



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



al-Tawdīḥ

توضيح مع التلويح

هذا كتاب مليح وتأليف فصيح هو المسمى بالتوضيح شرح للتنقيح قد الفهما العالم الرباني
والعامل الصمداني المبرر الأعظم والتحرير المعظم قدوة المصنفين وعمدة المؤلفين اضنى
سيدنا ومولانا عبيد الله بن مسعود الملقب بصدر الشريعة ابن تاج الشريعة مع
حاشيته المسمى بالتلويح الذي الفه مولانا سعد الملة والدين التفتازاني رحمهم الله
تعالى برحمته السبحاني قد اهتم بطبعهما وتمثيلهما اقر الفضلاء شريف مخبوم
المعتصم الرئيس بن قاضي عبد الرحيم البخاري بشركة شمس الدين بن
حسين القورصاوي في المطبعة الايمبراطورية الكائنة في بلدة قزان
من بلاد الروسية في سنة الف وثلثمائة وحدى من الهجرة المباركة
الحمدية على صاحبها افضل الصلوة والتحية

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بحظابه فروع الحنيفية السخمة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقد من مشكوة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا وواضح لاجماع الراء على اقتفاء اثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى تنلظم امواجا وزابت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله بساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله بو اضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا * ثم على من التزم بمقتضى اشاراته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البين واعتصم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان * وبعد * فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنسم في احكام احكام الشرع قبول القبول واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والتحرير المدقق علم الهدى وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط وافى ونصاب كامل من خزانه كل منتخب كاف ومجر محيط بمستصفي كل مد يد وبسيطو كنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقوم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منها جابدي يعافى كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفيع منار التدقيق مع شريف زيادات ما مستها يدي الافكار ولطيف نكات ما فتق بهارتق آذانهم اولوا الابصار ولهذا طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الافاق حظامن الاشتهار ولا اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت مجتازي بما وراء النهر الكثير من فضلاء الدهر افئدة تهوى اليه واكباد اهائمة عليه وعقول اجائية بين يديه ورجبات مستوقفة المطايا لديه معتصمين في كشف استاره بالحراشي والاطراف قانعين في بحار اسرار عن اللالي بالاصداق لاثمل انامل الانظار عقد معضلاته ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته فلطائفة بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وخرائد في خيام الاستار مقصورة

ترى حوالياهما مستشرفة الاعناق ودون الوصول اليها اهبنا ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام
لا كرههم من الاوهام ان اخوض في لجم فوافده واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واطهر
مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعباه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بياننا
ووضوحا فطفقت اقتعم موارد السهر في ظلم الدياجر واحتمل مكابد الفكر في ظمء الهواجر راكبا كل
صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول وناز فاغلاله الجدى في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى
استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب وامطت عن وجوه خرافه قناع الارتباب ثم جمعت
هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقايق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده
وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما آثر فيه المص بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط
المرام في ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداف الاذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاني الازهان
وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان مع لافي متون الرواية على
ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرف جاني عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة قوس محمد الفاضل
في جمار التحقيق الفاضل عليه انوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن
حقايقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستأهل للاطلاع على دقايقه الا البارع في اصول المذهبين مع
بضاعة في صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز سبحانه ولى الاعانة
والتأييد والملي بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل *

كتاب التوضيح

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله اولاً وثانياً ولعنان الثناء اليه ثانياً وعلى افضل رساله وآله مصلياً وفي حلبة الصلوات مجلياً ومصلياً
* وبعث * فان العبد المتوسل الى الله باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود ابن تاج الشريعة سعد جده
واجمع جده يقول لما وقعنى الله بتأليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضاً عن
شرح المواضع التي لم يحملها بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما سوت
كتاب التنقيح وسارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد
ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على
النمط الذي تقرر عندي لتغير النسخ المكتوبة قبل التغييرات الى هذا النمط ثم لما تبسرت اتمامه وفض
بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحجج مؤسسه على قواعد العقول وتعريفات مرصصة بعد ضبط
الاصول وترتيب انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان هذا العلم
الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسئول ان يعصم
عن الخطاء والخلل كلامنا وعن السهو والزلل اقلامنا واقدامنا

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

بأحد الأمرين يفوت الابتداء بالآخر وقد أمكن الجمع بأن يقدم أحدهما على الآخر فيقع الابتداء
 به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ماسواه فعلم بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد
 عليه وترك العاطف لثلا يشعر بالتبعية فيجمل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل
 يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلك واما على
 النسخة القديمة الحالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه* واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا
 فيجتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لان كمال ذاته
 وعظمة صفاته وثانيا الجميل نعمائه وجزيل الاثمة التي من جعلتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب* الثاني
 ان نعمة الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا وايجاد وابقاء ثانيا فيحمد على القسامين
 تأسيا بالسور المفتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الابدان وفي الكهف
 الى الابقاء اولا وفي السبأ الى الابدان وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا* الثالث الملاحظة لقوله تعالى
 وله الحمد في الاولى 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 ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخردعويهم ان الحمد لله
 رب العالمين* فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والالاء في داري الفناء والبقاء فما
 معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اى صارفا عطا على حامدا* قلت معناه قصد تعظيمه ونية
 التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الأقوال والأفعال وصراف 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 ينبغى ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء
 من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بأنه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال
 المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعنى حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية* قلت ليس الباء
 صلة لابتداء اى بل الطرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدىء الكتاب والابتداء امر عر في يعتبر
 ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة
 فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناوبا للحمد وعاز ماعليه ليكون مقارنا
 للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اى وحامدا ثانيا بمعنى
 عاز ماعليه 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 بتوسد النبي عليه السلام صار
 الدعاء له نلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام
 على ما في النسخة المقررة تنويه بشأنه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل عليه السلام امر جلي لا يخفى
 على احد* والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب استعيرت للمضمار* والمجلى هو السابق
 من افراس السباق* والمصلى هو الذي يتلوه لان رأسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة
 وتكريرها او اشارة بالمجلى الى الصلوة على النبي وبالمصلى الى الصلوة على الال لانها انما تكون ضمنا
 وتبعاً ثم لا يخفى حسن ما في قرابين الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة
 بالكنائية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرابين الثلاث
 الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ المحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية
 واما التنوين في اولا مع انه افعال التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا

ههنا ظرف بمعنى قبل وهو ح منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم يصرفه تقول لقبته عاما اول واذا لم يجعله صفة صرفته تقول لقبته عاما اول ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام * قوله * سعد جده فيه ايها اذ الجد البخت واب الاب * قوله * وفقني الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشرىف والمصنف كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى * قوله * وفرض من فضضت ختم الكتاب ففتحته والفض الكسر 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 مخزواته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام * قوله * مؤسسه على قواعد المعقول اي مبنية على الوجود والشروط المذكورة في علم الميزان لا كما هو ادب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود * قوله * وترتيب انيق اي حسن معجب يراد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتأخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليف لم يسبقني والصواب لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى المعالي * قوله * لم يبلغ صفة تدقيقات والعاود محذوف اي لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ بالي لجمعه بمعنى الوصول والانتها * قوله * سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتبييزه فان قلت لما ثبتت الثاني لثبوت الاول فيقتضى سببية ما ذكر بعد لم التسمية الكتاب بالتوضيح فما وجه قلت وجهه ان الضمير في اتمامه للشرح المذكور الموصوفى بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته وانما مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصاح سببا لتسميته بالتوضيح في حل غوامض التنقيح *

