على التحريمة متصلة بما ولا يتبر بالنية المتأخرة عنها وهذا هو ظاهر الرواية وقال الكرخي رحمه الله تأخير النية مادام في التنا كتنا وقيل يصح اذا تقدمت على الركوع كذا في الكافي وقيل الى ان يرفع الرأس من الركوع .

٢) قوله ويرجع القهقري في المذهب يقال رجوع القهقري اي الى خلف والظاهر انه مصدر بمعنى الرجوع الى العقب .

٣) قوله حتى اذا استولد قيل ان الاستيلاء من فروع العتق والملك المستند لا يكفي في العتق قال المصنف رحمه الله تعالى في المختصر وان باع الغاصب المغضوب او عتق ثم ضمن بعد البيع دون العتق فينبغي ان لا يكفي في الاستيلاء ايضا وبعد ما صح بقاء الضمان بعد الهلاك يفتى ان يصح به عند عدم الهلاك ايضا فلامعنى للتقييد بالهلاك لتبوت الملك المستند الجواب نعم لكن الاستيلاء قد يصح فيما يصح الاعتاق ابتداء فاستيلاء الرجل امة ابنة صحيح لكن لا يصح منه اعتاقها ابتداء وايضا بين صورتي الهلاك والبقاء تفاوت في الهلاك يستند الملك الى وقت الغصب لا نعدم جهة اخرى واما في البقاء فلا لان اداء البدل مع بقاء الغضوب يبيع وهو اقوى في افادة الملك من الغصب فيستند الملك الى وقت الاداء دون وقت الغصب .

٤) قوله وهي امر وجداني فبين بطلانه فلا فرق بينهما وبين الملك في الكون شرعا ولو اريد ان حقيقة نية امر وجداني فلا يجعل المستند الى اول النهار نية بل انما الصحة كما لا يجعل المستند الى وقت الغصب نفس اداء البدل وهو امر حسي بل يجعل المستند الملك .

٥) قوله الا يرى انها لا تستند قبل ان الاستيناد مبنى على القوة وهي موجودة فيما اذا كانت النية في اكثر اليوم لاني الصورة المذكورة .

٦) قوله فكما في صوم القضاء عطف على المفهوم كانه قيل كما في صورة النية بعد الزوال والجواب عن ذلك ان الاستيناد انما يعتبر في النية بشرط تقدمها وهو تامين الوقت للمنوي فهذا الشرط مفقود في القضاء .

٧) قوله فكذا هنا وفرق ما بينهما ظاهر لان الامر القلي بعد ما وجد يحكم ببقائه ما لم يوجد ما ينافيه فيلزم المقارنة فيما اذا نوى في اول الليلة بخلاف ما نحن بصدده .

٨) قوله فلان قال الظاهر منه انه ذكر ان الاكثر في حكم الكل في المتن اثبات النية تقديرا

والنية المعترضة لاتقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة ببعض اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لاتقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغضوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغضوب فهلك فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب \* فالشافعي رحمه الله يقول اذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالمملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصله في وقت لا يكون حاصله قبل ذلك الوقت الا يرى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال فكما في صوم القضاء فاذا لم تستند بقي البعض بلانية فنجيب باننا نقول ان النية المتعرضة تثبت في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل فعملها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلان قال وتكون تقديرية لاستفادة

قوله والنية المعترضة يعني ان اقتران النية لجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وخرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرؤ عليه عزم على الترك فيعتبر استقامته كالنية في اول الصلوة يجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا يقبل التقديم على ماضى من الامساكات لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لاتعتبر متقدمة وحاصل الجواب اننا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعهومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولاخفاء في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة ببعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لانه من الاحتمياط والمساكات الى الامتنال \* فان قيل المعهوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققة بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه ولم يعزم على تركه واما المعهوم بالعدم الاصلى فلا معنى لتقدير تحققة قلنا كما ان المنقضى يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآتي لانه بصدد الكون وايضا نجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها \* فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن به النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نيته في الاكثر صارت صوما والافسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل .

توضيح ٤٩

في اول النهار كما انه في الشرح لذلك وليس الامر كذلك بل هو في المتن لاثبات الصحة في اول النهار لا التقديرية فيكون خارجا عنه امر مستقلا ليس من تمة الدليل .

(١) قوله والطاعة قاصرة ما ظاهرا فلقلته واما معنى فعدم المشقة . (٢) قوله ولا يعود والاظهار يقال ويعود صحيحا اه ليكون عطفا على ما في حيز القول المنقوع وعلى ما وقع عطف على قوله لا تقولاه اى ولا يعود صحيحا عندنا باعتبار النية او على قوله بان الجزء الاول اه اى ولا يان يعود صحيحا فيكون لازمة للتأكيد (٣) قوله ترجع بالكثرة اى ترجع البعض الصحيح على البعض الفاسد من تغلب حتى يكون في حكمه بكثرة الاجزاء فيكون ترجيحها بذات المرجح لا انا ترجيح الصحة على الفساد بكثرة اجزاء الموصوف بها يلزم ان الترجيح ليس بذات المرجح بل بذات موصوفه وهو خارج عن المرجح . (٤) قوله بالذات اراد غير الخارج فيتناول الجزء

بوصف العبادة فان قلت قد مر في فصل الحسن والتبجح ان العبادة جزء من الصلوة صادق عليه فكذلك من الصوم فكيف يجعل وصف خارجا عنه قلنا المراد انها خارج عن اشخاص الصوم الموجودة في الخارج وهذا لا ينافي الجزئية بالاضافة الى المفهوم والشافعي رحمه الله تعالى رجح البعض الموجود منه بالعبادة فهي خارجة عن ذلك البعض في الخارج وهما شئ وهو ان وصف العبادة به يلزم الفساد في البعض المتقدم لا انه يوجب الرجحان فيه كيف ووجه الرجحان لا بد ان يختص بالراجح ووصف العبادة كما يوجد في البعض المتقدم كذلك يوجد في البعض المتأخر . (٥) قوله بالكثرة فان قلت ان الكثرة والقلة من الاوصاف والعارض وليس من اجزاء ما يقوم به فليس ذلك من الترجيح بالذات بل بالعرضي قلنا نعم لكنهما باعتبار الاجزاء من غير اعتبار الامر الخارج فالترجيح بها ترجيح بالاجزاء فان سبب السبب واما وصف العبادة فانما هي باعتبار الكون في سبيل الله تعالى سببا للتقرب منه تعالى .

والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفيها النية التقديرية فلانقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتبار النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حالة موقوفة فان وجد النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن في الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه بالكثرة والشافعي رحمه الله يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجع البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذات لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كاتصال قلنا وفي التأخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نام او اغمى عليه ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك له واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه .

(٦) قوله فان قيل يتعلق بقوله لما صحاه . (٧) قوله لا يتعرض عليه المنافي ما ينافي النية المتقدمة في الصلوة عمل ليس من جنس الصلوة وفي الصوم ان ينوي بعد نية الصوم ان لا يصوم في شرح البرجندی وبشترط ان لا تشتغل فيما يبين النية والتكبير بعمل ليس من جنس الصلوة وفي المحيط اذا نوى في النفل ان يصوم غدا ثم بدأ له في الليل ان لا يصوم وعزم على ذلك ثم اصبح من بعد ذلك لم يوجد العزيمة اصلا . (٨) قوله قلنا وفي التأخير لا يمتنع ان الضرورة في التقديم في حق جميع الايام وفي التأخير في حق البعض اذ قلنا يغفل عن النية في جميع الليالي بالنسيان او النوم او غيرها . (٩) قوله نية الفرض حرام ذكر في المختصر وكره ان ينوي واجبا اى في صوم يوم الشك فالحرام على ما يأتي في باب الحكم ما كان تركه اولى مع منع النفل والمكروه ما كان تركه اولى بلا منع النفل فكل من القولين مبنى على رواية فلا يدافع ثم وجه ذلك ان هذه النية مشتقة على الكذب وهو انه جازم لفرضية هذا الصوم وقد اسر الله تعالى به قطعاً

قوله والطاعة قاصرة في اول النهار لقلته مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فتترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لاشقة فيه واتقاء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى قوله وفي التأخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاعلج دون القليل الفادر قلنا انما سويننا في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في مواضعه كالعام في مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يمتنع عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا يختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الان فيما قبل نصف النهار يتترك الكل الى خلف وهو الاكفر وفيما بعده يفوت الاصل والمخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومى اعنى من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنته النية لاكثر النهار الصومى

(١٠) قوله ونية النفل لغو عندكم وكذا نية الصوم مطلقا وذلك لان الفرض لا يتأدى بها عند الشافعي قيل عليه ذلك انما هو في غير الشك وفيه لا يكون لغوا عنده (١١) قوله ولان صيانة الوقت اه عطف على النهوم اى جاز تأخير النية من اول اليوم للضرورة ولا صيانة لعل معنى الكلام انه اذا حكم بجواز التأخير وصحة الاداء مع النية المعترضة فالمبتلى بالحادثه يصون بقية الوقت ولا يفتقر واذا حكم بعدم ذلك لا يصون والصيان اذا كانت واجبة فلا بد من الحكم بالجواز لتحقيق الواجب فيحتمل رد لا نسلم وجوب الصيانة بعدما اتى النية في اول الوقت ولو سلم فتحقق الصيانة لا يتوقف على الحكم لصحة الاداء او سقوط القضاء فليحكم بوجود الامساك البقية مع عدم صحة الاداء وجوب القضاء كمن قدم ما افطر مسافرا يجب عليه امساك بقية يومه كما في شرح البرجندی نقلا عن الخلاصة انهم اجمعوا على ان من افطر خطأ او تمعنا او مكرها او افطر يوم الشك ثم ظهر انه من رمضان يلزم التشبه

وعلى

(١) قوله وعلى هذا الوجه فالحكم بوجوب الاداء  
 وبصحته مع التقصان بضرورة صيانة الوقت يقتضى  
 عدم الكفارة كما اذا اكل ناسيا ثم اكل عمدا لا كفارة  
 (٢) قوله ومن حكمه اه اى حكم الشئ \* اثره  
 المترتب عليه وتقديره الصوم بكل النهار امر به  
 بتحقيق وصف المعيار به فكيف يكون مترتبا عليه  
 (٣) قوله فلا يقدر النفل قيل اذا فرض الوقت  
 المساوى للمأمور به يقدر بكله لا يلزم منه ان وقت  
 النفل ايضا يقدر النفل بكله لان النفل ليس مأمورا به  
 والجواب ان النفل يلزم بالشروع فكيف مأمورا به  
 عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى وسيأتى فى باب  
 الحكم فغندا يصح التفريع المذكور خلافا له .  
 (٤) قوله من زمان النية ذكر فى التوضيح ان  
 المختار من مذهب الشافعى رحمه الله تعالى ان يكون  
 صائما من اول اليوم  
 (٥) قوله ومن هذا الجنس ويجوز ان يكون  
 المعنى ان وقت النذر المعين معيار للمؤدى وسبب  
 للوجوب فى الظاهر وان كان السبب فى الحقيقة هو النذر  
 وإيجاب العبد على نفسه كما ان السبب فى صوم رمضان  
 فى الظاهر هو الوقت وفى الحقيقة إيجاب الله تعالى  
 (٦) قوله لان تعيينه اه قيل ان الثابت من الشارع  
 انما هو الوجوب فى الذمة مطلقا لا الوجوب فى هذا  
 الوقت فتبوت كل من النفل والواجب بالنية فى هذا  
 الوقت من جانب العبد حقاله فتأثير التعيين فى دفع  
 كل منهما عن الوقت تأثير فى حقه لافى حق الشارع  
 فلا يستقيم القول بان التأثير فى دفع الواجب تأثير  
 فى حق الشارع وانما التأثير فى حق الشارع دفع  
 الواجب عن الذمة مطلقا والامر بها ليس كذلك  
 وقيل فى توجه ذلك ان التعيين بالنذر تعيين للنفل  
 لان المنذور قبل النفل وما تعين الوقت للنفل  
 بنية ايضا تعين للنفل فرجع الاول لسبقه وامامتة  
 لواجب فهو راجع على التعيين للنفل فلا يتصور  
 لراجع التعيين بالنذر فيتأدى الواجب  
 (٧) قوله كالكفارات الوقت بعد تعينه فيها  
 لا يتصور ان يكون علامة لوجوبها فلا يكون سببا  
 اذ المراد بالسببية هو ان يكون علامة  
 (٨) قوله لما لم يكن الوقت متعينا هذا دليل  
 على ان النذر المعين ليس من القسم الثالث والا  
 فلا يصح الحكم بان الوقت فيه متعين على الاطلاق  
 (٩) قوله من النية اى من مقارنة النية لاول الصباح  
 سواء وجدت حينئذ او قبل ذلك قال البرجندى  
 وفى الخزانة ان كل صوم لا يتأدى الا بنية من  
 الليل فان نوى مع طلوع الفجر جاز ثم لم يذكر  
 ههنا ان التعيين هل يجب اولاه كما فى النذر المعين  
 فنقول قد شرط المصنف فى المختصر ههنا التعيين  
 لكن فى الظهيرية من صلح احد وستين يوما بقضاء  
 يوم واحد من رمضان وكفارته ولم يعين يوم  
 القضاء جاز وصار كانه نوى القضاء فى يوم الاول  
 وستين يوما عن الكفارة

وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هنا عن ابى حنيفة رحمه الله اعلم انه لما اقام الدليلين على  
 صحة الصوم المنوى نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت الذى  
 الى آخره والدليل الثانى يشعر بان الصوم المنوى نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى  
 هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسده ومن حكمه اى من حكم هذا القسم وهو ان يكون  
 الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه اى ببعض  
 النهار خلافا للشافعى رحمه الله فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان  
 النية وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اى من جنس صوم رمضان المنذور فى الوقت  
 المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان  
 تعيينه مؤثر فى حقه وهو النفل لافى حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين النادر  
 فتعيينه صار مؤثرا فى حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين  
 للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر فى حق الشارع اى ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذر  
 واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه  
 انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اى  
 من النية فى الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فتكفى النية  
 الحاصلة فى الاكثر وتكون النية التقديرية حاصلة فى اول النهار بناء على تعيين الوقت فان  
 تعيين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية فى اول النهار

قوله خلافا للشافعى رحمه الله المختار من مذهبه على ما هو المسطور فى الكتب انه يجوز النفل  
 بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية فى اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم بفعل  
 ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام فى الركوع قوله ومن هذا الجنس يعنى لو نذر صوم رجب  
 وصوم يوم الخميس فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه  
 من جنس صوم رمضان فى تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى به طابق النية وبنية النفل لكن  
 لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين من النادر لا بتعيين الشارع  
 فيؤثر فيما هو حق النادر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع  
 وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى \* فان قلت قد قيدوا النذر  
 فى امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت  
 لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس  
 من القسم الثالث ولا خفاء فى ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون  
 من القسم الثانى ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام فى الاربعة \* قلنا ليس القسم  
 الثالث الا ما يكون الوقت معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان  
 شبيها بالقسم الثانى فى تعيين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصرنا فى امثلة القسم الثالث  
 واحكامه على ما لا يكون له شبهه بالقسم الثانى فقيدوا النذر بالمطابق لا يقال الوقت  
 فى المنذور المعين شرط وفى القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل فى مفهوم  
 الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء فى المنذور المعين فيكون  
 شرطا فيه دون المطابق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر فى القسم الثالث على  
 ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط.

\* ٤٩

(١٠) قوله فوجب النية لا يقال قد ذكرتم الى للاكثر حكم الكل فينبغى ان يصح الصوم مع النية فى اكثر اليوم لانا نقول هذا انما يؤثر فى الصحة بشرط  
 النية التقديرية فى اول اليوم وقد اتفق الشرط ههنا .

١) واما النفل فهو المشروع الاصلى في غير رمضان كالفرض في رمضان فتكفى النية في الاكثر

٢) واما القسم الرابع وهو الحج فيشبهه الطرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبهه المعيار لانه لا

يصح في عام واحد الاحج واحد لان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول

يكون اداءً بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رحمه الله يجب متضييفا لا يجوز تأخيرها عن العام

الاول وهو لا يسع الاحجا واحد فيشبهه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لا يفوته قال

السكرخي هذا بقاء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفورام لا وعند عامة مشائخنا

رحمهم الله ان الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا بيننا فمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد رحمه الله

لما كان الاثنيان به في العمر اداءً اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرها

قوله واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبنيط لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلى في غير رمضان هو صوم النفل كالفرض في رمضان فيكفى اقتران النية بالاكثر \* وتحقيقه ان الامساكات الغير المقرنة بالنية يكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في صوم رمضان والنفذ في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانها هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبين ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك لان وقته يشبهه الطرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبهه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الاحج واحد كالنهار للصوم \* وثانيهما بالنسبة الى سن العمر وذلك لان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداءً بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف رحمه الله يجب متضييفا لا يجوز تأخيرها عن العام الاول وهو لا يسع الاحجا واحدا فاشبهه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجوز تأخيرها عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحة للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال \* فان قلت كلامهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضييق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تأخيرها عنه على قول ابي يوسف رحمه الله تعين ان وقته العام الاول لاجميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداءً ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول محمد رحمه الله تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأنم بالموت في العام الثاني \* قلت حكم ابي يوسف رحمه الله بالتضييق للاحتياط لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد رحمه الله بالتوسع الظاهر الحال في بقاء الانسان لانقطاع التضييق بالكلية فلماذا يأنم بالتأخير لومات في العام الثاني فيثبت ان وقته يشبهه كلامن الطرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف رحمه الله والطرفية عند محمد رحمه الله .