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

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

يفرق بين الجنس وواحدته بالتاء واللفظ مفردا لأنه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسى ولاعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كأنهم اعجاز نخل منقعر اى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كأنهم اعجاز نخل خاوية اى مناكله الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد ثمر وثمره الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتور وركب وانه ليس بجمع كنسب ورتب ففى قوله والكلم ان كان جمعا هزاة لا يخفى والصواب وان كان بالواو * قوله * من محامد حال من الكلم بياناه على ما قال النبي عليه السلام هو سبحانه الله والمحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحىي بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل ولنصالح الجمع المنكر بيان للمعرف المستغرق لاسيما من ان النكرة نعم بالوصف كمرأة كوفية ولان التنكير هنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمودة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمه او غيرهابالتناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم النعم قولوا وعملوا واعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهى مورد الشاربة والشرع والشرعية ما شرع الله تعالى لعباده من الدين اى اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المكينة بمنزلة روضات وجنات فانبت لها مشاريع يردھا المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذى هو مهب الطائف الرحمن ومطلع انوار الغفران ریح الصبا التى بهاروح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ریح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعم السحاب وتشخصه فى الهوى ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمى بها الاشجار والقبول الثانى من المصادر الشاذة لم يسمع له ثمان والنماء الزيادة والارتفاع نى بنى نماء ونما ينمو ونما حقيقة النمو الزيادة فى اقطار الجسم على تناسب طبيعى ثم فى وصف المحامد بما ذكر تلبيح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء فان المحامد لما كانت هى الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان فى اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازى فى تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبى عن تجميد من اعتقادات تصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتبان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكن الحمد كشجرة خبيثة اجثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنك بمنزلة دوحه لاغصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفى الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامى المبتنى على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله مقبولا عنك هو العمل الصالح الموافق للشرعية المطهرة المبتنى على علم الشرايع والاحكام و اشار الى الاخلاص والدوام بقوله يصعد بتقدريم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبى عن الاستمرار *

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

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

يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في التمسيس 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 لعراض 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 الخفاء 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 الخفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها * قوله * مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطه به بحيث لا يرجي بدوه وظهوره اصلا على ماهو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعمهم عن التفكير فيه والوصول الى ماهو غاية متمناهم من العلم باسرارهم فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ماهو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ماهو محبوب عندهم اذا ابتلاء كل احد انما يكون بماهو على خلاف هواه وعكس متمناه * قوله * بكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك بالجام لكي تقف ولا تجرى * قوله * اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايديع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بغير تسامحا او تضميها بمعنى الادراج والوضع * قوله * منصة بفتح الميم المكن الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصبت الشيء رفعته والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة ماداما في اعراسها يجمع المونث على عرائس والمذكر على عرس بضمين وفي هذا الكلام نوع خرازة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجلبت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار التفكير بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة * قوله * وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وقنامة قدره اذا السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام * قوله * مازع اي مادام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم السجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يتخفف *

وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى النريعة عبيد الله بن مسعود ابن تاج الشريعة

سعد جده وجد سعدك يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحته اصول الفقه اي مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال فكأنه اكب

عليه للشبخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام على البيزدوى بواة الله تعالى دار السلام وهو

كتاب جليل الشأن باهر البرهان مركز كنوز معانيه في صحور عباراته ومرموز غوامض نكته

في دقايق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لتصور نظرهم عن مواقع الحاطة اي

لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بالحاط عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه

وحاولت اى طلبت تبين مراده وتفهيمة وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بدیعة وتقيقات غامضة منیعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والابجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يوّدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ماعده من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مستول ان يمنعه مؤلفه وكتابه وقاره وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم *

* قوله * جليل الشأن اى عظيم الامر باهر البرهان اى غالب المحجة وفاقتهما ركوز اى مدفون من ركزت الرمح غررته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور المجارة العظام شبهه باعتبار انه الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفقتين والحاجب تعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذى الجار واصل الفعل فصار غوامض مستندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب فائر فيها يعنى قد اومى الى النكت الخفية اللطيفة في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تأمل الشىء بالعين والامعان فيه واللاحظ النظر الى الشىء ببؤخر العين واللاحظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقتح الجذع وشذبه اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مرتبة متناسقة والكلام لا يتخلو عن تعريض ما بان في اصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشنايت يجب نظما ومغالق يجب حلها وانه ليس يبني على قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات والمجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تدخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشافخ * قوله * موردا فيه اى في ذلك المنع الموصوف يعنى كتابه وكذا الضايف التي يأتى بعد ذلك * قوله * الاعجاز في الكلام ان يوّدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ماعده من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاثبات بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جمة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا ف قيل 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 الرأى الصحيح ف باعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ماعده يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولفظ مأخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلماذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كلبته التي تؤخذ عند اخذها وهى اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتأدية المعاني بالعبارة اللائقة الفاخرة حتى كأنه يتقرب الى السحر والاعجاز * وههنا مجتان الاول ان كون طريق تأدية المعنى ابلغ من جميع ماعده من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز

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

اصول الفقه اى هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما هي فنعرفها اولاباعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص امانعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاعف والمضاعف اليه فقال الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسى وهو ظاهر والابتناء العقلى وهو ترتيب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفه الامام في المحصول بهذا* واعلم ان التعريف اما حقيقى كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسى كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من اموره اجزائه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسى هو تبين ان هذا الاسم لى شىء وضع* وشرط لكلا التعريفين الطرد اى كل ماصدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اى كل ماصدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان انه ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسى اى بيان ان لفظ الاصل لى شىء وضع فالتعريف الذى ذكر في المحصول لا يطرد لانه اى الاصل لا يطلق على الفاعل اى العلة الفاعلية والصورة اى العلة الصورية والغائية اى العلة الغائية والشروط كأدوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا تسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسى

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

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

الكلى المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو التمثيل بالمركبة من عدة أمور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بساطة على أن الحق أنها إنما يقال لها الأمور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية* إذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما أما أن تكون له ماهية حقيقية أولا وعلى الأول أما أن يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء^٤ أو وجودها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لسمى الاسم من حيث أنها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركب منها وتعريف مفهوم الاسم ومانعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف أسى يفيد تبين ما وضع الاسم بازائه بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر الأسد أو بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الأصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسما إذا لحاقايق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسما وقد يكون حقيقيا إذا لها مفهومات وحقايق* فان قلت ظاهر عبارته مشعر بأن تعريف الماهيات الحقيقية حقيقى البتة كما أن تعريف الماهيات الاعتبارية اسى البتة* قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا أن التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث أنها حقيقة مسمى الاسم وما هيته الثابتة في نفس الأمر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقى البتة لأنه جواب لما التى لطلب الحقيقة وهى متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء^٥ المتأخرة عن ما التى لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث أنها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسى البتة لأنه جواب عن ما التى لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء^٦ بأن يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بأنه قد يتحد التعريف الاسمى والحقيقى الا أنه قبل العلم بوجود الشيء^٧ يكون اسما وبعد العلم بوجوده يتقلب حقيقيا مثلا تعريف الميثاق في مبادئ الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسى وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريف حقيقيا* قوله* وشرط الكلا 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 دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه 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 فلهذا 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 اخذه من ان عكس الاثبات نفى ففسره بأنه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اى كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بمحدود والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها* قوله* ولا شك ان تعريف الاصل اسى لأنه تبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتبارى الذى هو الشيء^٨ مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسما كان او غيره ففى الجملة تعريف الاصل بالاحتياج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء^٩ اما داخل فيه او خارج عنه والاو اما ان يكون وجود الشيء^{١٠} معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيمئة السريرية والثانى ان كان مامن الشيء^{١١} فهو

فهو الفاعل كالنجار للسريـر وان كان مالا جله الشئ^١ فهو الغاية كالمجلوس على السريـر والافهـو الشرط كالآت النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الاعلى واحدها هو المادة كما يقال اصل هذا السريـر خشب كذا والاربعة الباقية تصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا* وههنا بحث من وجوه احدها منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسباب في الاسباب 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 الشئ^٢ قد يكون تمييزه عن شئ^٣ معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج* وثانيها منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء^٤ الا ذلك* وثالثها ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصل والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل* ورابعها انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء^٥ الفكر عليها ليس حسبا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتيب الحكم على دليله *

والفقه معرفة النفس مالها وما عليها ويزاد عملا ليجرح الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل 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 بها الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك 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 فلا يدخل في شئ^٦ من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية يكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها* ويمكن ان يراد بها لها وما عليها مما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين* ويمكن ان يراد بها لها وما عليها مما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان الاصناف* اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم مالها وما عليها يتناول الاعتقادات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي 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 اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها

وما عليها وان اردت مايشمل الاقسام الثلاثة لم تزد و ابو حنيفة انما لم يزد عملا لانه اراد الشمول اى اطلقت الفقه على العلم بمالها وما عليها سواء كان من الاعتقادات او الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر*

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

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

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

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

دليله التفصيلي الذي نبط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية المحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من النوات والصفات والعلم بالاحكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام 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 ونسب اعتقادية واصولية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبريل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الأدلة التفصيلية * قوله * يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى اخرى نسبه اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاختصاص او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة الواقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد الا لکن ذکر الشرعية والعملية تكرر اربل المراد النسبة التامة بين الامر بين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا ماصلا من الأدلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطاح الأصول فاحتاج الى تكلف في تبين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بها يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بها 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 بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بها يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم 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 بنبوة 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 منافي لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع * قوله * ثم الشرعي اى المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية العمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطاح شاملا للنظري وفيه كلام سيجي * قوله * اى العلم المحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق باحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام المحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الأدلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لانفسه على انه اذ اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقاد وان كان مستندا الى قول المجتهد للمستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الأدلة

الأدلة بالتفصيلية لأن العلم بوجود الشيء^٤ لوجود المقضى أو بعدم وجوده لوجود الثاني ليس من الفقه * قوله * ولا شك أنه مكرر ذهب ابن الحاجب إلى أن حصول العلم بالأحكام عن الأدلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم أنه احتراز عن علم المقلد فجزم بأنه مكرر لخروجه بقوله من أدلتها التفصيلية فإن قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال إذ لا معنى لذلك إلا أن يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام أيضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما أو لدفع الوهم أو للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات *

ولما عرف الفقه بالعلم بالأحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله تعالى هذا التعريف منقول عن الأشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بأفعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فبقي في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع أنه ليس بحكم فقال بالاقتران^٥ أي الطلب وهو ما طلب الفعل جازما كالاجاب أو غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم أو غير جازم كالكرهية أو التخيير أي الإباحة وقد زاد البعض أو الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتران^٥ أو التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك أو شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة والوضوء شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لأنه داخل في الاقتران^٥ أو التخيير لأن المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة أنه إذا وجد الدلوك وجبت الصلوة حينئذ والوجود من باب الاقتران^٥ لكن الحق هو الاول لأن المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما نوعا *

* قوله * ولما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الأصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب إلى أنه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الأشاعرة كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الأشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للفهم ثم نقل إلى ما يقع به التخاطب وهو هنا الكلام النفسى الأزلى ومن ذهب إلى ان الكلام لا يسمى في الأزل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للفهم أو الكلام المقصود منه أفهام من هو منتهى^٦ لفهمه ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعاله والال لم يوجد حكم أصلا إذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كإباحة ما فوق الأربع من النساء^٧ وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل

الكلفى لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لاحكم الاخطابه وقد وجب طاعة النبى عليه السلام واولى الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلاحكم الاحكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصاص المبينه لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال فى القصاص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل وترك المكلف ومعنى الاقضاء 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 بالاقضاء او التخيير لان قيد المحيثة مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صورة النقص من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر* قوله* وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه* الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالمحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق* الثانى انه يشتمل على كلمة او وهو للتشكيك والترديد فيبقى التعريف والتعديد* الثالث انه غير جامع لاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية التجاسة عنها والمصنف اهل فى تفسير الخطاب الوضعى ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالمحادث بمعنى تاثير المحادث فيه بل معناه كون المحادث اماره عليه ومعرفاه اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لاموجبات وموثرات والمحادث يصلح اماره ومعرفه للتقديم كالعالم للصانع* وعن الثانى بان او ههنا لتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعها فى حد واحد بدون التفصيل* واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد فى التعريف قيد ايعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعى فقال بالاقضاء او التخيير او الوضع اى وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لانسلم ان خطاب الوضع حكم ونحو لانسميه حكما وان اصطاح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلانسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقضاء والتخيير اعم من الصريحى والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها فى الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية التجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا فى جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفى ووضعى فلما ذكر احدهما وجب ذكر الاخر ولا وجه لجعل الوضعى داخل فى الاقضاء او التخيير اى فى التكليفى لانها مفهومان متغايران ولزوم احدهما للاخر فى بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانتم خبير بانه لا توجبه لهذا الكلام اصلا اما ولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعى حكما ويصطاح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعى فى تعريف الحكم بل كيف يصح* واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفى اعم منه شاملا له فائ ضرره فى تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعى

الوضعي تعلق شئ بشئ * فيه تسماع والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ * لكونه شرطاً له اوسببياً اومانعاً *

وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا اى بعض المتأخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمه مجازاً بطريق اطلاق اسم المصدر على المنعول كالحلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولاً اصطلاحاً وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اى على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الى آخره ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لاهو اى لا الخطاب فلا يكون ما ذكر 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 بتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لانصح واما في غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحق بماله او بدمته حكم شرعي ثم اداء الولى حكم آخر مترتب على الاول لا عينه وسببى * في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج

منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب هنا الا ان يقال اعلم ان المصادر قد يقع ظرفاً نحو 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 لاثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج آمنوا وفاعتبروا اى من الحد مع انها حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اى القياس حكم مع انه ليس

من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه

العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانها من افعال القلب *

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

لنتاوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناولُه حينئذ لعدم توقفه على الشرع * قوله *
فالحكم على هذا اى على تقدير ان يكون خطاب الله تعريفاً للحكم الشرعى اسناد امر الى
آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكرراً لما سبق من ان
الشرعى على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقع على الشرع فان قيل
فيدخل فى الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه فلنا يخرج بقيد العملية
* قوله * والفقهاء يريد ان الحكم فى اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب
والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوى حيث اطلق المصدر اعنى الحكم على المفعول اعنى المحكوم به
* قوله * يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول
ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما
ما هو من صفات فعل المكلف لانفس الخطاب الذى هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد
فى كتب الشافعية واجيب عنه بوجه الاول انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب
به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله الثانى ان الحكم هو الايجاب والتحرير
ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين
ان الحكم نفس خطاب الله فالاجاب قوله افعال وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول
ليس لتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجاباً واذا نسب الى
ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم
يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحرير اخرى وتارة الوجوب والتحرير
كما فى اصول ابن الحاجب الثانى انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان
فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك فى كتبهم بان الاحكام التى يتوهم
تعلقها بفعل الصبى انما هى متعلقة بفعل الولى مثلاً يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبى
ورده المصنف اولا بانه لا يصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانياً بان
تعلق الحق بمال الصبى او ذمته حكم شرعى واداء الولى حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال
لا يتأنى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة
الى الصبى الا وجوب الاداء من ماله وذلك على الولى ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله
او ذمته لا يدخل فى تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتهاء التعلق بالافعال
وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأنى به موافقاً لما ورد به الشرع
او مخالفاً امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصلياً او تاركاً للصلاة ومعنى جواز البيع صحته
ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولى مأمور بان يحرضه على الصلوة ويأمره بها لقوله عليه السلام
مروهم بالصلاة وهو ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس
لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال
وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلامهما 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
الحامس انه لما اخذ فى تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات
بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية فى تعريف الفقه مكرراً واجاب عنهما

عنها بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولتقابل انه يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعاً لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس جميعاً وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فيحينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية بقيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعى *

والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب وارداً في عين هذا الحكم او وارداً في صورته يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند

نفات كونها عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلاً وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحاً جامعاً ومانعاً على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعى فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفاً صحيحاً للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية *

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

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

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

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

من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا ادرى واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والمجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيهها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذکور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اى بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الى اخره وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله 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 يختلف 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 ينافى 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 بلاتنهاى الحوادث والثاني بثبوت لا ادرى ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير 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 والشرايط التى 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 البعض الفقهاء او الخطاء في الاجتهاد ينافى التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز انه يكون ذلك لتعارض الأدلة او وجود الموانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولانسلم ان شيئا من الاحكام التى لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مسامح 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 محملا للاجتهاد * ولانسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقندر بها ادراك جزئيات الاحكام والطلاق العلم عليها شافع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها ايضا الصناعة لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونها جهنى ادراك *

بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التى قد ظهر نزول الوحي بها والتى انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابه رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعامه الفقيه والصحابه رضى الله عنهم لعريبتهم كانوا عالين بما ذكر وام يطلق الفقيه الاعلى المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع في زمنه لا المسائل القياسية للدور بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرايطه وما قيل ان الفقه ظنى فلم اطلق العلم

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

* قوله * بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم او بحكمين فالعالم به مع الملكة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته * قوله * مع ملكة الاستنباط اى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرنا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام واستنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه * قوله * لا المسائل القياسية اى لا يشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول الفاسقين 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 لامثبات 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 ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماع وايضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاماد * والثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه وكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد * والثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر * والرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عاشر رضى الله عنها ولم

ولم يقدح ذلك في فقاہتہم وان ارید الظہور علی الاعم الاغلب فهو غیر مضبوط لکثرة الرواة وتفرقہم فی الاسفار والاشغال* ولو سلم فیلزم ان لا یكون العلم بالحکم الذی یرویہ الاحاد من الفقه حتی یصیر شایعاً ظاہراً عن اکثر فیصیر فقہاً وبالجملة هذا التعریف لا ینح عن الاشکال والاختلال * قوله * فجوابہ اولاً مشعر بان ما ظهر القیاس نزول الوعی به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظنی ثم ما ورد به النص او الاجماع ایضاً انما یكون قطعياً اذا کان ثبوتہما ایضاً قطعياً للقطع بان الاحکام الثابتة باخبار الاحاد ظنیة * قوله * وثالثاً هو الذی ذکر فی المحصول وغیره ان الحکم مقطوع والظن فی طریقہ وتقریرہ انه لا دل الاجماع علی وجوب العمل بالظن وکثرت اخبار الاحاد فی ذلك حتی صار متواتر المعنی وهذا معنی اعتبار الشارع غلبة الظن فی الاحکام صار ذلك بمنزلة نص قطعی من الشارع علی ان کل حکم یغلب علی ظن المجتهد فهو ثابت فی علم الله فیكون ثبوت الحکم المظنون قطعياً فیصح اطلاق العلم علی ادراکہ هذا علی تقدیر تصویب کل مجتهد فان قبل المظنون ما یحتمل التقیض والمعلوم ما لا یحتملہ فیتنافیان قلنا یكون مظنوناً فیصیر معلوماً بملاحظة هذا القیاس وهو انه قد علم کونه مظنوناً للمجتهد وکل ما علم کونه مظنوناً للمجتهد علم کونه ثابتاً فی نفس الامر قطعياً بناءً علی تصویب کل مجتهد واما علی تقدیر ان المصیب واحد فکانه ثبت نص قطعی علی ان کل حکم غلب علی ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الی الدلیل وان لم یکن ثابتاً فی علم الله فیكون وجوب العمل به او ثبوتہ بالنظر الی الدلیل قطعياً لکن یلزم علی الاول ان یكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحکام* وعلی الثاني ان یكون الثابت بالنظر الی الدلیل الظنی وان لم یعلم ثبوتہ فی الواقع قطعياً* وانت تعلم ان الثابت القطعی ما لا یحتمل عدم الثبوت فی الواقع وغایة ما امکن فی هذا المقام ما ذکره بعض المحققین فی شرح المنهاج وهو ان الحکم المظنون للمجتهد یجب العمل به قطعاً للدلیل القاطع وکل حکم یجب العمل به قطعاً علم قطعاً انه حکم الله تعالی والالم یجب العمل به وکل ما علم قطعاً انه حکم الله فهو معلوم قطعاً فکل ما یجب العمل به معلوم قطعاً فالحکم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً فالفقه علم قطعی والظن وسیلة الیه وحده انا لانسلم ان کل حکم یجب العمل به قطعاً انه حکم الله تعالی لم لا یجوز ان یجب العمل قطعاً بما یظن انه حکم الله فقوله والالم یجب العمل به عین النزاع وان بتی ذلك علی ان کل ما هو مظنون المجتهد فهو حکم الله تعالی قطعاً كما هو رأی البعض یكون ذکر وجوب العمل ضامفاً لامعنی له اصلاً*