(١) قوله فهو المشروع الاصلى وذلك لان وجود النفل غير محتاج الى سبق الوجوب كالواجب فيكون الشرع وجودا وايضا مشروع من الاصل لالعارض الموجب بخلاف الواجب .

(٢) قوله فتكفى النية في الاكثر لوجود التبيين باعتبار الاصلى المقتضى لنية التقديرية في اول اليوم .  
(٣) قوله واما القسم الرابع هو الوقت المشكل في ان يفضل الوقت اويساويه .

(٤) قوله لان افعاله اه اوقات الحج شوال وذوالقعدة وعشر ذى الحجة وافعاله من الفرائض الاحرام ووقوف عرفة وطواف الزيارة ومن الواجبات وقوف مزدلفة والسعي بين الصفا والمروة ورمى الحجار وطواف الصدر للافاق والحلق وسن غير ذلك او تدب فالاحرام من اول الشوال الى تسع ذى الحجة والوقوف من زوال يوم عرفة الى فجر يوم النحر وطواف الزيارة من فجر يوم النحر الى آخر ايام النحر ووقوف مزدلفة من فجر يوم النحر والسعي بين الصفا والمروة قبل سابع ذى الحجة بعد الاحرام وطواف القدوم ورمى الحجارة في يوم النحر الى آخر ايام التشريق وطواف الصدر بعد ذلك الى ان اراد الخروج من مكة الى اهله والحلق في يوم النحر فكل من الافعال المذكورة في بعض وقته ولا يستغرقه .

(٥) قوله ولان وقته هذا وجه آخر لاثبات شبه الطرف واما باعتبار الدلالة على شبه المعيار فليس بوجه آخر فان الدال على ذلك قوله وهو لا يسع الاحجا واحدا وهو عين الوجه الاول وقوله يجب متضييفا لا يقتضى شبه المعيار والافوت الصلوة وما يجب متضييفا لا يجوز تأخيرها عنه يلزم ان شبه المعيار ومعنى نفي التأخيراته يوجب الاثم لانه لا يصح الاداء اذا اخر في شرح البرجندى ولو اداه بعد العام الاول يأنم بالتأخير عند ابي يوسف رحمه الله تعالى .

(١) قوله لان الحيوة اه اى لان تأخير الحج عن سنة الاستطاعة تأخير الى وقت المشكوك الوجود وهو غير جائز .

(٢) قوله حتى اذا ادرك هذه العبارة ايجاز عن قولنا حتى يدرك القابل واذا ادرك اه ومثلها شائع كثيرا قال الله تعالى حتى اذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى اذا جعله نارا قال آتوني الاية وهى غاية الشك وهو ظاهر لا لعدم التأخير فالمعنى انه اذا ادرك القابل يحكم بجواز التأخير وعدم الاثم به ولا معنى لذلك بعد ما تقرر الحكم بالاثم فقام مقام الاول في انه يجب عليه الحج فيه ولا يسعه التأخير الى العام الذى بعده فلو اُثِمَ ثانيا وهلم جرا .

(٣) قوله بخلاف قضاء الصلوة يعنى ان تأخيرها عن وقت ليس تأخير الى وقت مشكوك الوجود فيجوز ولا يلزم من ذلك جواز تأخير الحج وهو تأخير الى الوقت المشكوك الوجود .

(٤) قوله فاستوت الايام فليس اليوم الاول اولى من الثانى بالاتيان به فضلا عن ان يجب فيه ويأثم بالتأخير عنه .

(٥) قوله ينبغي اه يعنى ان العام الواحد لا

يجوز فيه حجاب فاذا تعين العام الاول للفرض يلزم ان لا يجوز فيه النفل وقد اعترض بانه ينبغي ان لا يجوز الاداء بعده من الواجب عنهما ان تعين الاول للفرض انما هو في حق الاثم بالتأخير عنه لاقى حق الاداء حتى يلزم ان لا يكون الايتان به بعده اداء وحيتث لا يلزم عدم مشروعية النفل فيه فهذا انما يلزم اذا كان التعيين في حق الاداء كما في الصوم وهذا الاعتراض على قول ابى يوسف واما الاعتراض على قول محمد رحمه الله تعالى على ما ذكر في التلويح فهو انه لما جاز التأخير وكان الوقت جميع العمر ينبغي ان لا يأثم بالوقت في العام الثانى لان وجوب الاداء وانما يثبت في آخر الوقت كما مر في الصلوة وآخر الوقت هناك هو آخر العمر وهو وقت النحر عن الاداء ولا وجوب اداء مع النحر والجواب ان محمد رحمه الله تعالى جوز التأخير مع عدم التقويت وهذا انما هو في غير آخر العمر فلا يتصور التأخير مع عدم التقويت فذهب انما يجوز هو جواز التأخير في غير السنة الاخيرة وهذا لا يتناقى الاثم بالتأخير عن السنة الاخيرة وما قلتم ان الوقت عنده جميع العمر فغناه انه لو اتى الواجب في آخر العمر لجاز الاداء لا انه لا يأثم بالترك فيه .

وقال ابو يوسف رحمه الله لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكه حتى اذا ادرك القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثانى غالبية فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفتور وظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم اى لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا لتلايفوت ويظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اى ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة ولم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار لسكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدر بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشئ به كالمكيال ونحوه فان تطوع هذا جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعى رحمه الله تعالى يقع الفرض .

(٦) قوله اختيار جهة التقصير اراد الشروع في النفل فانه حجة التأخير في الفرض .

(٧) قوله ثم مات هذا القيد مما لا مدخل له في الحكم فعند ابى يوسف رحمه الله يلزم الاثم بمجرد التأخير وان لم يفت الحج مدة العمر .

(٨) قوله لما اختار اه ظرف متعلق بعدم الظهور او البطلان فلما يكسر الالم وتخفيف الميم على ان الالم للوقت او بفتحها وتشديد الميم .

(٩) قوله بان ادرك الوقفة اى الوقوف بعرفة والاطهر ان يقال بان احرم ينوى بالتلبية النفل لاجحة الاسلام فان محل النية اول الاركان كالصلوة ليكون النية مقارنة بجميع الاجزاء واما الوقوف فلا يلزم فيه النية ولذلك يتأتى الفرض اذا حضر عرفة ساعة من روال اليوم التاسع من ذى الحجة الى فجر يوم النحر تائما او منمى عليه قال البرجندي ان النية ليست بشرط في الوقوف كذا في الكافي .

قوله احترازا عن الفتور يعنى ان التعيين هنا مثبت بعراض خوف الموت لا انه امر اصلى فائز التعيين انما يظهر في حرمة التأخير وحصول الاثم له في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلى ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا قوله لسكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدر بالوقت يعنى ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعى والرمى 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 فان قلت اى فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثانى استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسألة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي .

(١٠) قوله ولان افعاله اه قيل من عطف الجزء على الكل لان قوله لما يتناول الوجهين المذكورين يشبه الظرف والوجه الاول وهو ان افعاله لا يستغرق اوقاته يتضمن امرين في تقدير الافعال بالاوقات وتنى زيادة الافعال على الاوقات .

(١١) قوله فان تطوع هذا الجزء مرتب على الجزء الثانى من الشرط وهو الوقت ليس بمعيار ولا مدخل فيه يشبه المعيار .

(١٢) قوله يصح كما يصح تطوع الصلوة وعليه صلوة الفرض .

(١) قوله اشفاقا عليه في تاج المصادر الاشفاق بر سيدن ويعدى بن ومهرباني نودون ويعدى يعلى فعلى الاول لا بد من اعتبار تضمين معنى المحافظ اي اشفاقا من فوته محافظة عليه وعلى الثاني يراد لازم المعنى وهو المحافظ فالخاص ان الحج اذا فات في العام الاول لا يدرك الا بعد سنة واما الصوم فهو اذا فات فقاته بقدر بان التدارك شهر مخوف الفوت ثابت في الحج دون الصوم لان امتداد الحيوة الى شهر في غاية الكثرة والى سنة ليس بهذه المثابة .

(٢) قوله من السفه لان ترك الاعلى واختيار الادنى وادخال النفس في معرض العذاب على احتمال الموت قبل الاداء .

(٣) قوله فيحجر عليه في تاج المصادر الحجر واذا شئت كسى از تصرف در مال خویش ويعدى يعلى وحرام كردن ويعدى يعلى وينفسه فعلى الاول المجرور وهو مفعول مالم يسم فاعله يعود الى ما يرجع اليه الضمير فان تطوع فيسد عليه باب السفر وعلى الثاني المستقر الى السفر والمجرور الى الانسان .

(٤) قوله يجبر عن نية التطوع والاولى ان يقال منع عن نية فان نفس الحجر غير موصول بعن .

(٥) قوله على انه اه والاولى ان يقال وانه يصح اه يعنى اذا لم يصح نية التطوع فاما ان يبطل النية اصلا او بقى مطلق النية فعلى التقديرين يتأدى الفرض لان لفظ على يدل على العلاوة وجزاء الدليل لا يصلح علاوة .

(٦) قوله كمن احرم عنه اه في شرح البرجندى اذا خرج للحج وصار قبل الاحرام معنى عليه مثلا فاحرم عنه رفيقه وحضر كذلك عرفات جاز سواء كان الاحرام عليه باسمه او بغير اسمه وهذا عند ابيحنيفة رحمه الله تعالى واما عندهما فان امر آخر بان يحرم عنه اذا نام او اغشى عليه جاز والا فلا وقل عن النهاية انه اذا اهل دنه فغير رفقائه لا يجوز عندنا يحيية ايضا

ثم رجع وقال لا يجوز .

(٧) قوله بفوت الاختيار اه اذا منع الشارع رجلا عن امر فلا شك ان له اختيارا صحيحا في كل من ذلك الامر وضده في الواقع لكن الشارع يجعل اختياره في امر المذكور كانه لم يكن واما في ضده فهو موجود في الشرع ايضا كما ان اختيار الاتيان بالصلاة موجود شرعا في حق الناس وهم ممنوعون عن اترك فلواريد ان الحجر عن التطوع لفوت اختيار الفرض فلا نسلم ذلك ولو اريد انه يفوت شرعا اختيار التطوع فذلك انما يقتضى نفي العبادة عن التطوع والشافعي رحمه الله لم يقل بصحة التطوع عبادة بل هي انما قال بصحة الفرض عبادة فيذا لا يضره ولو قيل ان الفرض ان الحجر يقتضى ان يكون الفرض عبادة بدون اختياره مع ان العبادة لا يكون بدون الاختيار قلنا فذكر ان الحجر يفوت الاختيار مما لا وجه على ان هذا منقوض ليس بصوم رمضان بنية النفل .

(٨) قوله اما الاطلاق اه لما بين ان الحجر عن نية النفل لا يصح وتبين ان النية النفل صحيحة وغير متجزئة الى اطلاق النية اراد ان يذكر ان لا يصح قياس نية النفل على اطلاق النية في صحة حجة الاسلام بها لوجود دلالة التعيين في الاطلاق وعدمه في نية النفل اذ لا عبرة بالدلالة في مقابلة العبادة .

(٩) قوله والاحرام غير مقصود وهذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فالخصم ان يقول فماذا تقول في الوقوف يصح بدون النية كما ذكرنا وهو مقصود لانه ركن في الحج بل هو شرط عندنا ولذلك قال صاحب المحيط على ما في شرح البرجندى ركن الحج شيان الوقوف بعرفة وطواف الزيارة فالاحرام من الحج كالتحرية من الصلوة كل منهما فرض خارج عن العبادة التي يكون ما بعده جزءا منهما . (١٠) قوله فيصح اه التفريع ان كان متصلا بالتفريع بقوله كالوضوء فذلك يقتضى اشتراط صحة الوضوء بفعل الغير بالامر وليس الامر كذلك وان كان متصلا بقوله بل هو شرط عندنا فذلك يقتضى ان يصح التحرية ايضا بفعل الغير وليس كذلك .

(١١) قوله هذا الفصل ايراده في مباحث الامر لان المخاطبة انما هو بالامر .

(١٢) قوله وهو غير المذكور اه ذكر في التلويح انه المذكور في اصول الامام فخر الاسلام في بيان الاهلية لامتناع بين الكلامين فراد المصنف انه لم يذكر بهذه الخصوصية في مباحث الامر فعلى ما نقل في التلويح كلام الامام فخر الاسلام لم يشين فيه ان الكفار يخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة .

(١٣) قوله ولما كان مهما في تاج المصادر اهني الامر اذا قلقك وحزنك وفي تاج ايضا القلق في آرام شدن فاشيء اذا كان مطلوب الوجود ويجعل الانسان مضطربا في طلبه ومحزونا في اشتباهه فهو مهم . (٢) قوله بالايان وهو التصديق بما جاء به النبي عليه السلام من عند الله تعالى والاقرار به باللسان في شرح المقاصد ويكنى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجود الصلوة عند السؤال عنه كان كافرا فالاعتقادات بالعبادات مجلا او مفصلا من جملة الايمان والمؤاخذة بترك ذلك الاعتقاد فرغ الخطاب بالايان لا فرغ الخطاب بالعبادات فلا يستقيم ما ذكر في التلويح من معنى المخاطبة بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة انهم يؤخذون بترك الاعتقاد حيث يدل على ان المؤاخذة بترك الاعتقاد فرغ الخطاب بالعبادات .

اشفاقا عليه فان هذا اي التطوع وعاليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه اي اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاق النية وبلانية كمن احرم عنه اصحابه وهي مغنى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة بدونها اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعله غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاصرة

فصل هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو غير منكور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول الامام شمس الاثمة ذكر الامام السرخسي رحمه الله لاخلاف في ان الكفار يخاطبون بالايان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات .

قوله فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو منكور في آخر اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهل للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا للوجوب شىء من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لئلا كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعم الآخرة فلم يجعل شرطا مقتضى \* وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو مفهى عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعى لصحة الشىء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بموجب ادائه ام لا ثم صوروا المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة .

في حق

(١٠) قوله فيصح اه التفريع ان كان متصلا بالتفريع بقوله كالوضوء فذلك يقتضى اشتراط صحة الوضوء بفعل الغير بالامر وليس الامر كذلك وان كان متصلا بقوله بل هو شرط عندنا فذلك يقتضى ان يصح التحرية ايضا بفعل الغير وليس كذلك .

(١١) قوله هذا الفصل ايراده في مباحث الامر لان المخاطبة انما هو بالامر .

(١٢) قوله وهو غير المذكور اه ذكر في التلويح انه المذكور في اصول الامام فخر الاسلام في بيان الاهلية لامتناع بين الكلامين فراد المصنف انه لم يذكر بهذه الخصوصية في مباحث الامر فعلى ما نقل في التلويح كلام الامام فخر الاسلام لم يشين فيه ان الكفار يخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة .

(١٣) قوله ولما كان مهما في تاج المصادر اهني الامر اذا قلقك وحزنك وفي تاج ايضا القلق في آرام شدن فاشيء اذا كان مطلوب الوجود ويجعل الانسان مضطربا في طلبه ومحزونا في اشتباهه فهو مهم . (٢) قوله بالايان وهو التصديق بما جاء به النبي عليه السلام من عند الله تعالى والاقرار به باللسان في شرح المقاصد ويكنى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجود الصلوة عند السؤال عنه كان كافرا فالاعتقادات بالعبادات مجلا او مفصلا من جملة الايمان والمؤاخذة بترك ذلك الاعتقاد فرغ الخطاب بالايان لا فرغ الخطاب بالعبادات فلا يستقيم ما ذكر في التلويح من معنى المخاطبة بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة انهم يؤخذون بترك الاعتقاد حيث يدل على ان المؤاخذة بترك الاعتقاد فرغ الخطاب بالعبادات .

(١) قوله في حق المؤاخنة اه يعني ان ثمره خطابهم بالعبادات انما هي المؤاخنة في الآخرة لا المؤاخنة في الدنيا كما يؤاخذ المسلمون في الدنيا بترك العبادات .  
 (٢) قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر في تاج المصادر السلك آوردن جيزي درجيزي قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الاصحاب اليمين في جنات يتسألون عن المجرمين ما سلككم في سقر الآية فبني الاستدلال على ان المراد باصحاب اليمين المؤمنون حيث يؤتى لهم بكتب اعمالهم بايمانهم فالمراد بالمجرمين الكافرون وكذا المراد بالضمير في قوله تعالى قالوا لم نك من اصحاب

في حق المؤاخنة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلثة الاول مطلقا اجماعا اما بالعبادات فهم مخاطبون بهافي حق المؤاخنة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله اما في حق وجوب الاداء فكنا عند العراقيين من مشائخنا لأنه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولأن الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجذب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشائخ ديارنا يتعلق بقوله فكنا عند العراقيين .

قوله في حق المؤاخنة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رحمه الله وعند عامة مشائخ ديارنا وراء النهر انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام رحمه الله وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخنة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخنة بترك اعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخنة في الآخرة على ما هو المتفق عليه وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخنة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخنة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم يكن من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الابدليل فان قيل لا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ونعود ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم \* قلنا اجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا او تحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بتكذيبه كما في الآيات المذكورة وهذا ليس كذلك والمجرمون عام لا محص له بالمرتدين

اصلين لكنه يحتمل ان يكون المراد اصحاب المنزلة الحسنة كما في المذهب اليمين المنزلة الحسنة وهم الاتقياء والاولياء فحينئذ يكون المراد بالمجرمين ما يعم فساق المؤمنين وكذا المراد بالضمير في قالوا كانه تعالى قال قال بعضهم لم نك من المصلين وقال بعضهم لم نك نطعم المسكين وقال بعضهم كنا نخوض مع الخائضين وقال بعضهم كنا نكذب يوم الدين فليكن البعض القائلون لم نك من الصلئين فساق المؤمنين فلا يلزم مؤاخنة الكفار في الآخرة بترك العبادات .

(٣) قوله مطلقا اي في حق الدنيا والآخرة فبالايمان يثاب في الدنيا بعصمة النفس والمال والاطفال وفي الآخرة الجنة وبتركه تعالى فيهما باضداد ذلك وبالعقوبة كقتل النفس يؤاخذ فيهما وبالعامة كبيع وهبة ايضا كذلك فصح تصرف المشتري في الدنيا والآخرة لا يؤاخذ به فيهما .

(٤) قوله اما في حق وجوب اه اي في حق ثمره وجوب الاداء وهي المؤاخنة بالترك في الدنيا .

(٥) قوله فكنا عند العراقيين في التلويح وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشائخ ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون بترك العبادات في الآخرة زيادة على عقوبة الكفر فاقوله ما يحتمل السقوط يتناول الاقرار باللسان والصلوة والصوم والزكوة والحج فكل يحتمل السقوط لكن الظاهر ان يكون الاقرار مستثنى عن ذلك فالكفار مخاطبون به ايضا ليدل على الاعتقاد وقوله وانما يظهر اه محل نظر لان الكل اتفقوا على ان الكفار مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخنة في الآخرة فيلزم اتفاقهم على انهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر والا فالعقوبة هي عقوبة الكفر فلا مؤاخنة في الآخرة بالعبادات .

(٦) قوله لانه لو لم يجب اه قلنا نعم لكن الوجوب لاجل المؤاخنة في الدنيا وهو محل النزاع وانما الوجوب في حق المؤاخنة في الآخرة .

(٧) قوله ولان الكفر لا يصلح مخففا يعني لو ترك المؤمن العبادات يؤاخذ به في الدنيا فاذا لم يوجد تلك المؤاخنة مع الكفر يلزم كونه مخففا اذ المعنى على ما يقتضيه ما نقلت عن التلويح او ترك المؤمن العبادات يعاقب له في الآخرة بعقوبة

هي في الكافر زيادة على عقوبة الكفر فاذا لم يوجد هذه العقوبة مع الكفر يلزم كونه مخففا والجواب ان شدة عقوبة الكفر الى حيث يندرج فيها عقوبة الفسق فلا عبرة معها ومثل ذلك لا يعد مخففا الا ترى ان من قطع الطريق واخذ مقدار النصاب وهو عشرة دراهم يقطع يده ورجله من خلاف وان اخذ وقتل يجوز ان يقتل بلا قطع لان تلف العضو مندرج في تلف النفس فذلك ليس بجمل القتل مخففا .



(١) قوله لقلوه عليه السلام قيل معنى الحديث ان الايمان اجزاء يجب اجزاء المؤمن به كالاتقاد بوحدانية الله تعالى والاعتقاد بفرضية الصلوة الخمس لابد من تقديم البعض على البعض فتقديم الاعتقاد بالواحدانية على الكل لانه رئيس الاجزاء وليس المراد ان فرضية الصلوة انما هي بعد الايمان لان قوله عليه ام فاعلمهم معناه ادهم الى الاعتقاد بفرضية الصلوة لادعهم الى الاتيان بها .

(٢) قوله على مامر قال في فصل المنكور التعليق بالشئ\* يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رحمه الله تعالى عندنا العدم لا يثبت به اى التعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلى .

(٣) قوله ولان الامر بالعبادة والجواب ان امر الكافر بالعبادة بشرط تقديم الايمان لا بدون الايمان وهو بعد تقديم الايمان اهل ثواب عبادته ذكر في التلويح ان هذا الدليل منقوض بالامر بالايمان قلنا هذا مبنى على صحة ان يقال ان الكافر ليس اهلا لثواب ايمانه ولكن لا يصح ذلك واما في العبادات فيصح ان يقال ان الكافر ليس اهلا لثواب صلواته مثلا

(٤) قوله وليس في سقوط يؤيد ذلك ما ذكر في شرح البرجندى انه قال الشيخ ابو الفضل الكرماني وجدت في كتب اصحابنا ان لا كفارة في شبه العمد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان الاثم كامل وكماله يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف فشرع العبادة على الكافر مثل شرع الكفارة على العابد فكما انه من باب التخفيف فكذا هذا فيكون سقوطها من باب التليظ لا التخفيف

(٥) قوله لم ينصوا بضم العين في المضارع كذا في تاج المصادر وفيه النص اشكارا كردن فالفعال اما محذوف اى لم ينصوا شيئا اذ الفعل منزل منزلة اللازم اى لم يوقعوا فعل النص

(٦) قوله بان المرتد اذا اسلم ام قيل هذا منقوض بان الخائض اذ ظهرت لا يلزمها قضاء صلوة الحيز وليست خارجة عن الخطاب بل انما سقط القضاء لدفع الحرج

(٧) قوله وعند الشافعي رحمه الله تعالى هذا انما يكون دليل على المرتد مخاطب بالصلوة عند الشافعي رحمه الله تعالى لامطلق الكافر والكلام في الكافر مطلقا .

(٨) قوله والبعض بانه اذا صلى قيل عليه ان عدم صحة ما مضى لا يدل على سقوط الخطاب بالارتداد ولانه لا يتوقف عليه فالسالم اذا ظهر فساد وضوئه بعد ما صلى يحكم بعدم صحة ما مضى مع بقاء الخطاب وايضا عدم الخطاب في الزمان الثاني غير مؤثر في عدم صحة ما مضى فان السلم اذا صلى في اول الوقت ليس مخاطبا بهذه الصلوة في ثاني الحال وعدم الخطاب في هذا الوقت لا يوجب عدم صحة ما ادى .

لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان

الله فرض خمس صلوة الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط

يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على

الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة

ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم

تخفيف بل تغليظ ونظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه

غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر اى الامام شمس الاثمة ان علمائنا لم ينصوا في هذه المسئلة

لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي

رحمه الله فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوة الردة خلافا للشافعي

رحمه الله فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي رحمه الله مخاطب

بها والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء

خلافا له بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة.

قوله واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة في حق فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية\* قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعنى الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب\* فان قيل الايمان رأس الطاعات واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعها لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال لعبه تزوج اربعا لا يثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعنى ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس لتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخفة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اولا نسلم المؤاخفة على ترك العبادة بل هو عين الفزع وانما المؤاخفة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر .

وصحة ما مضى كانت بناء عليه اى على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى

فيبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعندئذ الخطاب باقى فلا يبطل

الاداء والبعض فرعه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم يخاطبون

بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون

عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله

لانه انما يسقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء

عندنا لا يدل على ان المراد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط

عنه لقوله تعالى ان ينتهوا الآية واحتج على ضعف الاستدلال الثانى بقوله ولان المؤدى

انما يبطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لاجل

اى فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باقى يجب عليه قطعاً واحتج على ضعف التفرير

المذكور بقوله ولانهم يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان

فقوله انهم يخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال

الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان

### الردة تبطل وجوب اداء العبادات

قول وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبين على ورود

الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه وكيف والاداء عند الشافعى رحمه الله انما هو

لسقوط تعلق الخطاب فى حق المؤدى قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية هو

عند الشافعى رحمه الله محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن

يرتك منكم عن دينه قيمت وهو كافر الآية وهى مسئلة حمل المطلق على المقيد

قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعى رحمه

الله بل هو لتعقيق ان الخلاف ليس مبني على الخلاف فى كون العبادات من الايمان

قوله والاستدلال الصحيح لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف

لانا نقول هذا فى السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال

فيبطل بالردة .

(١) قوله وصحة ما مضى او لو اريد انما مبنية على الخطاب بعد الاداء فتدلك باطل ولو اريد انما مبنية على الخطاب فى زمان الاداء فعدم الخطاب بعد الردة لا يوجب عدم صحة الاداء .

(٢) قوله والبعض فرعه اى فرعو الخلاف على ذلك تفرير الشيء على شجرة له معنيان احدهما جعله متوقفا عليه والثانى جعله لازماً له فتفرير الخلاف فى اشتراط الايمان فى وجوب العبادات وعدم الاشتراط على الخلاف فى ان العبادات جزء

الايمان اولا مشتتل على المعنيين فالاشتراط متوقف على عدم الجزئية وليس لازماً له وعدم الاشتراط لازم للجزئية وليس متوقفا عليها فليس التفرير بمعنى واحد فى المذهبين واما تفرير الخلاف فى مخاطبتهم على ما ذكره المصنف فتفرير بمعنى الجمل لازماً فاذا فرض ان خطابهم بالايمان فقط عند الكل وكان العبادات خارجة عنه عندنا

داخلة فيه عندنا يلزم عدم الخطاب بها عندنا خلافاً له .

(٣) قوله ليست من الايمان اه ذكر العلامة فى شرح العقائد ان القائلين بكون الطاعات ركناً من الايمان فرقتان القائلون بانها ركن من حقيقة الايمان بحيث لا يكون تاركها مؤمناً وهم المعتزلة والقائلون بانها ركن من الايمان الكامل حتى

يوجد اصل الايمان بدون الطاعات وهذا مذهب الشافعى رحمه الله تعالى فذهبنا ان العبادات ليست من الايمان الكامل كما هو ليست من حقيقة الايمان .

(٤) قوله وهم يخاطبون اه بمعنى انهم عند الكل لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات الا بالايمان .

(٥) قوله لانه انما يسقط اى ليس عدم لزوم القضاء بسبب الايمان فانه سبب المغفرة فى جميع ما قد سلف من المعاصى .

(٦) قوله ومن يكفر بالايمان اى من ينكسر الايمان ولا يتلقاه بالقبول فيلزم اختيار الكفر اواى من يستدل الكفر بالايمان او المراد بالايمان المؤمن .

(٧) قوله فقد حبط عمله بكسر العين فى الماضى وفتحها فى المضارع كذا فى تاج المصادر وفيه الخطب باطل شديداً .

(٨) قوله ولا انهم يخاطبون اه هذا غير قاطح فى التفرير على ما حررنا قوله وهم مخاطبون بالايمان فقط وقوله عندنا ليس للاختراز لما مر من قوله لا خلاف الخ بل ثبت الحكم عند غيرها بالطريق الاولى .

(٩) قوله والاستدلال الصحيح قد يقال انكم قد جعلتم قوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف مستقلاً لقراءة الصلوة الردة فلم لا يجوز ان يكون مستقلاً للواجب بالنذر وايضا قد جعلتم قوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية مبطلا للمؤدى قبل الارتداد فلم لا يجوز ان يكون مبطلا بالنذر يلزم بطلان اثره وهو وجوب النذور .

افصل والنهي اما عن الحسيات النهي في اللغة المنع ومنه النهية للفصل فانه مانع عن القبيح وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول على جهة الاستعلاء  
ذكر المصنف رحمه الله تعالى في اوائل هذا الباب النهي صبغة مستعملة في سبعة معان وهي التحريم والكرامة والتنزيه والتحقير وبيان العاقبة والارشاد والشفقة وامثلة الكل  
المذكورة ثمة وذكر في التحقيق معنيين آخرين الدعاء كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم نهى مجاز في غير التحريم والكرامة بالتعلق والخلاف  
في انهما حقيقة في التحريم دون الكرامة او على العكس مشترك بينهما اشتراكا لفظيا او معنويا . (٢) قوله والمراد بالشرعيات قبل الوجود الشرعي ان يتعلق شرعا بامور  
يتحقق عند وجودها وينتفي بالتفاسد بعضها كالصلوة فلها مع الوجود الحسي وجود شرعي باعتبار ان صحتها متعلقة بامور كطهارة اليدين عن الحدث والخبث والتوب والمكان الى  
غير ذلك فالامر الحسي على تفسير المصنف ما يكون صحته شرعيا مشروطا بامور معتبرة في الشرع وهذا قريب مما يقال ان الشرعي ما يتوقف عليه بحقيقة على الشرع فالحسي حينئذ  
ما يتوقف بحقيقة عليه وقيل ان الفعل اذا كان

فصل والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسيات مالها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات مالها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكيميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثر له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتيب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضى القبيح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي لبيع غيره فهو ان كان وصفا فكلاول لان كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي رحمه الله هو كلاول وعندنا يقتضى القبيح لغيره فيصح ويشرع باصله

موضوعا في الشرع يحكم مطلوب فشرعي والا فحسي فالتعريف الاول يصدق على الزنا فانه يتعلق بامور ككون الوطئ في القبل وكونه خاليا عن الملك وعن شبهة وكونه بنية الحشنة واما التعريف الاخير فالظاهر ان المراد بالمطلوب المرغوب وليس الحد في الزنا حكما مرغوبا . (٣) قوله فيحصل الظاهر ان المعنى الشرعي المؤثر في الملك امر آخر غير ارتباط بين الايجاب والقبول والا فلا وجه لتعقيب القوم في الغناء فلعنه الهيئة الاجتماعية فهذه الهيئة من حيث انها محسوسة باعتبار الاجزاء وجودها حسي ومن حيث انها مؤثرة في الملك وجودها شرعي . (٤) قوله حتى اذا وجد متعلق بقوله ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي اى متعلق بامر ينتق بالتفاسد حتى اذا وجد له او بقوله فذلك المعنى هو البيع فعنه ان البيع يتعلق بامر ينتق بالتفاسد . (٥) قوله في غير المحل كالنية والدم والحل واتباعه فهي ليست بمال وكالخمر والخنزير فهما وان كانا مالا لكنهما ليس بمعتوم فليس بمحل للبيع بالثمن واما الميتة ونظرها فهي ليست بمحل للبيع اصلا . (٦) قوله فهو ان كان وصفا فالظاهر ان يكون المراد ان يكون وصفا للمعنى عنه نفسه لكن مثل ذلك في التحقيق بالبيع الفاسد وصوم يوم النحر هو الامتناع عن المفطرات الثلث نهارا مع النية وهو في نفسه حسن ولكنه قبيح لمعنى القبل بالوقت الذي هو محل ادائه وهو انه يوم عيد وضيافة والوقت داخل في تعريف الصوم فكان الحلال الصادر فيه قبل الوقت بمنزلة وصفه اذ لا يتصور الفكافة عنه فبعض كلامه يدل على ان قبيح صوم يوم النحر بوصف جزئه وبعضه وهو قوله فكان الحلال اى يدل على انه لجزئه فوصف النهي عنه اما اعم من جزئه وقوله او من وصف جزئه فان قلت اى شيء يدل على ان النهي في البيع الفاسد وصوم النحر ببيع غيرهما قلنا كون البيع او الصوم حلالا وحسنا في نفسه . (٧) قوله فكلاول في البطلان في نفسه وعدم الشروعية اصلا .

قوله فصل النهي هو قوله القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كفي عن الفعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاد انهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على القبيح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض عليه بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرائطه ويترب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحقيقه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لمحكم مطلوب فشرعي والافحس قوله فيقتضى القبيح لعينه اشارة بلفظ الاقتضاء الى ان القبيح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهي الله تعالى عن ذلك ان النهي يوجب فيه كما هو رأى الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحتمل عند الاطلاق على القبيح لعينه اى لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحتمل على القبيح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهى عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجارا منقصلا عنه فلا والنهي

الابا بالليل

(٨) قوله لان كان مجاورا في التحقيق ان المراد بالمجاورة ان يجتمع معا من غير ان يصير ذلك الغير وصفا له او دخلا في حقيقة ويتصور الانفكاك بينهما مثل البيع وقت النداء فان النهي متعلق بالاخلاق بالاسمى الواجب الى الجمعة وهو امره جاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع يوجد بدون الاخلاق بان تباينها في الطريق ذاهبين والاخلاق بالاسمى يوجد بدون البيع بان مكث في الطريق من غير بيع ثم يفهم من هذا الكلام ان ما اذا امتنع الانفكاك بينهما فهو داخل في القبيح بوصفه بظهور انه ليس قبيحا لعينه او قبيحا للمجاورة اذ لا بد في المجاورة من قبول الانفكاك بينهما . (٩) قوله كقوله تعالى ولا تقربوهن الا القران في حالة الحيض امر حسي والدليل وهو حل الاجماع في اصله على ان قبحه لغيره وهو الاذى ومن ذلك النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والنهي عن البيع وقت النداء . (١٠) قوله كالصوم لاشك ان الصوم وجودا شرعيا حيث يتعلق شرعا بامور يوجد بوجود جميعها وينتق بالتفاسد بعضها ولكن وجوده حسيا نظر لان ترك المفطرات معنى عدمي ولا وجود لعدم حسا فلا يصدق عليه تعريف الشرعي على ما ذكره المصنف من انه ماله وجود شرعي مع الوجود الحسي .

(١) قوله الأبدليل قد خزان الشرعي فسرهُ البعض فعمل ما كان موضوعاً في الشرع بحكم مطلوب فالشرعي بهذا المعنى الظاهر أنه ليس قبيحاً لعينه فلا يوجد دليل يدل على قبحه لعينه لأن انعدام اللازم وهو المدلول يستلزم انعدام المزموم وأما الشرعي بمعنى ما يتوقف وجوده على الشرع فيجوز أن يكون قبيحاً لعينه ثم الشرعي الذي دل الدليل على أنه قبيح لعينه وكان النهي لذلك مثل في التحقيق بين المضامين والملائح وصلوة المحدث والدليل انعدام الركن في الأولين وانعدام الشرط في الثالث فيكون باطلاً في نفسه بلا اعتبار أمر آخر فيكون قبيحاً لعينه . (٢) قوله وإنما اخترنا معنى أن الاقتضاء في اصطلاح الأصوليين دلالة اللفظ على لازم معناه المتقدم فاختير ليدل على تقدم القبح على النهي وكونه علة له .