واصول الفقه الکتاب والسنة والاجماع والقیاس وان کان ذا فرعا للثلاثة لما ذکر ان اصول الفقه ما ینتی علیہ الفقه اراد ان یمین ان ما ینتی علیہ الفقه ای شیء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان کل واحد مثبت للحکم اما القیاس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الی

الحکم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الی الثلاثة الاول اذا العلة فیہ مستنبطة من مواردہا فیكون الحکم الثابت بالقیاس ثابتاً بتلك الأدلة وایضاً هو لیس مثبت بل هو مظهر امانظیر القیاس المستنبط من الکتاب فکیس حرمة اللواطۃ علی حرمة الوطی^٥ فی حالة المحیض الثابتة بقوله تعالی قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض والعلة هی الاذی* واما المستنبط من السنة فکیس حرمة قبیض من الجص بقیضین علی حرمة قبیض من الحنطة بقیضین الثابتة بقوله علیہ السلام الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل ید اید والفضل ربوا* واما المستنبط من الاجماع فاورد والنظیرہ قیاس الوطی الحرام علی الحلال فی حرمة البصاهرة یعنی قیاس حرمة وطي^٦ ام المزنیة علی حرمة وطي^٦ ام امته التي وطئها والحرمة فی القیاس

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

* قوله * واصول الفقه ما سبق كانه بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الأنواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الأربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحى او غيره والوحى ان كان مثلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل الامم من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عليه السلام اولا والا اول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابة ونحو ذلك فراجعة الى الأربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للرأى في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الأدلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلاثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلاثة لا ابتناءه على علمه مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثار القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة * واعترض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الأب 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 قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو المحرف الرابع ان تغيير الحكم من المخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقديره في صورة اخرى وهو معنى الاصل المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفترق الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعى ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصل وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبتنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكمال في الاصل وهذا بين واما الأب فانما يبتنى على ابيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضى اليه واثار البعيد انما هو في الوساطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت بحكم الفرع فضلا ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لانسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولوسلم لزوم ذلك في كل قسمة فلانسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز عن الرابع انه ان اريد بالترديد التقرير بحسب الواقع حتى يكون

يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبتته في صورة الفرع فلانسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضى اسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انها يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتر الى ملاحظة السند والاتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلاثة والعللة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا على ما يثبتته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورثه نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظني *

وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اى العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادئ كالعربية والكلام * وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف 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 ونحوها لتبنتى عليها النكت الخلافية *

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

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

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

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

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

القياس فدادى اليه رأى المجتهدين يعنى يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الاراء 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 يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة انه من اصول الفقه * قوله * ولا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذى هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن ادلتها الاربعة * قوله * يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعنى عن احوالهما على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم *

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

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

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

ويحقق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وما يتعلق به الضمير المجرور في قوله ويحقق به راجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اى عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اى بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويحقق 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 موصولة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل التدرج عن احوال التصور 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 * وقوله * وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قد يم فالمراد بثبوتها بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوتها ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة 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 *

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

واعلم اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثها 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 كالطب 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 الأدلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر في موضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اى المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطاح حينئذ على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيان فعل المكلف والقنطار وما اوردوا من التنظير وهو بدن الانسان والادوية فمجاوبه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان * قوله * واعلم ان هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها محالفا لجمهور المحققين بتعجب منها الناظر

الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول يجوز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشئيين اولا وعلى الاول اما يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الاخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة 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 لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحد الان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انها يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكررها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكرر 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 المقدار اعنى الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والافرجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطاح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد اذ التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق في المنطق *

ومنها انه قد يذكر المهيئة في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشئ^٤ مع تلك المهيئة موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تاحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك المهيئة لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان المهيئة يكون بياننا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشئ^٤ اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالمهيئة بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل المهيئين ولا يبحث عن المهيئين والواقع خلاف ذلك* ومنها ان المشهور ان الشئ^٤ الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشئ^٤ الواحد يكون له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا *

* قوله * ومنها انه قد يذكر الحيثية المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولقط حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة في الموضوع قد لا يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهى الباحثة عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التى تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهري او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبعى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعى فذهب المصنف الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءاً من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسأله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولتأمل ان يقول لانسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التى تلحق عن تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لوجعلت الحيثية في القسم الثاني ايضا قيداً للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا يبان للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثاً عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلاً ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية بالنظر اليها اى يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلى لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة * قوله * ومنها ان المشهور * المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضع 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 العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان تحدد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعنى المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوجد موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علماً وعن بعض الآخر علماً آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع

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

وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها ياحتج لجزئه لعدم الجزء له فاحق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدأ فاحق البعض الاخر 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 الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تمييزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحدد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة هي اجسام العالم من حيث لها

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

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

فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الأدلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل البنايين دفنى المصاحف نواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد وان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله بقوله الذي كتب فيه القرآن *

* قوله * فنضع تعريف على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الأدلة والاحكام نضع الكتاب اي مقاصده على قسمين والابحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول

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

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

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

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

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

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

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

* قوله * يطلق على الكلام الازلى كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
 الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والافه ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف
 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 بحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان
 الاحكام لما كانت في نظر الاصولى منوطه بالكلام اللفظى دون الازلى جعل القرآن اسما له واعتبر
 في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال للتمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى
 باقى القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوى العرف فذكر باقى القيود
 لتحصيل المساواة * قوله * على ان الشخصى لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته
 بالاشارة اونحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما
 يشتمل على مقومات الشىء دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخصى مركب اعتبارى وهو
 مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يحد 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 ولا الى ما ذكر في تشخصه من التكاليف وقد
 يقال ان اقصر في تعريف الشخصى على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفيد التمييز
 الذى هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان
 زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول
 الحدود ايضا اعنى ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والمحق ان الشخصى
 يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه
 بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير
 * قوله * على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف
 باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرؤ كل واحد منا هذا القرآن المنزل على النبي عليه السلام
 بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكن هذا
 مما فلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تشخص بحالها فتتعدد بتعدد الاحمال وكذا الكلام
 في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء يقرأه زيد
 او عمرو او غيرها واذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد
 المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالعبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير الاحمال فعلى هذا

التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخصى لا يحد تأويلان احدهما ان الشخصى الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذلك القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعدد الابتعدد المحال شخصا 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 الصحاح نواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذى صنفه جارا لله في تفسير القرآن والتجو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء * قوله * فان الاعراض تنتهى اى تبلغ بواسطة الشخصات حدا لا يمكن تعددها الابتعدد المحال كقول امرىء القيس قفا نبيك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والايات والهيئة المحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد الالفاظ حتى اذا انضاف اليه تشخص الالفاظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا * قوله * وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لانسلم توفى معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله واخره توفيقا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله منه اى من ذلك الكلام المنزل فافهم * قوله * ونورد ابحاثه اى بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعانى واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالاجمات المتعلقة بافادة المعانى ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالمخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالأعراب والبناء والتعريف والتشكيك وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعانى لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذا يعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث الموردة في الباب الاول بل الثانى ايضا ولهذا قيل كان حقها ان يؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كان مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقبيه *

الباب الاول لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سواء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شىء من اللفظ فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ اية 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 ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة *

* قوله * لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والحفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالافتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالافتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص وشارته ودلالته واقتضاه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والافتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالمحاصل وميلا الى العبث فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والافتضاء 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 المصادف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تادية المعنى بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة تقتضى اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا تمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة للنظم باعتبار افادة المعنى لاصفة 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 يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ 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 لا تواليها في النطاق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نيك من ذكرى حبيب نيك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشارك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشارك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يمتزج عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السالك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه

ومنه اللفظ يعني التكلم فآثر النظم رعاية للادب وإشارة إلى تشبيه الكلمات بالدرر * قوله * بل اعتبر المعنى لأن مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لأسباب في حالة المناجات فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا يختص بالعذر وذلك فيمن لايتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة أو أكثر غير مأولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكن مجنونا فيداوى أو زنديقا فيقتل وأما الكلام في أن ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق المدعى المنقول بين دفتي المصحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعبا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقروا ما تبسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاح له فان قيل فعلى الأول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز إذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لمواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس اودلالة النص نظرا الى ان المعنى هو المعنى على ما سبق * قوله * بغير العربية إشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل الخلاف في الفارسية لا غير * قوله * حتى لو قرأ آية إشارة الى انه لا يجوز الاعتقاد وال مداومة على القراءة بالفارسية للمجنب والمحاض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتأخرون على انه تجب سجدة التلاوة بالقراءة الفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بني كلامه على رأى المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعنى المعنى * قوله * لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال صدر الاسلام ابو اليسر هذه مسألة مشككة اذ لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شانى *

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

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

الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفاؤه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اول المعنى ظهورا او خفاء ثم استعمال اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشارك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الافراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المأول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكنائية لانه ان استعمل في موضوعه حقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والحكم والى مقابلتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو الحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي او لنفسها فان أمكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والافهو المتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له عبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فهو الاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه الضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبنى وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبنى على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحشيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العين مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشارك من حيث انه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني * قوله * وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقبل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المنكلم والاسماع والاقرن ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فغير بذكرهما عن وضع اللفظ * وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال النظم وجريانه في باب البيان اى في طرق استعماله من انه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في بيان المعنى واطهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق

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

التقسيم الاول اى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير ووضعا متعددا فمشارك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا اى وضع للكثير

وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهى مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اى وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذى تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة

بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من العلوم ان جميع الرجال غير مرمى وان كان اى الكثير محصورا كالعدد والتنثية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد

او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان نرجع بعض معانيه بالرأى يسمى مأولا أصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اى باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشارك والمأول وانما لم يورد المأول فى القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد ثم هنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التى تحصل منه وهو هذا *

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

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

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

وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان

تشخص معناه فعلم والا فاسم بجنس وهما اما مشتقان اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان

اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فقيد او اشتخاصه كلها فعام او بعضها معين فمحدد

او منكر فنكرة فهي ما وضع لشيء لابعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لعين عند الاطلاق له اى للسامع وانما قات عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قات للسامع لانه اذ اقال جائى 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 النوعى واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العين مشتركة بهذه الحيشية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهى عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحيشية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشارك لكن بين العام والخاص تنافي اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا واما بالحيشيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التى ذكرنا *

قوله الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا الاسم الاشارة فكله اراد ما ليس بمضمر 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 مادل 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 الفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعول اذا التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شافع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعول ولقائل 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 بالافعل والفعال والمستفعل والمفعل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمد حرج هو الاستخراج والدرجة مع المستفعل والمفعل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعول ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمد حرج معناه الدرجة مع المفعول * قوله * وهما اى 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 فتزد احدهما الى الاخر 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 العلمى بل باعتبار الاصلى المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير * قوله * ان اريد منه المسى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد فى المطلق نفس المسى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشىء من العوارض * قوله * فهى ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل فى الفرد دون نفس المسى وفى مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريفى المعرفة والنكرة على ما يشتمل الاقسام كلها * قوله * عند الاطلاق للسامع قيد ان للتعين وعدمه والاحسن فى تعريفهما ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل فى شىء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل فى شىء لا بعينه فالعتبر فى التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بمجالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المنصف رحمة الله لانه اذا قال جاءنى رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ * قوله * واعلم انه يجب الى آخره يريد ان غايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحثيات والاعتبارات والحديثان قد لا تتناهيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما فى لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتناهيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد اولكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخصوصا باعتبار الحثيتين لان الحثيتين

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

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

* قوله * فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام * الاول في حكم الخاص * الثاني في حكم العام * الثالث في قصر العام * الرابع في الفاظ العام * الخامس في المطلق والتقييد * السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعاً واحداً واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضاً موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسيماً نظراً الى احتمال معناه على اجزاء منتهقة 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 تنبيهاً على كمال مغايرته لمخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلاً ولا يتخفى ما في هذا من التكلف * وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والمجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيهاً على جريان المخصوص في المعاني والمسمايات 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 متعدداً واعتراض ايضاً بانه اذا كان تعريفاً 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 لاحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقاً والاخر خاص الخاص اعنى الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اى المعين المشخص * قوله * يوجب الحكم اى يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لانه لا يرد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلاً في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعاً ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلاثة في ثلاثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعاً لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به * قوله * قطعاً اى على وجه يقطع الاحتمال الناشى عن دليل وسبجيء في آخر التقسيم

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

ففى قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل القروء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذى طلق فيه يجب طهران وبعض فان لم يحتسب نجب ثلثة وبعض اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد من القرء الحيض عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعى رحمه الله تعالى فتحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظه ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذى يكون فى حالة الطهر فالطهر الذى طلق فيه ان لم يحتسب من العدة نجب ثلثة اطهار وبعض وان احتسب

كما هو مذهب الشافعى يجب طهران وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك جواب اشكال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعض بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول فى جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفى فى الثالث بعض طهر فينبغى انه اذا مضى من الثالث شىء يحمل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعى رحمه الله تعالى وقد تفردت بهذا *