(٣) قوله يقتضي القبح لعينه في التحقيق لأن الأصل أن ثبت القبح باقتضاء النهي فيما اضيف اليه النهي لا في حاله يضاف اليه فلا يترك هذا الأصل من غير ضرورة ولا ضرورة هناك لأنه يمكن تحقيق هذه الأفعال مع صفة القبح لأنها يوجد حساً ولا يمنع وجودها لسبب القبح فهذا يدل على أن المراد بالقبح بأنه أن يكون القبيح صفة لنفس النهي عنه لا صفة يتعلق به من وصف أو مجاور لذلك قال المصنف لأن الأصل أن يكون النهي عنه قبيحاً لا غيره ولم يقل لأن الأصل أن يكون القبيح لعين النهي عنه لا غيره .

(٤) قوله وهو ملحق بالقسم الأول لا يقال إن البيع الفاسد على ما ذكر في التحقيق قبيح بوضفه فيكون ملحقاً بالقسم الأول باطل باصله هـ لا نقول إنما الملحق بالقسم الأول أمر حسي يكون قبحه لو صفه إذا الكلام فيه والبيع الفاسد وإن كان قبيحاً لو صفه ولكنه ليس أمر حسي بل هو شرعي فيصح وبشرع باصله كسائر الشرعيات عندنا .

(٥) قوله إلا أن القسم الأول والفرق بين الحرام لعينه والحرام لغيره أن الأول حرام دائماً أما الثاني فإنما يكون حراماً عند وجود ذلك الغير عندنا .

(٦) قوله حتى أن قربها يتجه أن النهي والقبح للمجاورة فإنه يوجد الصحة والمشروعية باصله ويلزم ثبوت النسب به .

(٧) قوله هو كالاول أي فيبطل باصله في التحقيق إن هذا عند أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى وهو الظاهر من مذهبه وأليه ذهب بعض المتكلمين وأما عند أصحابنا لا يبطل وأليه ذهب المحققون من أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى كالغزالي وأبي بكر القفال الشافعي رحمه الله تعالى وهو قول عامة المتكلمين ثم القائلون بعدم البطلان اختلفوا هل يدل النهي عن الشرعيات على الصحة أولاً فنذهب أصحابنا إلى الأول وذهب غيرهم كالغزالي وغيره إلى الثاني في التحقيق لأن الصحة في العبادات عند الفقهاء ككون الفعل مسقطاً للقضاء وعند المتكلمين موافقة أمر الشرع وجب القضاء أولم يجب فصوله من ظن أنه متطهر ولم يمكن كذلك صححة عند المتكلمين لأعداء الفقهاء وفي عقود المعاملات الصحة كونه العقد سبباً لترتب ثمرات المطلوبة عليه شرعاً كالبيع للملك وأما البطلان في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات تخلف الأحكام والفساد يرادف البطلان عند أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى وعندنا قسم ثالث غير الصحة والبطلان وهو أن يكون المقدم مشروعاً باصله غير مشروع بوضفه .

الأبدليل أن النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقاً أعلم أن النهي يقتضي القبح وإنما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا أن الله تعالى إنما يذهي عن الشرع لعقبه لأن النهي يثبت القبح فإن كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لأن الأصل أن يكون عين المنهى عنه قبيحاً لا غيره فقبیح عين المنهى عنه إما القبح جميع اجزائه أو بعض اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل في القبح لعينه فإذا كان الأصل أن يكون قبيحاً لعينه لا يصرّف عنه إلا إذا دل الدليل على أن النهي عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحاً لغيره ثم ذلك الغير أن كان وصفاً فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الأول إلا أن القسم الأول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وإن كان مجاوراً لا يلحق بالقسم الأول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على أن النهي عن قربان للمجاور وهو الأذى حتى أن قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقاً وإن كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رحمه الله هو كالأول أي يقتضي القبح لعينه إلا إذا دل الدليل على أن النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله إلا إذا دل الدليل على أن النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقاً وإنما أوردنا للشرعيات نظير بن الصوم والبيع ليعلم أنه لا فرق عندنا وعند الشافعي رحمه الله بين العبادات والمعاملات هو يقول لصحة لها أي للشرعيات شرعاً إلا وأن يكون مشروعاً ولا يكون مشروعاً مع نهى الشرع عنه إذ أدنى درجات المشروعية الإباحة وقد انتفت ولأن النهي يقتضي القبح وهو يتنافى المشروعية أعلم أن الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في أمرين أولهما أن النهي عن الشرعيات بالأقرينة أصلاً يقتضي القبح لعينه عندنا وفائدته أن يكون التصرف باطلاً وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة باصله

عن الفعل الشرعي يعمل عند الإطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي رحمه الله بالعكس وثمرة ذلك أنه هل يترتب عليه الأحكام أم لا فالجواب أن الشارع وضع بعض أفعال المكلف لأحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الرضع الشرعي حتى يمشون الصوم في يوم العيد منأطاً للثواب والبيع الفاسد سبباً للملك أو ارتفع ذلك الرضع فيها فمن حكم بارتقاء الرضع جعل المنهى عنه قبيحاً لعينه ومن لا فلا تتنافى الرضع الشرعي والقبح الثاني\* ثم الفعل الشرعي المنهى عنه أن دل دليل على أن قبحه لعينه فيبطل وأن دل على أنه لغيره فذلك الغير أن كان مجاوراً فهو صحيح مكره وإن كان وصفاً ففاسد عند أبي حنيفة رحمه الله وباطل عند الشافعي رحمه الله وإن لم يدل الدليل على أن قبحه لعينه أو لغيره فيبطل عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لا يترتب عليه الأحكام وعند أبي حنيفة رحمه الله يصح باصله لكن لا يفسد بوضفه لعدم الدليل على أن القبح لو صفه .

(٨) قوله إذا دل الدليل لا يقال ثمرة القبح لغيره في المعاملات الفساد والشافعي رحمه الله تعالى غير قابل بالفساد بل إنما يطلق الفساد على البطلان من الأصل دون الصحة بالأصل والبطلان بالوصف لا نقول نعم لكن لا يلزم من ذلك قوله بالفساد إذا تبين أن الدليل قد دل في المعاملات على أن القبح لغيره ولم يتبين . (٩) قوله هو يقول أنه متعلق بقوله فعند الشافعي رحمه الله تعالى أي فتمتد لا يصح أصلاً إلا لصحة بدون المشروعية ولا مشروعية للنهي والقبح . (١٠) قوله ولأن النهي أعطف بالمعنى على قوله مع نهى الشرع كأنه قيل ولا يكون مشروعاً عليه مع نهى الشرع ومع قبحه . (١١) قوله يقتضي القبح أو قيل لأن الشرع قد نهى ونهى الشرع يبطل الإباحة ولا مشروعية بدون الإباحة .

(١) قوله وثانيهما هذا مخصص لقوله فيما سبق في مذهب الشافعي رحمه الله تعالى الا اذا دل اه بقوله لغيره بعم الوصف والمجاور وهذا يدل على ان المراد بخصوص المجاور لان معنى الاستثناء فيما سبق انه ليس باطل اذا دل الدليل على القبح لغيره فاله لم يرد الخصوص يلزم التناقض .  
 (٢) قوله فانه باطل فالقبح الموصوف في الشرعيات عند الشافعي رحمه الله تعالى مثل القبح الموصوف للخصيات عندنا فكما انه عندنا محمول على القبح لعينه باطل باصله فكندا هذا عنده .  
 (٣) قوله وهذا الخلاف مبنى اه لانا اذا قلنا بالقبح لعينه وبصحة الاصل فيما كان النهي عن الشرعي مطلقا عن القرينة الدالة على انه لعين او الغير مع احتمال ان يكون لعين فلان قلنا بها فيما كان النهي مع قرينة انه لغير الطريق الاولى والشافعي رحمه الله تعالى اذا قال بالطلاق فيما اذا كان النهي مطلقا لا باعتبار القبح لعين يلزمه القول له فيما كان مع قرينة انه لو وصف لان ما لو وصف ملحق لما لعين . (٤) قوله وسيجي اي بعد صفحتين . (٥) قوله على مذهبه في الخلاف الاول التخصيص يدل على انهما لا يدلان على مذهبه في الخلاف الثاني وهو محل نظر فمذهبه في الخلاف الثاني بطلان المنهى عنه فيما كان النهي مع قرينة انه لو وصف وكل منهما يدل على ذلك فكل من النهي والقبح موجود

منها فلا مشروعية لمناقضتها ايها فلا صحة اذ لا يتصور الصحة بدون المشروعية .

(٦) قوله قلنا حقيقة النهي اه منع لا تنافي المشروعية مع النهي الذي اشتهى عليه منع الصحة ويرد عليه انه لو اريد ان النهي عن الشيء يوجب امكانه شرعا وهو المشروعية فلا تناسم ذلك لان التواب بالامتناع يحصل بمجرد الامكان العقلي والنهي يخرج عن الكون عينا بمجرد ذلك من غير حاجة الى المشروعية ولو اريد انه يوجب امكانه بالفعل فذلك لا يستلزم المشروعية كالتبائع بعينها فهي ممكنة عقلا ولا مشروعية واستدل في التحقيق على ذلك بان التصرف الشرعي المنهى عنه مرتب عليه الاحكام وذلك دليل الصحة كما اذا صام يوم الجراد المأذون فيه فانه سقط القضاء وكالبيع وقت النداء يوجب الملك ذكر في المحظوظ حل تزوج امرأة نكاحا فاسدا وجاءت بولد الى ستة اشهر ثبت النسب فالتكاح الفاسد بعد الدخول في حق النسب بمنزلة التكاح الصحيح وايضا البيع الفاسد قد ثبت به الملك واجيب عن ذلك بان النزاع في النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى والصور المذكورة خارجة عن محل النزاع فمشروعية اصل الصوم والبيع والنكاح وحسنها في حد ذاتها تتعلق مصالح الدنيا والآخرة بما دليل على ان قبحها للغير لا لعين .

وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي سبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي رحمه الله وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسبته فاسدا وهذا الخلاف مبنى على الخلاف الاول وسيجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو تكون القصرى باطلا قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهى عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يتقضى الصحة وقد ورد الحصر عليهم ان امكان المنهى عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهى لاجلها حتى لو وجب يكون النهي عن المسيات والنزاع فيه فتعين الاول تحقيقه انه اذ نهى عن بيع درهم بدرهمين فهنا امر ان احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قولهما بيعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن المسيات

قوله قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر انما بنا عما يتكون او عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغوا لا يقال للاعوى لا تبصرو للادعى لا تطرو \* بتحقيقه ان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العيب مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب باقائه وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف الفسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي رحمه الله في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تذكروا ما نكح ابائكم \* وقوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرانك فادنى معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة

(٧) قوله فامكانه اه يعني بعد ما وجب امكان المنهى عنه فهذا الامكان الواجب اما امكانه باعتبار المعنى اللغوي او امكانه باعتبار المعنى الشرعي وكون امكانه باعتبار معنى اللغوي حتى يكفي ذلك في صحة النهي باطل لان الكلام في النهي عن الشرعي فيكون نهييا عن المعنى الشرعي اذ النهي عن المعنى اللغوي ليس نهييا عن الامر الشرعي واذا كان النهي عن المعنى الشرعي لا بد ان يكون الامكان باعتباره لان النهي عن الشيء يوجب امكان ذلك الشيء لا امكان شيء آخر يشاركه في اللفظ .

(٨) قوله لان معنى اللغوي يريد انه لا يكون منها عنه فليس امكانه كافيا اذ الواجب هو امكان

المنهى عنه وذلك لانه لا يوجب المفسدة التي لاجلها النهي فلا يكون منها عنه لا يقال فيمكن النهي المفسدة او جيتها غيره لانا نقول فحينئذ يكون القبح للغير فلا يكون باطلا باصله فان قلت لم لا يجوز ان يكون الغير وصفا لعنه عته يلزم البطلان قلنا هذا داخل في قوله لا يوجب المفسدة او المعنى لا لذاته ولا بوصفه فلا يتصور فرض الغير وصفا لكونه مقابلا لذاته والوصف .  
 (٩) قوله حتى لو وجب اه وقيل انجب المعنى اللغوي المفسدة انما يقتضى كونه منها عته قلنا يلزم النهي عن المعنى اللغوي لاجل حسي وانما يلزم ذلك اذا كان معنى لغوي حسيا وهذا محل تردد واجيب بان المراد بالحسي ما يقابل الشرعي فالمنهى اللغوي اما شرعي فالواجب امكان المعنى الشرعي وهو المطلوب او غير الشرعي فيلزم النهي عن الحسي .  
 (١٠) قوله فان كان النهي اه كلام الشارح ليس على اسلوب المتن فسوة لبيان وجوب الامكان باعتبار المعنى الشرعي وعدم كفاية الامكان باعتبار المعنى اللغوي وكلام الشرح ليس مسوق لبيان ذلك بل لبيان ان قبح النهي عنه لغيره وانه ليس باطل اصلا من حيث هو القول تاكيد لما يدل عليه ذكر النفس من ان المفسدة ليست في مجاورة هذا القول .

وحينئذ

وحيث ان كانت المفسدة التي نهى لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعث هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة في غير هذا القول المحس لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقر بهن حتى يطهرن وان كان النهى عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهى للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك يناقض امكان وجوده شرعا فيكون لقبح امر خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع له لفظه وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي \* فان قيل النهى عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف المحس فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهى عنه \* قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الامل مضافا الى المحل يوجب انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا يصح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهى يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به ثبت به ما هو المنهى عنه وهو الانشاء فاذا تكلم ثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض .

(١) قوله وحيث ان كانت المفسدة اه هذا الكلام في مقام الرد على من ذهب الى البطلان يقتضي ان يكون المراد بنق القبح لعينه في البطلان فقوله لا يكون هذا القول قبيحا لعينه معناه لا يكون باطلا باصله فنقول ينبغي ان يكون هذا القول وهو اقباح وهو اقباح لوصف الربوا فما يكون المفسدة لاجله لازم لهذا القول غير متك عنه فلا يكون مجاورا له لما شرط في المجاور ان يكون الا تشكك بينهما متصورا كذا في التحقيق فاذا لم يكن مجاورا فاما ان يكون القول المذكور بعد فرض النهى عنه قبيحا لعينه وصفا او شرعا اذ قبيحا لما اتصل به وصفا لا تحصر النهى في الوجود الاربعه على ما في مختصر الحسابي وكل من الاو اذن باطل كذا في المختصر وكذا الثالث فيما هو حسي كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى .

(٢) قوله كقوله تعالى التشبيه يدل على ان المصنف جمعه قبيحا للمجاور كالمشبه به .

(٣) قوله فلا يكون النهى اه وايضا لا يكون قبح الممكن شرعا لازمة وصفا كان او غير وصف اذ لا يتصور مع لزوم القبح المشروعية (٤) قوله وايضا اذا اجتمع دليل آخر على وجوب الامكان بحسب المعنى الشرعي عطف على قوله فامكانه اه والمعنى اذا اجتمع مع عدم القرينة المرجحة من جانب المعنى القوي فلا ينتقض بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فقوله صلوا دليل على ان المراد بالصلوة معناه القوي وهو الدعاء لا الشرعي وهو الاركان المخصوصة .

(٤) قوله فاذا تكلم اه لا يدخل له في المقصود بل هو ما لا حاجة اليه .

(٥) قوله ونظيره الطلاق اه فهو نظير مع الربوا حتى اذا قال في حالة الحيض انت طالق فهناك امران القول بخصوص وهو الامر القوي والمعنى الذي مرتب عليه زوال ملك المنعة وهو الامر الشرعي فلا بد ان يحمل اللفظ على المعنى الشرعي اذا نهى عن الطلاق في الحيض فيجب الامكان بحسبه وايضا كما ان المعنى الشرعي في البيع مقدور باعتبار اللفظ الموضوع له شرعا ويكون منهيا بالنهي عنه كذلك المعنى الشرعي في الطلاق مقدور باعتبار لفظه الموضوع له شرعا فيكون النهى بالنهي عن اللفظ على ان النهى عن المعنى الشرعي مقصود اصلي والنهي عن اللفظ مقصود بتبعية ذلك .

كاف في النهى ولانسام احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لاعن نفس الامساك والدعاء والمصنف رحمه الله فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي \* وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بامر من بفعل العبد وباطلاق الشرع قبل النهى امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهى بقاء عليه مثلا ان العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فبإذن الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهى ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقة والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسن صوما كالمساك مع النية في الليل وجوابه ان لامحقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب \* وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهى لو لم يدل على الصحة لكان المنهى عنه غير الشرعي اي غير المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهى عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكرهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء \* وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بتلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصل .

(١) قوله ولان النهى عطف على قوله حقيقة النهى اى قلنا ولان النهى تقريره ان الاصل فى الامر الشرعى الصحة فاذا نهى عنه فليس هناك ما يصلح ان يمنع الصحة الا النهى ولكنه لا يمنعها لانه لا يقتضى ان يكون النهى غير مفيد بحكمه كالبيع وقت النداء . (٢) قوله والقبح مقتضى النهى اى جواب عما قال الشافعى رحمه الله تعالى ان النهى يقتضى القبح وهو يناقى الشريعة يعنى القبح وان كان في حد ذاته منافيا للشريعة لكنه هنا لا يثبت به البطلان وعدم مشروعيته لان الثابت اقتضاها اما هو بقدر الضرورة فلذلك لا يجرى العموم فى مقتضى ولا ضرورة فى بطلان مشروعيته وقوله على وجه يبطل النهى منتهى ان بطلان المشروعى التى هى الامكان شرعا يستلزم بطلان النهى لان النهى عن المستحيل

عيب فلو كان القبح ثابت على وجه يبطل المشروعى كان ثابتا على وجه يبطل النهى فاذا لم يكن ثبوته على وجه يبطل المشروعى فهذا من ذكر الملزوم وارادنا الا لازم ويجوز ان يكون غلطا من الناسخ على ان الاصل على وجه يبطل النهى فبطلان النهى هو بطلان المشروعى .  
 (٣) قوله خلافا للاشعرى فيما عنده يوجد ان ينس الامر والنهى فلا يتصور القليلة .  
 (٤) قوله وهذا معنى الاقتضاء الاشارة الى اقتضاء امر قبل مقتضى او مقتضى .  
 (٥) قوله فلا يمكنه مع التفریح ان اعتبار القليلة بيد غلبة المقتضى للمقتضى فيلزم ان لا يمكن ثبوته على وجه يبطل المقتضى كما لا يمكن ثبوت العلة على وجه يبطل الممول .  
 (٦) قوله فانه لو كان له دليل على ما شيرنا به لقوله فلا يمكنه لان الاصل فى مقام نقى القبيح لعينه ونفى البطلان باصله ردا على الشافعى رحمه الله تعالى ان يقال فلا يمكن ان يثبت مقتضى وهو القبيح على وجه يبطل مشروعى النهى عنه وعلى وجه يكون القبيح لعينه النهى عنه فلما ذكر بطلان النهى الذى هو المقتضى مكان بطلان المشروعى يدل ذلك على ان فى الاول ملزوم لنفى الثانى واريد الا لازم بذكر الملزوم ثبوته لازم لثبوت الثانى فكانه قيل اذا بطل المشروعى بطل النهى .  
 قوله فانه لو كان له ثبت الضمير الى النهى او القبيح فالوجه الذى ادعينا فى النهى ان يكون مقتضى القبيح بغير منتهى عنه والذى ادعينا فى القبيح صكونه للغير .  
 (٧) قوله والبعض فى التوحيح ذهب المتكلمون والجياى وابو هاشم وواحد ومالك في احد الروايتين الى عدم صحة الصلوة فى الدار المغصوبة وذهب القاضى ابوبكر الى انها لا يصح الا انه قال سقط الظب عندها وفى التحقيق جعل الصلوة فى الارض المغصوبة قبيحا لاجل المجاور وهو شغل الارض وقال حكم القبيح للمجاور ان يكون صحيحا مشروعيا بعد النهى بلا خلاف بين الفقهاء فالرواية فى حق الاجماع على صحتها مختلفة ثم قوله اصلا معناه سواء كان النهى مطلقا من قرينة ان القبيح للغير او مقيدا بها .  
 (٨) قوله صحيحة فالصواب ان يقال فصحيحة على ما يقتضى لفظ اما .  
 (٩) قوله لان النهى عنه اما ان نهى عن شىء القبيح فى عينه او جزئه او وصفه الا لازم ليلزم كون الجزء او الوصف منهيا عنه فيلزم كون الشكل او الموصوف ايضا منهيا عنه والاي لمكان الملزوم بدون الا لازم هف لا يتصور ان يؤمر بذلك الشىء والاي لم اجتماع الضدين هف واما اذا نهى عنه لقبس فى وصف الغير الا لازم او مجاور ينفك عنه حتى لا يلزم النهى عن نفس ذلك الشىء بل انما يكون هو عن الوصف او المجاور فلا شك انه يجوز ان يؤمر به ولا يلزم اجتماع الضدين فالامر فى ذلك الشىء والنهى فى وصفه او مجاوره ولا يمتنع ان كل العبادات حسنة فى حد ذاتها لا يتصور القبح الا لازم فيجوز كونها مأمور بها فانها لا يكون من ذاتها بل عن الوصف المجاور فهذا الدليل لا يجرى فى شىء من العبادات .

ولان النهى يدل على كونه معصية لاعلى كونه غير مفيد لحكمه كالمملك مثلا فنقول بصحته لا يباحته والقبح مقتضى النهى فلا يثبت على وجه يبطل النهى قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضى كون المأمور به حسنا قبل الامر والنهى يقتضى كونه قبيحا قبله خلافا للاشعرى وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضى وهو النهى فانه لو كان قبيحا لعينه فى الشرعيات يكون باطلا اى لا يمكن وجوده شرعا والنهى عن المستحيل عيب فيثبت على الوجه الذى ادعينا وهو القبح لغيره والبعض ساء وادلك فى المعاملات لم اقلنا لافى العبادات اصلا فلا يصح الصلوة فى الارض المغصوبة اعلم ان ابى الحسن البصرى رحمه الله اخذ فى المعاملات من ههنا على التفصيل الذى يأتى اما فى العبادات فمن ههنا ان النهى يقتضى البطلان مطلقا وان كان الدليل دال على ان النهى بسبب القبح فى المجاور كالصاوة فى الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعى رحمه الله صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به لان النهى عنه لم يؤمر به

قوله ولان النهى جواب عن كلام الخصم لاستدلال على اقتضاء النهى الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهى لكنه لا يصلح للازم الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انه يحسن الامر فيقبح للنهى وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذى يسمى فى الشرع بالصلوة والبيع ونحو ذلك فلانزاع فيه وانما النزاع فى الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط الغضا وموافقة امر الشارع وترتيب الاثار عليه كالمملك ولادلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهى يقتضى ان يكون النهى عنه بهذه الصفة قوله فيثبت على الوجه الذى ادعينا يعنى ان النهى يقتضى القبح والمنهى عنه يقتضى الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يعمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافى الصحة فيكون محافظة على مقتضى وهو القبح وعلى مقتضى وهو النهى بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما ادعاهم القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان النهى عنه فاذا يلزم اسقاط النهى وجعله لغوا عينا قوله والبعض سلموا ذهب المتكلمون والجياى وابو هاشم واحمد ومالك فى احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة فى الدار المغصوبة فذهب القاضى ابوبكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لانها يعنى لا يجب القضاء والمختار انها تصح استبدال المانعون بانها يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهى عنه لا يجوز ان يكون مأمورا به لتضاد الامر والنهى والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال اذ المأني به لا يكون الامعينا وهو غير المأمور به ضرورة تغاثر المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزيئات المأمور به وافراده فلانسلم ان المنهى عنه بالغير لا يكون من جزيئات المأمور به قوله هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المأمور به والمنهى عنه لذاته واما المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض فلانسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لوانتججهما الامر والنهى وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبه خطهنا الثوب ولا تخطه فى هذا المكان فلوظاظه فيه يعنى متمثلا بالخياطة وعاصيا لكونه فى ذلك المكان

قلنا  
 او الوصف منهيا عنه فيلزم كون الشكل او الموصوف ايضا منهيا عنه والاي لمكان الملزوم بدون الا لازم هف لا يتصور ان يؤمر بذلك الشىء والاي لم اجتماع الضدين هف واما اذا نهى عنه لقبس فى وصف الغير الا لازم او مجاور ينفك عنه حتى لا يلزم النهى عن نفس ذلك الشىء بل انما يكون هو عن الوصف او المجاور فلا شك انه يجوز ان يؤمر به ولا يلزم اجتماع الضدين فالامر فى ذلك الشىء والنهى فى وصفه او مجاوره ولا يمتنع ان كل العبادات حسنة فى حد ذاتها لا يتصور القبح الا لازم فيجوز كونها مأمور بها فانها لا يكون من ذاتها بل عن الوصف المجاور فهذا الدليل لا يجرى فى شىء من العبادات .

قلنا كل معين يأتي به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأثور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانها بمعين  
لاشتماله على المأمور به ذاتا والمنهى عنه عرضا والمشرعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كالأحرام  
الفساد والطلاق الحرام والنكاح المحرام ونحوها وانما قيدنا به لئلا يذاتوا عرضا لانه بالتقسيم العقلي  
ام ان يكون مأمورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مأمورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض  
عنه او مأمورا به بالذات ومنهيا بالعرض. بالعكس اما الأول فمحال لانه اما بحسب عيده فيوجب ال  
يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع التضاد واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون  
قبيحا لعينه قطعاً للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لم ينفى في نفسه  
يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد واما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع  
اجزائه حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه \* واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر  
المطلق يقتضى الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لان هذا حسن  
لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به امرا  
مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقى القسم  
الثالث وهو المنعنى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترتم نوعا من الحكم  
لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأى فنقول في جوابه المشروعات  
تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مأمورا به لذاته  
منهيا عنه لعرض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه او مجاوره والكل واحد  
فعلى هذا الاصل وهو ان النهى عن المشروعات يقتضى القبيح لعينه عنده الابدليل ان  
النهى للقبيح لغيره وعندنا يقتضى القبيح لغيره والصحة والمشروعية باصله الابدليل ان النهى  
للقبيح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهى للقبيح لعينه او غيره يبطل عنده ويصح باصله  
عندنا وان دل الدليل على ان النهى للقبيح لغيره فذلك الغير.

قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي منهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام  
اليه ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكاف فان قيل لم  
لا يجوز ان يكون قبيح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن  
الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينقل الكلام الى قبيحه  
قوله فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا  
لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزئين احدهما حسن لعينه والاخر قبيح  
لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذا الحسن شرعا  
وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود  
المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المصوب  
فلو كانت الطهارة مأمورا بها لمطلقا اي من غير قربة على انها مطلوبة للغير لما يتأدى  
بها المأمور به قوله واما الرابع هو ما يكون منهيا عنه لذاته ومأمورا به بالعرض فلا يتأدى  
به المأمور به مطلقا لانه يقتضى الحسن لذاته.

(١) قوله قلنا كل معين اه حاصل الجواب ان  
قوله اميات بالمأمور به لو اراد انه لم يأت بتوع من  
العبادة مأمور به فليس الامر كذلك ولو اراد  
انه لم يأت بالشخص المأمور به لان ما أتى به ليس  
شخصا مأمور به فلا نعم لكن لا يلزم منه عدم  
صحة الصلوة وعدم سقوط الواجب بها اذ النوع  
المأمور به يتأدى في ضمن الشخص وان كان  
متضمنا لامر معين عنه.  
(٢) قوله هذا الوصف اجماعا اشارة الى الاشتمال  
على المأمور به ذاتا والمنهى عنه عرضا كالأحرام  
الفساد وهو ما يكون مع الجنابة كما اذا طيب المحرم  
عضوا او ادهن او لبس مخيط ونحو ذلك والطلاق  
الحرام وهو الطلاق في الحيض في شرح البرجندى  
انه اذا طلق في الحيض يرجع فان اراد طلقها بعد  
باطهرت وهذا الرجوع مستحب عند بعض المشايخ  
وفي الهداية الاصح انه واجب لانه رفع  
لمصيبة دل ذلك على الحرمة.  
(٣) قوله ونحوها كالصلوة بيته فيها ترك الخشوع  
وكالدوم مع ذوق طعام.  
(٤) قوله اما الاول اه ههنا ربع صور ان يكون  
كل من الامر والنهى باعتبار العين وان يكون  
كل منهما باعتبار الجزء\* على ان احدهما باعتبار الجزء\*  
والآخر باعتبار الجزء\* آخر وان يكون الامر باعتبار  
العين والنهى باعتبار الجزء\* او بالعكس فالاول باطل  
وكذا الثالث والرابع لان الامر باعتبار العين  
ما هو باعتبار الجميع وكذا النهى باعتبار العين  
والنهى باعتبار الجزء\* في الاول وبالامر باعتبار الجزء\*  
في الثاني يلزم اجتماع القندين واما الثاني فلا دليل  
على بطلانه فقوله فهذا الجزء\* ابطال للوجه الثالث  
فقط ولم يذكر ما يدل على بطلان الثالث  
والرابع لا يقال ان قوله اما الحسن لمعنى في نفسه  
ابطال الثاني لانا نقول هذا مبنى على ان المأمور  
به باعتبار الذات وللحسن لمعنى في نفسه فيلزم  
من اتفاقه في صورة حسن بعض اجزائه وقبح  
البعض انتفاءه ولكنه اعم منه.  
(٥) قوله واما الثاني اه يعنى ان ما أتى به الذى  
يتأدى به المأمور به لا يجوز ان يفرض  
مأمور به عرضا ومنهيا عنه عرضا لان الكلام  
في المأمور به مطلقا وهو الحسن لمعنى في نفسه  
فلا يتأدى بالمأمور به عرضا قيل ان الكلام  
في مطلق العبادة وان كان الامر بها الحسنيا  
باعتبار الغير وبالقرينة الدالة على ذلك فيجوز  
ان يفرض انها يتأدى بالمأمور به عرضا.  
(٦) قوله بل واقع اه فلا كل باعتبار انه دافع  
الهلاك مأمور به وباعتبار انه اسراف زائد على  
قدر الشبع منهى عنه وكل من الدفع والزيادة  
وصف في الاكمل.  
(٧) قوله واما الرابع اه لا وجود للوصف بدون  
الموصوف فالامر بالوصف يستلزم بالامر بالموصوف  
فلا يتصور كون الموصوف منهيا عنه مع الامر بالوصف.



(١) قوله ان كان وصفه له يبطل عنده لان الوصف متصل لذات فكان القبح الذي الوصف لذات فيوجب البطلان كالتبع الذي لذات وايضا الكلام في الوصف اللازم على ما سيأتي فالقبح لازم لذات غير منفك عنه فيؤثر في البطلان . (٢) قوله بلا ترجيح اه بان الشافعي رحمه الله تعالى رجح الوصف على الاصل واما على مذهبا فلا ترجيح بل اعتبار كل منهما .

ان كان وصفه له يبطل عنده وينسب عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرايط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارضى على الاصل وعند الباطل والفساد سواء هذا هو الخلاف الآخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهى عنه البطلان عنده يجب ان يجرى على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتضرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجرى النهى على اصله فار بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب وجوده وصحته شرعا فيجرى على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لجملة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن الضرورة قائما هنا يجرى المنهى على اصله وهو ان يكون المنهى عنه موجودا شرعا اي صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالحمز .

(٣) قوله وعنده الباطل والفساد سواء احتمل الوجهين احدهما ان المراد لفظ الباطل والفساد يعني انهما عنده لفظان مترادفان في معنى ما يقابل الصحيح والآخر ان المراد بالباطل ما يدل الدليل على قبح لعينه والفساد ما يدل الدليل على قبح بوصف من الشرايعات فكل منهما باطل غير صحيح الاصل . (٤) قوله لما كان الاصل قبل ليس الاصل عنده ذلك مطلقا بل عند الاطلاق عن قرينة ان القبح لغير المنهى عنه فلا يجب البطلان عند التقيد بهذه القرينة ولو قيل ان المراد ان الاصل عنده في صورة القرينة الدالة على ان القبح الوصف البطلان قلنا فيه مصادرة على المطلوب وعدم صحة الاستثناء بقوله الا عند الضرورة فهي ما يشتم من كلامه ان يدل الدليل على ان القبح للمجاور فيلزم استثناء صورة الدلالة على ان القبح للمجاور عن صورة الدلالة على انه للوصف ويتبينما يتبين . (٥) قوله فان بطلان اه لا نسلم ذلك لما مر ان صحة الاصل مثبتة على صحة وجود الاركان والشرايط فقد وجدت مع بطلان الوصف فذلك لا يوجب بطلان الاصل . (٦) قوله فانه ليس بلازم فقد مثل القبح للوصف بالبيع بالشرط والربوا وصوم الايام المنية ومثل القبح للمجاور بالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المنصوبة والوطى في حالة الحيض ولو اريد بلزوم الشيء المنهى عنه لزومه انواعه حتى يلزم ان لا يوجد بشيء من افراد ذلك النوع بدون ذلك الشيء فالوصف ليس لازما للبيع كالبيع الصحيح الخالي عن المفسدات ولو اريد لزومه لشخصه فالمجاور ايضا لازم لشخص ما هو مجاور له فوقت النداء لازم للبيع في وقت النداء والارض المنصوبة لازمة للصلوة في الارض المنصوبة والوطى في الحيض لا ينفك عنه هذه الحالة . (٧) قوله واذا لم يكن الضرورة كبرى القياس من الشكل الاول والصغرى قوله اذا دل الدليل اه والنتيجة اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف يكون المنهى عنه موجودا شرعا . (٨) قوله كالبيع بالشرط في التحقيق قد وجد فيه ركن البيع من اهله في جملة فلا يحكون قبيحا بصله لكن التحل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له وهو شرط الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو آدمي فيفهم ان المراد بالوصف ما يتصل بالشيء كالوصف من الموصوف فيدخل فيه الشرط المذكور في صلب العقد وشرط الفاضل الخالي عن العوض لاحد المتعاقدين في العقد وهو الربوا والحلل الذي يمكن في الثمن باعتبار عدم التقوم كما في البيع بالحمز والحلل الصادر من قبل الوقت في صوم الايام المنية وهي يوم الفطر ويوم النحر وثلاث بعد يوم النحر .

قر له وعنده اي عند الشافعي رحمه الله الباطل والفساد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في الاعمال والانواع في التمهيد فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهى عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا بقرب عليه آثاره ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيم الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا يخفى ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما لما سيحكي قوله كالبيع بالشرط يعني شرط لا يقتضيه العقد ولا احد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع للشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للمالك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط امر زائد على البيع لازم لسكونه مشروطا بنفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام قوله والربوا والبيع بالربوا وهو الغرض الخالي عن العوض وان فسر الربوا بمعارضة مال بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد لا لمعارضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط قوله والبيع بالحمز فانه فاسد لان الحمز جعلت ثمنا او عوضا غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالامان ولهذا يشترط وجود البيع دون الثمن عند العقد فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناعات فيفسد البيع لكون احد الباعين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والحمز يجب اجتنابها بالنفس لعدم تقومها لسكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطابع ويغفر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمر ويجرى فيه الشح والفتنة .

وصوم  
الذي يمكن في الثمن باعتبار عدم التقوم كما في البيع بالحمز والحلل الصادر من قبل الوقت في صوم الايام المنية وهي يوم الفطر ويوم النحر وثلاث بعد يوم النحر .

وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذى نسميه فاسدا لكن صح  
 النذر به اى مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية  
 غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى واما فى ذكره والتلفظ  
 به فلا معصية فصح النذر به لان النذر ذكره لا فعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع  
 فعل وهو معصية .

(١) قوله لانه طاعة اشارة الى ان لزوم بالنذر  
 مشروط بان يكون المنذور طاعة حتى لا يصح  
 النذر بالمعاصى ولا بالمباحات كما اذا نذر ببيع  
 او باكل .  
 (٢) قوله وهو الاعراض اى المعصية المتصلة  
 لفصل صوم تلك الايام هى الاعراض فتذكر  
 الضمير باعتبار العصيان والفسق .  
 (٣) قوله فلا يلزم تفريع على قوله بل فعلا .

قوله وصوم الايام المنهية اعنى العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم  
 نفسه مشروع لكونه اسكا على قصد القرية وقهر النفس لمخالفة هواها وتحريرها  
 على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهنه الاوقات باعتبار انها  
 ايام اكل وشرب على ماورد به الحديث والوقت معيار للصوم يقدر به ويعرف به فكان  
 بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم فى هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف  
 لازم للصوم خارج عنه اى غير داخل فى مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لانسلم ان ترك الاجابة  
 مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكن فانه عين التحرك وبالعكس وفى الطريقة المعينة ان  
 النهى ورد عن الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الابدليل وجوابه ما سبق  
 من ان النهى عن الفعل الشرعى يقتضى عند الاطلاق قبضه لغيره اذ لو قيل لذاته لما كان  
 مشروعاً وايضا فوائد الصوم ادل دليل على انه لا يكون منهياعنه لذاته \* ثم قال والتحقيق  
 ان الصوم فى هذه الايام ترك للمفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات  
 يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهياعنه لما فيه من ترك  
 الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول دون الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار  
 الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى  
 الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل  
 فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعاً وباصله غير مشروع بوصفه فكان فاسداً لا باطلاً قوله  
 لكن صح النذر به اى بالصوم فى الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هى  
 الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لافى ذكر اسمه واجابه على نفسه والحاصل  
 ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعتاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا  
 صرح بذكر المنهى عنه بان يقول لله على ان اصوم يوم النحر لم يصح نذره فى رواية الحسن  
 عن ابي حنيفة رحمه الله كما لو قالت لله على ان اصوم ايام حيضى بخلاف ما لو قالت غدا  
 وكان الغد يوم نحر او حيض واما ضرب ابويه وشتيمه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر  
 به اصلاً \* وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب على نفسه بالقول وفى القول امكن التمييز بين المشروع  
 والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل وفى الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا  
 بيع السمن الدائب الذى ماتت فيه الفأرة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة  
 ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما .

واما الصلوة في الاوقات المنهية ففمنهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتأدى به الكامل لامعيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث انه سبب يجب الملازمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتأدى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لامعيار يكون تعلقه بالصلوة تعلقا المجاورة لاتعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء وان كان مجازرا يقتضى كراهة عندنا وعند هذا الكلام يتعلق بقوله فتلك الغير ان كان وصفها وانما قال عندنا وعندنا لم امر ان على من ذهب ابي الحسن البصرى رحمه الله النهى في العبادات بوجوب البطلان مطاقا مع ان الدليل يكون الاعلى ان النهى لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض المغسوبة والبيع وقت النداء اوردت هنا مثالين احدهما للعبادات والاخر للمعاملات وان دل على ان النهى لعينه اى لذاته او لجزئه .

(١) قوله بخلاف الصوم يعني ان الصلوة وان كانت مثل الصوم في ان القبح للوقت فيما كانت في الاوقات المنهية وان المعصية متصلة بها فعلا فينبغي ان لا يلزم الصلوة ايضا بالشروع لعكس الفرق ان تأثير الوقت في قبض الصوم اشد منه في قبض الصلوة الا ان صار الصوم فاسدا واما الصلوة فانما يصير ناقصا لا فاسدا فلا يلزم بالشروع بخلاف الصلوة ووجه الاشدية ان الوقت معيار في الصوم وظرف في الصلوة فالاصح ان في الصوم بجميع الاجزاء وفي الصلوة ببعضها وايضا الوقت باعتبار نوعه وهو النهار معتبر في حقيقة الصوم بخلاف الصلوة فالوقت غير معتبر في حقيقتها ولو سلم فليس المعتبر نوع الوقت بل جنسه والاتصال في الصوم اكثر .

(٢) قوله اعلم ان الوقت اه لو اريد ان الاوقات المنهية اسباب للنوافل فليس الامر كذلك لان سببية الوقت للصلوة انه علامة بوجوبها وهي من النوافل ليست كذلك ولو اريد ان الاوقات الخمسة اسباب للصلوة الخمس فلا مناسبة بهذا المقام ولا يلزم منه ان الوقت المنهى عنه يوجب نقصانا في النفل المشروع فيه .

(٣) قوله انما يظهر اثره في النفل اى فعلا لا ذكرا لان كلا من الصلوة والصوم يلزم بالندب في الاوقات المنهية فهذا الفرق عند غير زفر رحمه الله تعالى قال البرجندي في شرحه وعند زفر رحمه الله تعالى لا يلزم الصلوة نفلا بالشروع المنهية في الاوقات المنهية .

(٤) قوله فان رفضه لا يجب القضاء في شرح البرجندي وعن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى في النوادر ان عليه القضاء ذكر في الهداية ومكثرا ذكر الخلاف في المبسوط .

(٥) قوله وان كان مجاورا ام عطف على قوله فتلك الغير ان كان وصفها والكراهة مصدر كالكراهة والمكروه كذا في تاج المصادر والفرق بين الصحيح باصله والفساد بوصفه وبين المكروه ان كانا في العبادات ان الاول حرام كصوم يوم النحر وان كان في عقود المعاملات ان الاول لا يوجب الملك لنفسه بل يقبض المشتري برضاء البائع صريحا او دلالة والثاني يوجب الملك وايضا خيار الفسخ في الاول ثابت بخلاف الثاني .

قوله واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينة ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حدث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها معناه عطفه لكونه صوما فكان ما انعقد منه العقد مشروعاً ومعتبرا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعاً وان كان تقرير ما انعقد مشروعاً واجبا لكفه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعى فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلوة مالم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة معصية تجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى في حق المضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعنى ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فترجعت فيها جهة المضى فاذا افسد ما فقد افسد عبادة وجب عليه المضى فيها القضاء قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات وامام مثل القضاء والمنفورات المطلقة فلا يتأدى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال .

(١) قوله يبطل اتفاقا لا يستط به القضاء ان كان عبادة لا يثبت به الحكم ان كان من عقود الامارات كالاتي قبيح والمضامين في المذهب المتفوحة بجهة شتر در آن وقت که در حکم مادر بود المضامين آنچه بجه که هنوز در پشت کشتن باشد از شتر فهدا يدل على ان الاول جمع والثاني مفرد لا جمع .

يبطل اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النهى لغيره كالملاقيح والمضامين

فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه قوله

فيكون قبيحا تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبده لعينه لانها

متلازمان . الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون

وهو ما في اصلا الفعول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح

فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهى لما ذكرنا ان

النهى عن المستحيل عبث فيكون النهى مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية

والجامع ان الحرمة تنبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهى \*

ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل المتفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد

من هذه الثلاثة اما ان يصدق على ذلك المنهى عنه اولهم يصدق فالجزء اما صادق على

الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة

واما غير صادق كان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به

اللازم الخارجى وهو اما ان يصدق على الملبوم نحو الجهاد اخلء كلمة الله ووصوم الايام المنهية

اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن

لكن الثمن لا يصدق على البيع -

قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار .

(٢) قوله فان الركن معدوم ركن الشيء ما يركن اليه ويعتمد عليه سواء كان جزءا منه او خارجا عنه لكن اللفظ شائع في الجزء ولا يتصور ذلك هنا لان جزء البيع هو الايجاب والقبول واجزاها دون المبيع او الثمن .

(٣) قوله مجاز عن النسخ وهو في اللغة الازالة ومنه نسخت الشمس الظل وفي اصطلاح الاصول ان يرد دليل شرعى مترائيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه وكل من المعنيين يقتضى ثبوت بيع الملاقيح قبل النسخ هف فالنسخ ههنا مجاز عن بيان عدم المشروعية اصلا فلا حسن ما ذكره الشيخ حسام الملة والدين في مختصره من قوله وحكم النهى فيه بيان انه غير مشروع اصلا .

(٤) قوله فيكون قبيحا لعينه تبريع على قوله فان الركن معدوم وفي المختصر الحسامى جعل ذلك ملحقا لقبح لعينه الملاقيح جمع ملقوحة هذا من باب الحذف والاتصال والاصل ملقوح بها وذلك لانه ذكر في تاج المصادر البيهقى اللقح واللقاح استق شدن واسم المفعول لا يبنى من الفعل اللازم الا بعد ما وصل بحرف الجر .

(٥) قوله وهو ما في اصلا الفعول فهى تضمنته في ضمن بمعنى تضمن في التحقيق يقال ضمن كتابه كذا او مضمون كتابه كذا .

(٦) قوله فلا يراد حقيقة النهى قبل امتناع حقيقة البيع لا يوجب التجوز في النهى بل انما يوجب التجوز في البيع على ان المراد مباداة الملاقيح والمضامين بالمال من استعمال لفظ الكل في الجزء فيكون النهى باقيا على حقيقة .

(٧) قوله لاعدام الصحة والمشروعية وهذا يقتضى ثبوت المشروعية في بيع الملاقيح قبل النهى هف والا فلا يستقيم ان يقال ان النهى عن بيع الملاقيح نهى عن المستحيل فيكون عبثا كما قال المصنف رحمه الله تعالى .

(٨) قوله لان الحرمة بالنسخ اعل النسخ مخصوص بما اذا كان بعين المنهى عنه والنهى بما اذا كان بغيره والا فلما معنى اعدم بقا\* المحل في القبح لغيره ولبقا\* المحل في القبح لعينه .

(٩) قوله تصور ذلك الشيء اراد تصوره بالكنه فلا يصدق التعريف بالاسمية المنطقية خاصة وان كانت صادقة على الشيء يتوقف تصوره بالوجه على تصورها لكن لا يتوقف تصوره بالكنه .

(١٠) قوله والمبيع للبيع فيه ما فيه .

(١١) قوله كالثمن اذا كان الثمن من البيع هو امر شرعى وصفا فاذا كان قبيح البيع للثمن ينبغي ان يكون البيع فاسدا لا باطلا كما اذا باع بمطلق الثمن واستوى رواج العقود واختلف ما ليتهما فلها ولاية النسخ والامضا\* بان يرضيا على شيء قيل لو اريد بالثمن

ذلك باعتبار وجوده الخارجى فهو غير لازم للمبيع ولو اريد ذلك باعتبار ملاحظته في البيع فهو غير خارج .  
(١٢) قوله كما يوجد البيع مفهوم البيع مباداة مل بال وافراده نحو قولها بت هذا بهذا واشترت هذا بهذا فشى\* منهما لا يتصور بدون ملاحظة الثمن واما وجود الثمن فغير لازم فيهما واما اللازم كما في الافراد وجود المبيع فقوله يوجد الثمن اراد وجود ملاحظته لا وجود نفسه .

وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لامقصود اصلى فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدم<sup>٢</sup> واما المجاور فهو الشيء الذى يصحبه ويفارقه فى الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب فانه قد يوجد الاشتغال عن السعى الواجب بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى البيع فى حالة السعى واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع \* اذا ثبت هذا جننا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا للتمثلة فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد هو فرع على الميز يد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فالاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة \* واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد واما البيع بالمحرر فان المحرر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى احد الجانبين \* واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له .

قوله وليس اى الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركنى الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على القراض والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن .

(١) قوله وليس ركن البيع الظاهر انه نية الجزئية على ان الركن بمعنى الجزء فيرد ان كونه وسيلة وغير مقصود اصلى لا ينافى الجزئية كالايمان مركب من التصديق والاقرار والمقصود الاصلى هو الاول واما الاقرار وسيلة لمعرفة ولا جراه الاحكام فى الدين والاصوم مركب من النية والامسك عن المفطرات والنية وسيلة الى الامسك وهو الاصلى ويجوز ان المراد بالركن العمدة يبنى عليه الشيء فلا اعتراض .

(٢) قوله الصناعة فى المذهب الصناعة بعكس الصادكار .

(٣) قوله كالقدم فى المذهب القدم بفتح قاف تا شو .

(٤) قوله الاشتغال عن السعى معنى الاشتغال عن السعى هو الفرار عنه وعدم تعرض له فلا شك ان هذا مسبب عن البيع والسبب لا يصدق على السبب .

(٥) قوله بدون نية القطع لا مدخل لهذا القيد فى اثبات صورة العكس لانه ان يوجد المنهى بدون المجاور المنهى ههنا ليس مطلق السفر عنه بل سفر المعصية بدليل قوله بدون سفر المعصية .

(٦) قوله اما الربوا عدم بيان الربوا على بيان الشرط على عكس ما وقع فى المتن لان الربوا اصل فى الوصف لظهور الزيادة التى هى سبب الوصفية واما الشرط جعل وصفا لمساواة الربوا وترتيب المتن لان البيع مع الربوا فى اعتبار الشرطية فرع البيع بالشرط الصريح لانه اذا قيل بعت كيتا من الخنطة بكيل من البرمنها كان معناه بعت كيتا بكيل بشرط ان يكون لى كيتا آخر بلا بدل .

(٧) قوله فضل اما لا بد من اعتبار قيدى آخرين يقال فضل احد المتعاقدين خال عن العوض شرط فى عقد المعاوضة لاحد المتعاقدين لانه اذا بيع كيلا من بركيلىن من شعيرلا يكون الربوا كذا اذا شرط الفضل لغير المتعاقدين لا يكون ربوا .

(٨) قوله فكان كالوصف هذا الكلام يدل على ان الوصف اللازم الذى كان القبيح لاجله هو نفس الفضل .

(٩) قوله او نقول ركن البيع اه يدل على انه وصف التصان فى المبادلة وهو اخفا كونها تامة وكلاهما مخالف لما يفهم من كلام صاحب التحقيق حيث ان ما يوجب قبض البيع على وجه صادر وصفه فى بيع الربوا هو اشتراط الفضل فانه غير نفس الفضل وغير وصف التصان .

(١٠) قوله لان الشرط امر زائد هذا يدل على ان التشبيه باعتبار الزيادة وايضا التشبيه ثابت باعتبار انه نافع لاحد المتعاقدين حق له مستحق بعقد المعاوضة .

(١١) قوله لا يبطل البيع بخلاف ما اذا بيع الخمر بالثمن فجعلها مبيعا وهو ركن البيع يبطله وكذا يبيع الخمر بالخمير اذ لا بد ان يكون احدهما مبيعا فيبطل لكون المبيع مالا غير متقوم فان قلت ان التمثيل كان متضمنا لامرين عدم البطان باعتبار الاصل والفساد باعتبار الوصف فلم ام تعرض للثانى كما تعرض للاول قلنا لان الخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله تعالى انما هو فى الاول فاهتم به .

واما

(١) قوله وأما الصلوة ما مضى كان في أمثلة القبح

الوصف المقتضى للفساد فهذا شروع في أمثلة القبح للمجاور الموجب للكرامة فإن كل جسم ممكن يريد أن يتمكن وشغل المكان إنما هو شأن الجسم لا شأن العرض والصلوة من الاعراض فلا يتصف بالتمكن ولا يتخفى أن المناسب بهذا المعنى أن يقال فإن كل متمكن جسم قبل فكذلك اشتراط الشرط الفاسد إنما هو شأن العاقد لا شأن العقد فهوام يلزم من العقد بل إنما يلزم من العاقد فلا فرق بين الصلوة في الأرض المفضوذة وبين البيع بالشرط الفاسد لكن البيع بالخمر فإنما يلزم الفساد من جهة العقد لأن الثمن وإن لم يكن ركناً من بين البيع لكنه مما يتوقف عليه العقد فله شدة اتصال بالعقد كالجزء منه والفساد اللازم من جانب الثمن كاللازم من جانب العقد فوجد الفرق بينه وبين الصلوة في الأرض المفضوذة وأما بيع الوبوا فإذا قيل بت درهما بدرهمين فالفضل جزء مما هو ركن البيع واللازم منه لازم من العقد في الظاهر وإن كان بحسب الحقيقة لازماً من الشرط الفاسد.

(٢) قوله وكذا النكاح أي بمعنى أنه مثل بيع الملايح في أنه قبح لعينه لأنه إذا كان منفيًا والنفي بيان البطلان وعدم المشروعية يلزم بطلانه وإذا كان الشرعي باطلاً فالقبح لعينه إذ لو كان القبح للمجاور فلا بطلان عندنا ويجوز أن يكون المراد النسبة في البطلان.

(٣) قوله لا منهي أي يلزم الصحة والمشروعية باصله لأنه نهي عن الأمر الشرعي من غير أن يدل دلائل على أن القبح لعينه .

(٤) قوله وكلامنا في المنهي يعني ما قلنا أن الأمر الشرعي الذي لا دليل فيه على أنه قبح لعينه يكون صحيحاً باصله فهذا مخصوص بما إذا كان ذلك الأمر منهيًا .

(٥) قوله وأما النسب في المحيط رجل تزوج امرأة نكاحاً فاسداً وجاءت بولد إلى ستة أشهر يثبت النسب ويعتبر المدة من الوقت النكاح عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى ومن وقت الدخول عند محمد رحمه الله تعالى والقوي على قول محمد رحمه الله تعالى وإيضاحه في المحدود أو الفساد النكاح لكونه مضافاً إلى غير محله صار وجود هذا النكاح وعدمه بمنزلة يريدانه يجب الحد فاما أبو حنيفة فذهب في ذلك إلى أن هذا وطى حصل عن شبهة عقد ولا يوجب الحد قياساً على النكاح الفاسد ذلك على أن النكاح الفاسد يسقط الحد وإيضاحه يثبت بالنكاح الفاسد وجوب المهر والمدة لكن الطلاق في النكاح الفاسد ليس بطلاق حتى ينتقص عن عدد الطلاق كذا في المحيط .