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

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

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

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

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

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

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

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

المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر
* قوله * الباء لفظ خاص يعنى انه حقيقة في الالصاق مجازي في غيره نرجحاً للمجاز على الاشتراك
* قوله * قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والایجاب ومعنى الآية قد
علمنا ما اوجبنا على المؤمنین في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقريئة تعديته بعلى
وعطى ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب
الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعاً يقال
فرض النفقة اى قدرها او فرضوا لهن فريضة اى تقدرها وفرضناها اى قدرناها ومنه الفروض
للسهام المقدرة مجازي في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الایجاب وقوله وما ملكت
ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الایجاب ولما
كان هذا مخالفاً لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الایجاب شرعاً عدل المصنف عن
ذلك فقال خص فرض المهر اى تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة
في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصاً في ان مقدر
المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون
الفرض هنا بمعنى التقدير دون الایجاب * قوله * وهما مسئلتنا الهدم والقطع مع الضمان
هما مسئلتان خالفت فيهما الشافعي ابا حنيفة محتجاً بان ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير
الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تجعل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره خاص في الغاية
واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطئ الزوج الثاني يكون غاية للحرمة
السابقة لا مثبتاً لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية
عن المحرمات كما في الصوم تنتهي حرمة الأكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الأصلية
فوطئ الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلاقات الزوج الأول اذا كانت ثلاثاً لثبوت
الحرمه بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا تثبت به الحرمه ولا تصور لغاية الشيء قبل وجود
اصله ففي القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضاً كما هو مذهب ابي حنيفة بناءً على ان وطئ
الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص * وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد
بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة
حيث قال لا حتى تدوق جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا
سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو الميثم للحل ويقول عليه السلام لعن الله المحلل
والمحلل له جعل الزوج الثاني محلاً اى مثبتاً للحل ففي ما دون الثلاث يكون الزوج الثاني
متمماً للحل الناقص بالطريق الاولى * وتقرير الثانية ان في قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة
ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يسحب الضمان بهلاكه
واستهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة ترك العمل بالخاص * وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت
بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصاً فيجب
ان يكون الجنابة واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته نحول العصمة التي هي محل الجنابة الى
الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقاً بما لا قيمة له كالعصير اذا
نحمر وفي المسئلتين اعتبارات سوء الا وجواباً اعرضنا عنها مخافة التطويل *

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

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

* وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال فلان على دراهم تجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكننا نقول انما تثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص * وعندنا وعند الشافعى رحمه الله يوجب الحكم فى الكل نحو جائى القوم يوجب الحكم وهو نسبة السجىء الى كل افرادتناولها القوم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعانى التى هى مقصودة فى التخاطب قد وضع

الالفاظ لها * وقد قال على رضى الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطئاً بملك اليمين احلتها آية وهى قوله تعالى او ما ملكت ايما نكم * فانها تدل على حل وطئ كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطئ او لا * وحرمتها آية وهى ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطئ بملك اليمين * فالمحرم راجع * كما يأتى في فصل التعارض ان المحرم راجع على المبيع *

* قوله * لانه المتيقن استدل على المذهب الثانى 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 المنكر عاما وعلى كون الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح في دليل الاجمال * قوله * لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ يحكم العادة ككثير من المعانى التى وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعنى بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروايع والطعوم التى اکتفى في التعبير عنها بالاضافة كرايحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير تكثير * فان قيل فهم ذلك بالقران فلنا فتح هذا الباب بؤدى الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقران فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال * قوله * وحرمتها اى الجمع بينهما وطئاً آية اخرى هى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفاً على المحرمات السابقة قبل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحاً وهو سبب مفض الى الوطئ فلان يحرم وطئاً بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيع الأمة المجوسية والاخت من الرضاة واخت المنكوحة فلم يبق قطعياً فيعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطئاً 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 الوطئ بملك اليمين *

وابن مسعود رضى الله عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخاً لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفى عنها زوجها بوضع الحمل * اختلف على وابن مسعود رضى الله تعالى عنها في حامل توفى عنها زوجها فقال على رضى الله تعالى عنه تعند بابعد الاجلين توفيقاً بين الايتين احديهما في سورة البقرة وهى قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا

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

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

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

عن الدليل فهو ممنوع * قوله * لان التخصيص شافع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لانسلم ان التخصيص الذى يورث الشبهة والاحتمال شافع 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 المسيمات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ 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 مسميته شافع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له محصص ام لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شافع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقى بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذى خص منه البعض ولهذا قال لانسلم ان التخصيص الذى يورث شبهة في العام شافع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد بالتخصيص اى القصر على البعض شافع كثير في العمومات بالقراءن المختصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المحصص هو الكلام فان كان متراخيا لانسلم انه محصص لا يستقيم الا ان يريد بالمحصص الاول ما اراده الخصم وحينئذ لا فائدة في منع كونه محصصا بالمعنى الاخر الاخص *

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

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

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

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

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

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

ولا للوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلا 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 لابد من اعتبار الشيء * اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على
 بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية
 والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت
 لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط
 وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يبدل على الحكم في البعض ولا يبدل في البعض
 الاخر لانفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلى وبهذا يخرج
 الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب
 الشافعى وعند ابي حنيفة رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزء كلام واحد موجب للحكم
 على تقدير وسأكت على سائر التقادير حتى ان مجرد الجزء بمنزله انت من انت طالق
 وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو
 مذهب الشافعى وجواب آخر انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين
 علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجىء
 فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخى وغيره وقد سبق ان المتراخى
 نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يفيد بعدم التراخى
 ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخى والقول بان
 التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخى يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع
 مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخى *

* او مستقل وهو * اى القصر بمستقل التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل *
 الضمير يرجع الى غيره نحو خالف كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص
 الصبى والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما المحس نحو واوتيت من كل شيء
 واما العادة نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ
 اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا او زافدا عطف
 على قوله ناقصا اى واما كون بعض افراده زافدا كالفأكة لاتقع على العنب فى غير المستقل
 اى فيما اذا كان الشيء 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 اما اذا كان مجهولا فلا *