(٦) قوله فلا يفصل عنه قيل فلذلك البيع وضع للملك فلا يفصل عنه فيما إذا باع بيميناً فاسداً ولم يقبض المشتري لم يثبت الملك فينبغي أن يكون باطلاً هـ .

وأما الصلوة في الأرض المفضوذة فإن شغل مكان الغير لم يلزم عن الصلوة بل إنما يلزم من الصلوة في الأرض المفضوذة فإن كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية \* ولما البيوع الفاسدة فإنها أوجبت تلك المفاسد أي المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والربوا فتكون قبيحة بوصفها وأما البيع وقت الفداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لأنه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح إلا بشهود أي يكون باطلاً لأنه منفي لامنهى وكلامنا في المنهي فيرد إشكال وهو أنه لما كان باطلاً ينبغي أن لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله وإنما النسب وسقوط الحد للشبهة ثم عطف على قوله لأنه منفي قوله ولأنه وضع للحد فلا يفصل عنه والبيع وضع للملك والحد تابع له لأنه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحد أصلاً

كلامه المجوسية والعبد أي وإن سلم أن النكاح منهي عنه فإن نهيه يوجب البطلان لأنه لا خلاف في أن النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحد فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحد يكون باطلاً بخلاف البيع لأن وضعه للملك لا للحد بل دليل مشروعيته في موضع الحرمة كإقامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحد كالعبد فإذا انفصل عنه الحد لا يبطل البيع \*

قوله وأما البيوع الفاسدة لا يغني عنه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام قوله وكذا أي مثل بيع الضامين والملايح النكاح بغير شهود في البطلان لا في أن النهي فيه لذاته إذ لا نهى ههنا لأن قوله عليه السلام لا نكاح إلا بالشهود نفى لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وإنما يثبت بعض أحكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب وجوب المدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محل لا لصحة النكاح \* ولما كان ههنا مظنة أن يقال إن هذا النهي في معنى النهي كقوله تعالى فلا ترفث ولا فسوق وإيضاحه ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تفتكحوا ما نكح أبائكم أشار إلى جواب أعم وأتم وهو أن النكاح إنما يشرع للحد ضرورة بقاء القفاسل وبالنهي يثبت الحرمة وينتفي الحل إجماعاً فينتفي مشروعيته ضرورة أن الأسباب الشرعية إنما تراد لأحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فإنه يشرع للملك فانتفاع حل الاستمتاع لا ينافيه وأما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والمحيض فإنما لم يبطل لظهور أثره في المال أعني بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع للملك وحل الانتفاع والصوم للمطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة أن المنهي عنه حرام ومعصية لأننا نقول البيوع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم أن يكون معصية إلا إذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر .

قوله أي وإن سلم أنه قيل بعد تسليم ذلك لا يصح القول بالبطلان والا فلا يستقيم الأصل المذكور فيما سبق من قوله وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله إلا بدليل أن النهي للقبح لعينه .

(٧) قوله أي وإن سلم أنه قيل بعد تسليم ذلك لا يصح القول بالبطلان والا فلا يستقيم الأصل المذكور فيما سبق من قوله وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله إلا بدليل أن النهي للقبح لعينه .

(١) قوله فان قيل نقض لما تقدم من قوله والنهي اما عن الحسيات فيقتضى القبح لعينه باطل اتفاقا على ان قوله لا يفيد حكما شرعيا بمنزلة ان يقال باطل من ذكر احد المتلازمين منزلة الآخر تقريره لوضح مجموع القاعدتين يلزم ان لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان النهي عن الزنا نهى عن الحسن فيوجب قبح الزنا بعينه فيكون باطلا باصـله فلا يثبت به شيء لكن اللازم باطل فكندا الملزوم وهو مجموع الامرين فيلزم بطلان احدهما فحينئذ لا يستقيم الاشكال بانا لانهم اى لانهم مجموع الامرين المستلزم لقولنا اذا ورد النهى عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا على ان المراد بمنع اللازم منع الملزوم يثبت بطلان احد الامرين وذلك لان الاشكال المذكور غير قادح في النقض وانه مثبت لمطلوب التناقض هو بطلان احدهما .

(٢) قوله حرمة المصاهرة في تاج المصادر المصاهرة بنكاح با كسى وصلت كردن .  
(٣) قوله واستيلاء الكفار لا يقال انهم لم ينهوا عن الاستيلاء لان الكفار لا يخاطبون بالشرائع فلا يتحقق ههنا نهى عن الاستيلاء يقتضى قبحه لعينه لانا نقول انه من باب العقوبات او المعاملات دون العبادات فيجوز مخاطبتهم في ذلك .

(٤) قوله بسفر المعصية قد ذكر المصنف فيما سبق انه قبح للمجاور وهو قطع الطريق مثلاليس من الحسى الذى كان النهى عنه مقتضيا للقبح لعينه وهو ما لا يكون فيه دليل ان القبح لغيره فهذا التمثيل غير مستقيم .  
(٥) قوله فان المعصية متعلق بالثلاثة الآخرة ولا حاجة اليه لان الحكم متفرع على مجموع الامرين المذكورين فتحققهما ههنا يعكفى في الدلالة عليه .

(٦) قوله فان الطلاق قيل ان المصنف رحمه الله تعالى جعل الطلاق في حالة الحيض مثل البيع في حالة الربوا في انه امر شرعى حيث قال فيما تقدم ونظيره الطلاق في حالة الحيض وهكذا الكلام يدل على انه جعل امرا حسيا فيلزم التدافع وتحقيق الكلام ان قوله انت طالق موجود حسا بلا شك فله وجود شرعى ايضا مع ذلك الوجود مرتب عليه زوال ملك المتعة وتوابع ذلك ومثل ذلك الظاهر فيكون كل منهما امرا شرعيا .

(٧) قوله يعتد حرمة سببه والاصل على حرمة سببه فيحذف واوصل في تاج المصادر الاعتماد تكيه كردن بر چیزی ويعدى بعلى .

(٨) قوله فحاصل الجواب اه والجواب لوجه آخر عنهما ان الكلام في النهى عن الحسى وما امر ان شرعيان .

(٩) قوله هو زاجر اى مانع عن ارتكاب السبب فيكون مكروها مردودا غير مطلوب واذا كان الحكم مرغوبا مطلوبا يكون داعيا الى السبب لا زاجرا ويمكن اجراء هذا الجواب في الزنا بانه انما يثبت حرمة المصاهرة وهي حكم زاجر لا مطلوب والكلام في الحكم المطلوب .

فان قيل النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا

يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان

المعصية لا توجب النعمة ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لانسلم انه اذا ورد النهى عن الحسيات

لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعى

وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره

ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه

فحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهى عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح

المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان المنهى عنه لا يفيد حكما شرعيا

هو المطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر

قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولك وهو الاصل في ايجاب الحرمة

قوله فان قيل ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهى عن الفعل الحسى

يقتضى قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلامنا

الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسى نهى عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة

وبالغصب والاستيلاء الملك وسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام

وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان المطلوب الناقض بطلان القاعدة فينبغى ان يجعل

السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهى عنه في الصور المذكورة فعل حسى لا دلالة فيه على

ان النهى عنه لغيره وكل ما هنا شأنه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه يفيد الحكم

شرعى فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع

المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استناد

المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبار لهما

في الشرع شرائط وخصوصيات لاحسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد في هذا المقام كون

كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار

كلام على السنف وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بقاء على ثبوت المقدمتين

بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في البيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة

من احكام الظهار والاثار المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة قوله فان المعصية لا توجب النعمة تأكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغى ان لا توجب الاحكام المذكورة لسكونها نعمة اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها ثبوت المعصية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع .

ثم

قوله هو زاجر اى مانع عن ارتكاب السبب فيكون مكروها مردودا غير مطلوب واذا كان الحكم مرغوبا مطلوبا يكون داعيا الى السبب لا زاجرا ويمكن اجراء هذا الجواب في الزنا بانه انما يثبت حرمة المصاهرة وهي حكم زاجر لا مطلوب والكلام في الحكم المطلوب .

ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطى<sup>١</sup> تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى هذه الحرمة الى اطرافه اى فروعه واصوله كاهات النساء وتتعدى ايضا الى الاسباب اى الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهم كما اقمنا السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطى<sup>٢</sup> ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لاداننا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخفية يعتبر في عمله صفة الاصل والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة اى لما جعل الوطى<sup>٣</sup> موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمة لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطى<sup>٤</sup> وهى الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة .

قوله ثم يتعدى منه اى من الولد الحرمة الى اطرافه اى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسب كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام فلذا صرح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشاف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيرها بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى الا الى الاب وكذا حرمة ابناء الواطى وابنائها لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرر ام الزوجة او بنتها على اب الزوج اوجده \* فان قيل هب ان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعدىها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء البعضية من الراطى واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطى والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل منهما قد صار جزءا من الآخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة لانه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التماسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكى ضعيف فلا يعتبر في حق الاباء قوله والاسباب معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطى<sup>٥</sup> مثلا كونه حلالا احراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطي<sup>٦</sup> حرام لا يقال هو مخاوق من مائتين امترجا امترجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلثة ولاقرينة على تخصيصه به ولود معين لاننا نقول لامعنى لاتصاف امترج المائتين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا اصالح من ولد الرشدة في امر الدين والدينيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومته ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضاؤه وامامته وغير ذلك . قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون .

(١) قوله ثم يتعدى منه اى ايجاب الولد الحرمة له معنيان احدهما ان الولد يوجب الحرمة غيره كاولاد الولد ووجبات الولد لاهم والثاني انه يوجب فيه الحرمة وكونه مثبت فيه الحرمة ومتصفا بها فليس المراد خصوص الاول والا فلا يصح قوله الى الاطراف لان الموجبة بالكسر ليس يتعدى الى الاطراف ولا خصوص الثاني والا فلا يصح قوله الى الاسباب فان المتعدى الى الوطى مثلا الموجبة بالكسر لا يكون موجبا فيه بالفتح بل المراد ما يعمها كما يطلق عليه لفظ ايجاب الحرمة فيكون التعدي الى الاطراف باعتبار قسم منه والى الاسباب باعتبار قسم آخر .

(٢) قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز في البلوغ لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون هذا انما يكون دليلا اذا كان المراد بالنكاح المعنى الشرعي فيكون المراد باليد الولد وولد الولد واما اذا كان النكاح بمعنى الوطى واليد بمعنى الخارجة المخصوصة فنكاح الخارجة عبارة عن ماستها بالذكر فلا دلالة على حرمة نكاح الولد ثم المماساة المذكورة اذا كان بقصد الشهوة والتلذذ فهو حرام واذا كان بقصد تسكين النفس ودفع شرها فلا بأس به كذا في الكافي ومجموعة خاني .

(٣) قوله الى اطرافه اى جانب المبدأ وهو اصوله وجانب المنتهى وهو فروعه وجانب المقابل المعادى وهو اخواته من الام وبنات الاخوة والاخوات فالاصول هي الجدات والفروع هي البنات وتفسير الاصول ههنا بالاجداد والجدات والفروع بالابناء والبنات مما لا وجه له لان الحرمة المتعدية هي الحرمة على الزاني فيكون مضافة الى النساء دون الرجال لان حرمة النكاح انما يضاف الى محل النكاح وهو النساء دون الرجال وايضا حرمة الرجال على الرجال ثابتة ابدا فليست حاصلة بالتعدية .

(٤) قوله حرمة امهات النساء وام يذكرهنا حرمة الفروع اذ لا يتصور اقامة الوطى مقام الولد الا عند عدم الولد ولا يتصور الفروع عند عدم الولد فلا يتصور حرمة الفروع عند عدم الولد فلا يمكن الاقامة مقامه في ايجاب حرمة الفروع .

(٥) قوله لا يوصف بالحرمة لانها من صفات الافعال الاختيارية فلا يوصف بها الاعيان نعم ان نكاح الولد يوصف بالحرمة لكن الاصل الذي كان الوطى او الدواعى خلفا عنه في ايجاب الحرمة ليس هو النكاح بل هو عين الولد فلا غير بذلك . ثم اذا لم يوصل بالحرمة لم يوصف بالقبح لعينه يلزم من اعتبار القبح لعينه عدم ثبوت الحكم الشرعي وهو حرمة المصاهرة .

(٦) قوله صفات التراب من الكثافة والغلظ وتقرير والانجماد على خلاف صفات الماء من اللطافة والرقة والسيلان .

(٧) قوله وهي الحرمة والاحسن ان يقال وهي القبح لعينه لان السوق لبيان عدم اعتبار ما يوجب عدم افادة الوطى<sup>٧</sup> والزنا الحكم الشرعي وهو حرمة المصاهرة وذلك الموجب القبح لعينه دون مطلق الحرمة .



والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لئلا يجتمع البديل  
 والمبديل فى ملك شخص واحد هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان  
 الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك فى المغموصوب بناء على ان الضمان صار  
 ملكا للمغموصوب منه فلو لم يخرج المغموصوب عن ملكه ولم يدخل فى ملك الغاصب لاجتماع  
 البديل والمبديل فى ملك شخص واحد وهذا لا يجوز \* ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال  
 لانسلم ان اجتماع البديل والمبديل فى ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدير يصير  
 ملكا للمغموصوب منه مع ان المدير لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدير يخرج  
 عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل فى ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اى  
 المدير يخرج عن ملك المغموصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان فى ملكه  
 لكن لا يدخل فى ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدير وهو استحقاق الحرية ثم اجاب  
 بجواب آخر وهو قوله .

قوله والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك فى المغموصوب بناء على صيرورة  
 الضمان ملكا للمغموصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له  
 قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرير الضمان على الغاصب بل السبب  
 هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعى  
 هو وجوب الضمان المتوقع على خروج المغموصوب عن ملك المغموصوب منه ليكون القضاء  
 بالقيمة جبرا لمفادات اذ لا جبر بدون القوات وما ثبت شرطا لحكم شرعى يكون حسنا بحسبه  
 وان قبض فى نفسه ويعتبر مقوما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزال ملك الاصل  
 مقتضى وملك البديل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق فى الزوائد  
 المنفصلة التى لاتبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون  
 بالقيمة فليس يتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه يتبع محض  
 يثبت بثبوت الاصل \* فان قيل هذا بدل خلافة كما فى التميم لا يدل مقابلة كما فى البيع  
 فوجب ان لا يعتبر عنده القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الا بقى قلنا نعم الا اننا نحتاج  
 الى ازالة ملك الاصل عند القضاء لثبوت ملك البديل احترازا عن اجتماع البديل والمبديل منه  
 فى ملك شخص واحد وعند حصول المقصود بالبديل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى به  
 ثم وجد الماء قوله لكن لا يدخل فى ملك الغاصب يعنى ان ملك المدير يحتل الزوال لم  
 يحتل الانتقال فهنا قد زال من غير دخول فى ملك الغاصب كالوقوف يخرج عن ملك الواقف  
 ولا يدخل فى ملك الموقوف عليه \* فان قيل فينبغى ان يكتفى بذلك فى جميع الصور اذ  
 به يندفع الضرورة اعنى امتناع اجتماع البديل والمبديل منه فى ملك شخص واحد ولا حاجة  
 الى دخوله فى ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل فى الاموال المملوكية ولان الغرم  
 بازاء الغرم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما فى المدير كيلا يبطل حقه .

(١) قوله والملك بالغصب اذا غصبه اذا غصب وغير  
 فيزال اسمه واعظم منافعه ضمنه وملكه فهنا  
 اختلاف المشايخ على ما قال البرجندى فى شرحه  
 وذهب البعض الى ان سبب الملك للغاصب هو تقرير  
 الضمان عليه لئلا يجتمع البديلان فى ملك المغموصوب  
 منه فحينئذ لا اشكال لكنه مردود بان الملك  
 يثبت من وقت الغصب فلو كان السبب تقرير الضمان  
 يلزم ثبوت الحكم قبل السبب هف وقال البعض  
 ان السبب هو الغصب لكن بشرط تقرير الضمان  
 فحينئذ يرد الاشكال بان الغصب امر حسى قاله  
 عنه يقتضى قبضه لعينه فيكون باطلا غير مفيد  
 بحكم شرعى فلا يثبت به الملك فاجاب بان الباطل  
 انما يفيد الحكم مقصودا وثبوت الملك ههنا  
 بطريق انه شرط للقضاء بالضمان وتابع له لا  
 بطريق انه مقصود اصيل .

(٢) قوله لئلا يجتمع البديل قبل هذه الضرورة  
 لا يستدعى ثبوت ملك الغاصب اذ يكتفى بمجرد  
 الخروج عن ملك المغموصوب منه كما فى البيع  
 بشرط خيار المشتري يخرج عن ملك البائع ولا  
 يدخل فى ملك المشتري ومن ذلك ما اذا اشترى  
 متوالى الكعبة عبدة الخدمة الكعبة يخرج عن  
 ملك البائع ولا يدخل فى ملك المشتري ولو  
 سلم الاستدعاء فلا يلزم ثبوت الملك بالغصب قبل  
 الضمان فليكن بالضمان وبعده ولا يصح ان يقال  
 يحكم بالملك لئلا يتضرر الغاصب بخروج البديل  
 عن ملكه وعدم الجبر التقصان لانا نقول وجوب  
 الضمان جزاء العدوان وذاجر عن ذلك فلا يتالى  
 فيه بالضرورة كيف ولا يتحقق الزجر بدون  
 تضرر الظالم .

(٣) قوله فاجاباه هذا داخل فى سند المنع  
 الاخص منه اذ يمكن اجتماع البديل والمبديل  
 منه فى ملك واحد من غير هذه الصورة ولا يجب  
 علينا اثبات وقوع ذلك .

(٤) قوله لئلا يبطل حقه قيل استحقاق الحرية  
 بعد موت المولى المدير ودخوله فى ملك غيره  
 لا يبطل ذلك فليكن مملوكا له الى موت المولى  
 الاول ويعتق بعد ذلك .

أو هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة إزالة ملك اليد فلا يرد

الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله وأما الاستيلاء فانما نهى لعصبة

اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهى في حق

الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى تكون آثما مواخذنا به واجاب عن سفر المعصية بقوله

وسفر المعصية قبيح له جاور على ما بيناه من قبل .

قوله او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة

العين لانه المقصود والمضمون الاصلى الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في

المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان

العقوب يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرطه اعنى تمليك العين كما في القن

ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وام الولد قوله واما الاستيلاء يعنى لانسلم انه

لادليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء

على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهى عنه لغيره وهو عصمة المجل اعنى

كون الشئ محرم التعرض محصنا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في

زعمهم لانهم يعتقدون اباعتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا

بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاؤهم

عليها كاستيلاؤهم على الصيد \* ولما كان هنا مظنة ان يقال لانسلم ان العصمة غير ثابتة

في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجعلون عنادا اشارة الى جواب آخر وهو ان العصمة

انما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلاؤهم واحرازهم اياه بدار

الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا

والاستيلاء فعل ممتدله حكم الابتداع في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى

على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد قوله وسفر المعصية ليس بمنهى عنه

لدانته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق .

(١) قوله او هو في مقابلة اه يعنى بعد تسليم ان

رقبة المدبر يبقى في ذلك المولى لا يلزم من وجوب

الزمان له اجتماع البدلين في ملكه لان الضمان

ليس بدلا من الرقبة بل من ملك اليد وهو قد زال .

(٢) قوله واما الاستيلاء اه يريد ان الاستيلاء

ليس مما يكون النهى عنه مقتضيا بقبحه لعينه

ليكون باطلا لغير مفيد لحكم شرعى اذ لا نهى

عنه لسقوط سبب عدم عصمة المال في زعمهم وسبب

زوال العصمة سبب زوال الآخر وبالاستيلاء فان

النهي لعصمة المال فيسقط بانعدامها في زعمهم او

زوالها باستيلاء هذا هو المتبادر من كلام المصنف

ويرد عليه ان عدم العصمة في عقيدتهم لا يوجب

سقوط النهى لانهم مخاطبون بالشرائع غير الايمان

بعبادات بالاوامر والنواهي على خلاف عقايدهم

وان سقوط النهى بزوال العصمة انما بعد الاستيلاء

فلو اريد ان النهى عن الاستيلاء الذي بعد ذلك

الاستيلاء ساقط فالكلام في ذلك الاستيلاء

ولو اريد ان النهى عن ذلك الاستيلاء

ساقط فسقوطه بعد وجوده يستدعي ثبوت النهى

عند وجوده فيتحقق النهى عن الاستيلاء

المقتضى للطلاق فيلزم عدم افادته بثبوت الملك

وايضا سقوط النهى عن شئ يتصور وجوده

ولا يتصور وجوده ما وجد وانقطع عن الاعراض

والافعال فلاوجه لسقوط النهى عن ذلك الاستيلاء

بعد ما انقطع وقيل معنى الكلام ان النهى هناك

مقارن لدليل انه يعتبر النهى عنه فليس مما نحن بصدده

وهو النهى عن الحسى مطلقا عن قرينة ان القبح

بغير النهى فتقول لو اريد بقوله بغير النهى عنه تقبيح

غير النهى عنه على ان قول المصنف لعصمة اموالنا

معناه لقبح عصمة اموالنا فصاده ظاهرا اذ لا قبح

للعصمة ولو سلم قبح العصمة انما يكون سببا للنهي

عن الاستيلاء اذا كان الاستيلاء مقارنا بالعصمة

وليس الامر كذلك بل هو مناف لها ولو اريد لمراعات

غير النهى عنه على ان قول المصنف لعصمة اموالنا

معناه مراعات العصمة ومحافظتها فدليل ان النهى

لذلك لا يقتضى دليل ان النهى اقبح الغير النهى

عنه فلا يلزم الخروج عما نحن بصدده ثم يمكن الجواب

عن الاستيلاء بوجه آخر فيقال انما يثبت الملك

بالاستيلاء شرطا لصحة الشراء منهم لا قصدا .

(٣) قوله في حق الدنيا هذا يقتضى ان يكون

ترك الاستيلاء من العبادات دون المعاملات

او العقوبات والا فسد مران المؤاخذة في حق الدنيا

ثابتة فيهما .

(٤) قوله على ما بينناى في تقسيم المجاور الى الصادق

على النهى عنه وغير الصادق حيث مثل المجاور الغير

الصادق بقطع الطريق بالنسبة الى سفر المعصية

فظهر ان قبح السفر لقطع الطريق مثلا .

(١) قوله فصم — ل اختلفوا في الامر والنهي هل هما حكم في الضد ام لا اي ضد المأمور به او المنهى عنه اوضح الامر والنهي اي الامر بالشئ \* هل تأثير في النهي عن ضده او لا والنهي عنه هل له تأثير في الامر بالضد او لا .

(٢) قوله والصحيح اه في التحقيق ذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الى ان الامر بالشئ \* نهى عن ضده سواء كان له ضد واحد او اضداد متعددة فيكون نهيا عن الكل وذهب البعض الى ان الاضداد اذا كانت متعددة يكون نهيا عن واحد غير معين وقال بعضهم ان كان الامر للوجوب يكون نهيا عن الاضداد وان كان للتدب لا يكون كذلك وقال القائلون بعدم انفصال امر التدب نهى عن الضد نهى حتى يكون الامتناع عن الضد مندوبا واما النهي فامر بالضد فان كان له ضد واحد كالحركة والسكون فذاك وان تعدد الاضداد فعند عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث يكون امرا بضم واحد غير معين وعند البعض من كل من الفريقين يكون امرا لكل الاضداد .

(٣) قوله ان فوت احترامها اذا لم يكن الضد مفوتا للمقصود كما اذا كان للتهديد نحو اعملوا ما شئتم فالضد ههنا محصل للمقصود فلا يكون نهيا عن الضد .

(٤) قوله محرم قيل هذا يقتضى حرمة الضد فيما اذا كان الامر للتدب فانه يدل على طلب الفعل والمقصود الايتان بالمأمور به ولا شك ان الضد يفوت هذا المقصود وليس الامر كذلك .

(٥) قوله وان فوت عدمه او وذلك بان يكون للنهي عنه ضد واحد فتركه لا يتصور الا بالايتان بالضد فعدم الضد يفوت الترك المقصود فيجب الضد واما عدم التفويت فيبان يكون الاضداد متعددة فعدم هذا الضد خصوصا ليس مفوتا للترك لجوار ان يكون بالضد الآخر وان لا يكون النهي لطلب الترك بل للباس مثلا كقوله تعالى لا تعتنروا ليوم .

(٦) قوله يقتضى كراهته هذا منقوض بما اذا كان الامر للتهديد فان الضد ليس مفوتا للمقصود ولا كراهة وقوله والنهي كونه سنة مؤكدة منقوض بما اذا كان النهي للتحقير او اليأس فان عدم الفعل غير مطلوب فعدم الضد غير محل بالمقصود والضد ليس سنة مؤكدة قال البرجندي السنة المؤكدة ما يشبه الواجب اعلمها اخص من سنة الهدى وهي ما يستوجب تاركها اسائة وكراهة على خلاف سنة الزوائد فهي مالا يستوجب تاركها ذلك فالسنة المؤكدة هي سنة الهدى التي تؤكد في المطالبة بها الى ان حار قريبا من الواجب .

(٧) قوله شرائط التناقض بين الضدين ليس المراد بالتناقض معناه الاصطلاحي وهو ان يكون احد الامرين رفع الآخر ولا يتصور ذلك بين الضدين وهما مفهومان وجوديان لا يمكن اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد فليس احدهما رفع الآخر بل المراد بالتناقض ان يكون كل من الامرين مستلزما

فصم — ل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود

بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضى كراهة

والنهي كونه سنة مؤكدة يعنى اذا امر بالشئ فضد ذلك الشئ ان فوت المقصود بالامر

ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكرها واذا نهى عن الشئ فعدم ضده

ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوته فعلمه يكون سنة مؤكدة

فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر

وحرمة احدهما توجب وجوب الآخر

قوله فصم — ل اختلفوا في ان الامر بالشئ \* هل هو نهى عن ضده وبالعكس وليس

الخلافا في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشئ \* مخالف لمفهوم النهى عن ضده ولا في اللفظين

للقطع بان صيغة الامر فعل وصيغة النهى لا تفعل وانما الخلاف في ان الشئ \* المعين اذا امر

به فهل هو نهى عن الشئ \* المضاد له فقيل انه ليس نفس النهى عن ضده ولا متضمنا له عقلا

وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهى عن الشئ نفس

الامر بضمه وقيل يتضمنه \* ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ \* نهى عن ضده فمنهم من

عمم القول في امر الوجوب والتدب فجعلوهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص

امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون التدب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد

الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى

غير ذلك من الاقوال على ما ذكر في الكتب المبسوطة \* والمختار عند المصنف رحمه الله ان

ضد المأمور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكرها وكذا عدم ضد المنهى

عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان

سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباى ضد يشتغل من القيام والقعود

والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المأمور به لئكن التحقيق ان حرمة كل منها انما

يكون من حيث انه من افراد ضد المأمور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهى عن الشئ لا يجب الاضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشئ يدل على حرمة تركه وحرمة الشئ \* تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع

لانه

لانه

لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الامن حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى

الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود نقول بكرهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر

الامر والنهي فان مشابهة النهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المأمور به توجب المنع

وكونه سنة مؤكدة فقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضى

وجوب الاظهار والامر بالترص يقتضى حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح

يقتضى الامر بالكف ولكنه غير مقصود فيجوز التداخل في العدة بخلاف الصوم

فان الكف ركنه وهو مقصود \*

قوله وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا

عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهى عن الكتمان فيقتضى وجوب الاظهار لتلايفوت

عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يقر بصن في معنى الامر اي ليتر بصن اي

يكففن ويعبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطى \* آخر فيقتضى حرمة التزوج لكونه مفوت بالترص

والنهي عن عزم عقد النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان

النهي عن الشيء يقتضى وجوب ضد المفوت له كالاول \* الا ان فيه بحفا وهو ان المعتدة

اذا تزوجت بزواج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى ويحتسب

ما ترى من الاقراء من العديتين وعند الشافعي رحمه الله يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء

الاولى لانها مأمورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى

الليل ولا يتصور كفا من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فاجاب عنه

بان المقصود ليس هو الكف بل هو الحرمات من النكاح والخروج والجماع لانها كانت ثابتة حال النكاح

والطلاق شرع لازلتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة

اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا يائتم

الا ائتم ترك الكف لا ائتم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك تداخلت

العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى

انقضاء مدة الاقراء ولهذا سبب الله تعالى العدة اجلا والاجال اذا اجتمعت على واحد واحد

انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور

اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين .

(١) قوله لا يعتبر الامن حيثاه وبعبارة اخرى الامن حيث انه وجودا وعندما لازما للمقصود فاذا كان عندما لازم له يلزم الحرمة كما في الامر واذا كان وجودا لازم له يلزم الوجوب وهذا الطريق اظهر مما قال لان سبب اعتبار المعنى امران اما بقصد اليه او كونه لازما للمقصود .

(٢) قوله فيكون هذا القدر مقتضى الامر اه اي النهي عن الضد فيما يفوت المقصود بالامر لاقى غيره او الامر بالضد فيما يفوت عدم المقصد بالنهي لا في غيره لانه مقتضى الامر والنهي وثابت اقتضاء فيثبت بقدر الضرورة لا الزائد على ذلك .

(٣) قوله قول بكرهته اه اما الكراهة على ما ذكر في المختصر الحسامي فكان الامر بالقيام ليس ينهي عن القعود قصدا حتى اذا عمد ثم قام لا يسد صلواته عندنا ولكنه يكره اما السنة فكانتهى عن لبس المخيط في حالة الاحرام بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القبا ولا القميص ولا سراويل ولا القلنسوة ولا الحفين الا ان لا يجلد نعلين فقطعهما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر كندا في التحقيق فهذا النهي يقتضى ان يكون لبس الرداء والازار سنة لانه ادق ما وقع به الكفاية من غير المخيط .

(٤) قوله فتوله تعالى قال الله تعالى والمطلقات يترصن بانفسهن ثلثة قرو \* ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فالاولى مضارع في معنى الامر والثانية تنى في معنى النهي فيقتضى الاول حرمة الزوج بزواج آخر والثاني وجوب اطهار المحقنين لان عدم الاظهار يفوت المقصود من النهي وهو الامتناع عن الكتمان .

(١) قوله والامر بالترص اه مقتضى نظم الآية وترتيب اللتين وهما الاصلان المثل لهما تقديم ذلك على بيان وجوب الاظهار وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله فيقول الشافعي رحمه الله تعالى انه امر بالكف مع تقدير المدة مثل قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل فكما ان الكف في الصوم يتفرد بالزمان حتى لا يجوز اداء الصومين في يوم واحد فكذلك الكف في العدة لا بد ان يتفرد بالزمان فلا يجوز اداء الكف في زمان واحد فلا يجوز التداخل في العديتين المستلزم لاداء الكفين وهما آخر العدة الاولى واول العدة الثانية في زمان واحد فاجاب بان بين الكفين فرقا فالكف في الصوم ركن مقصود وفي قوله تعالى ولا تعزموا الآية غير مقصود وثابت اقتضاء ولا يلزم به ههنا التفرد بالزمان .

(٥) قوله فيجوز التداخل يعني ان نكح رجل غير الزوج الاول معتدة قبل انقضاء العدة ووطئها ثم فرق القاضي بينهما قبل انقضاء العدة الثانية من وقت التفريق حتى يكون آخر العدة الاولى اول الثانية فيتداخل بعض كل منهما في الاخرى واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فيلزم الاستيناف وهو ان تمتد بمد انقضاء العدة الاولى .

والمأمور بالقيام في الصلاة اذا قعد ثم قام لا يبطل ولكنه يكره والحرم لما نهى عن لبس المخيط

كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف رحمه الله لانه لا يفوت

المقصود حتى اذا اعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل

هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضامفوتنا \* وهذه المسائل تفريعات

على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير .

قوله والمأمور بالقيام تفريع على ان ضد المأمور به اذا لم يفوته كان مكرها لحراما فان

قعود المصلي لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان

القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان

لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلاة ولا يبطلها قوله والمحرّم تفريع على

ان عدم ضد المنهى عنه اذا لم يفوته كان مكرها وبالاجبا فان المحرم منه عن لبس المخيط مدة

احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهاى اعنى ترك لبس

المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة

لا واجبا الا يقال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا آخر اولا وعدم الترك مفوت لترك

اللبس ضرورة لاننا نقول هنا مبنى على اعتباراتهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع

ونحوهما الا ترك القيام فسد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين

من ان الضد يكون وجوديا قوله والسجود تفريع على اصلين مما سبق وذلك لان

السجود على الطاهر مأمور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز

ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلاة عند ابي يوسف وعندهما رحمهم

الله تعالى تفسد بناء على انه مأمور به بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس

في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر واما قال في عمل هو فرض

اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلوته خلافا للرقة

وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة

ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا

للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير

وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هرصة للارض صفة

له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة \* ثم لا يخفى لطف

الايهام في قوله انه المسهل لكل عسير \* ثم الجملد الاول من التوضيح  
والتلويح وشرح الشرح بعون الله الملك اللطيف في آخر  
ربيع الاول من سنة احدى وثلاثين وثلث مائة  
والف من هجرة من له العز والشرف

بتصحيح مصححي المطبعة | فيض البيان بكرى  
وعبد القدوس فخرى

ويليه الجزء الثاني ان شاء الله تعالى .

(١) قوله والمأمور بالقيام اه ما مضى كان مثلا

بصورة التقويت بضد المأمور به حتى يحرم وعدم

ضد المنهى عنه حتى يجب فهذا مثال بصورة عدم

التقويت وكرهية الضد من الامر وسنة الضد

في النهي فالمقصود بالقيام ان يوجد القيام وان

كان بعد القعود واما ضده الذي هو القعود لا يجب

فوت المقصود بالامر فلا يكون حراما بل مكرها .

(٢) قوله لا يبطل والا وفق للممثل له ان يقال

لا يحرم القعود وقوله لا يفسد لكنه يكره

عنده في عمل هو فرض فيه نظر لان الواقع من

الفرض اما هو السجود ثانيا على الظاهر والاول

زائد كالتعود قبل القيام الى الثانية .

(٣) قوله والتطهير اى تطهير المكان في عمل

كان فرضا وكان متعلقا بذلك المكان فرض ثابت

في جميع الاوقات الا عند وجود عذر كما اذا كان

مریض في فراش نجس ولم يقدر على التحول

عنه ولم يكن معه احد فهو يصلى فيه فالعمل الفرض

المتماق بالمكان هو وضع الجبهة والانف ووضع

القدمين فرض بخلاف موضع اليدين والقدمين

الا عند زفر رحمه الله تعالى كذا في شرح

البرجندى .

(٤) قوله فيصير ضده مفوتا قيل ان ضد التطهير

انما هو ترك بان سجد على نجس ولا يعيد السجود

على طاهر واما اذا عاده على الطاهر فلا ضد

ولا تقويت .

(٥) قوله وهذه المسائل اه الاصول اربعة حرمة