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

لايجرى في الخبر كالسرخ * قوله * واما العادة فلو حلف لا يأكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا
عرفا في رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذا لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد
فيخص بما يكون متعارفا بان يكبس في التناير وبيع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب
الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رحمه الله تعالى اولاً برأس البقر والغنم والابل وثانياً برأس البقر
والغنم وهما برأس الغنم خاصة * قوله * ويسمى مشككا يعنى اللفظ الموضوع لعنى 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 لعنى واحد يستوى فيه الافراد لوقال كل مملوك لى فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان
الملك فيه لانه يملك رقبة لايدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا ولى
المكاتبه بخلاف المدبر وام الولد * فان قيل فكيف تنادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد *
قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد مابقى عليه درهم والكتابة محتملة
للسرخ واشترط الملك انما هو بقدر ما يصحبه التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق
فيهما ناقص لان مائتت فيهما من جهة العتق لا يجتمل السرخ ولو حلف لا يأكل فاكهة ولانية له لم
يحنث بأكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان كلانها وان كان فاكهة لغة
وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اى التلذذ والتنعم وهو القدامية وقوام البدن به فهذه
الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة * قوله * ففى غير المستقل اختلفوا في العام الذى اخرج منه البعض
هل هو حقيقة في 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 والافجاز * وقال ابو الحسين
البصرى حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط اوصفه او استثناء او غاية و مجاز ان كان بمستقل من
عقل او سمع * وقال القاضى ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لاصفة وغيرها * وقال القاضى عبد
المجيد حقيقة ان كان بشرط اوصفه لاستثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظى اتصل او انفصل
* وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان
كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهى في الباقي مجاز من حيث الاقتصار
عليه حقيقة من حيث تناول له اما الاول فلان اللفظ الذى اخرج منه البعض باستثناء اوصفة او شرط
او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبده احرار الاسالم فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي *
وفيه نظر لان ان اراد الوضع الشخصى بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند
اقتراؤه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجىء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه
متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعى بمعنى انه ثبت
من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز
ايضا كذلك على ما سيجىء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل
في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك فاقولون بانه مجاز فيه هذا * ولنتبهك على فائدة جلية وهى
ان الوضع النوعى قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة
بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره التى اوياء مفتوح
ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال

رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجميع من معيبت ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسبيات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية بلحبانها بل اكثر المعانيق من هذا القبيل كالمستثنى والمجموع والمصغر والنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالة على المعنى بالهيئة من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة الة 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 لآبواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالة عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الأصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجاعت مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل في ما وضع له فليترك في مواضع النامى فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقى مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصاد على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغيير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحقيقة ويسمى في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حقيقتين وبوجه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى امانفوس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انما 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 وعدده المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه وكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى 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 الاعاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان فلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذ اطلق ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذلك ههنا واجب بان لا نسلم انه كتكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فبما اخرج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف التكرير فان كل واحد من موضوع لغناه فبما اخرج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة في وضعه

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

وفي المستقل كلاما او غيره اى فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز * اى لفظ العام مجازى فى الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اى من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما يأتى فى 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 فى هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا لانه فى حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء

معتمدا على العقل على انه مفروق عنه حتى لانقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكرك حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التى خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفراض فانه يفكر جامدا اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا *

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

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

واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجاركم فاجره او مجهولا كالربا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع * لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالأستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل * اى التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالأستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والأستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم * وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل * والاصل في النصوص التعليل * ولا يدري كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالأستثناء * في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل * اذا الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا * ان التخصيص كالأستثناء والمجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا انما ان العام بقى فيما وراء المخصوص كما كان * وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الأستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا تنعدي جهالته الى صدر الكلام بخلاف الأستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام فجبالته تنعدي الى صدر الكلام * وعندنا يمكن 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 الأعداد التي دون المائة مساوي ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة يمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى يخصه خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال *

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

* قوله * وان كان مجهولا يسقط التخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان الجهول لا يصح دليلا فلا يصح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة التخصص اليه لكون التخصص 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 قطعاً وبقينا اما كونه حجة فاحتجاج السامى من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شافعا ذافعا من غير تكثير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من 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 ويصير مجمولا موقفا على البيان وغاية توجيهاه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجم شيء منها وان كان معلوما يترجم مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعاً لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول * قوله * حتى يخصصه يعنى لما لم يبق العام بعد التخصص قطعياً جاز في العام بعد التخصص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصح معارضا بخبر الواحد حتى رجحوا خبر الفقهة على القياس وكذا خبر الكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوى او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصح القياس معارضا له * وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان التخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسد يد لان القياس مظهر لامثبات فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع * قوله * لكن لا يسقط الاحتجاج به لان التخصص 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 والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر

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

وان كان اى المخصص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله * لا يريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعطل الناسخ الذى ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما باتى 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 للجبائي واذا صح تعليله لا يدري انه كم يخرج بالتعليل اى بالقياس

وكم يبقى تحت العام فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام وللشبه الثانى لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به الشبه الثانى هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص بين ان المخصص غير داخل في العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الاخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله بصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولانسك لكم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على ان

احتمال التعليل لا يخرج من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعطل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل * فظهر هنا الفرق بين

التخصيص والنسخ اى لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والنسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذى ينسخ الحكم في بعض افراد العام لينسخ في بعض

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

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

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

وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص * فنظير الاستثناء

ما اذا باع الحر والعبد بشئ او باع عبدين الاهدأ بمحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم

يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ماليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط

الفاسد ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كأنه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الاهدأ حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بمحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهاالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتى في المسئلة التى هى نظير النسخ والثانى ان البيع فى الآخر بيع بشرط مخالف لقتضى العقد وهو ان قبول ماليس بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع *

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

ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالى فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد فى الباقي بمحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذى مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن للمات فى يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت

فلا يفسد البيع في العبد الاخر مع انه يصير بيعا بالحصه لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصه كل واحد منهما عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فممن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شهان يكون كالنسخ الذي له شبه النسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلورا عيننا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصه لكنه في البقاء لاقى الابتداء فلا يفسد البيع ولورا عيننا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان قبول ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة 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 كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع*

* قوله* العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لاقى الحكم لما عرفت في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة* قوله* وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلاثة ايام مثال الثاني باعها بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعها بالفين كلا بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعها بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا ما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضى صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصه

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

فصل في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع
 كالرطم والنوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم او على
 سبيل البدل نحو من يأتيني او لا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلاثة فصاعداً فقوله

يطلق على الثلاثة فصاعدا أى يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط 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 ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدى احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا يناهى معنى العموم *

* قوله * فصل فى الفاظه أى فى الفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسر قوله منها بقوله أى من الفاظ العام والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهى اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال اولا 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 أى العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل فى المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج * والتحقيق ان القوم فى الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقبامهم بامور النساء ذكره فى الفائق وينبغى ان يكون هذا تأويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النقل للمجموع ولو دخله واحد لم يستحق شيئا * فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه فى مثل جاءنى القوم الازيدا ومن شرطه دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه لولا الاستثناء * قلت يصح من حيث ان مجىء المجموع لا يتصور بدون مجىء 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 عندى عشرة الواحدا ولا يصح العشرة زوج الواحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع * والثانى ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او مفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا ومتعاقبين استحق كل واحد الدرهم * والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن او اقله درهم فكل واحد دخله او لا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معالم يستحقوا شيئا ولو دخله متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتى تحقيق ذلك فالحكم فى الاول مشروط بالاجتماع وفى الثالث بالانفراد وفى الثانى غير مشروط بشئ * منها * قوله * فالجمع مثل الرجال والنساء وما فى معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على أى عدد كان من الثلاثة الى ما لانهاية له يعنى ان مفهومه جميع الاحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الأعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل يناهيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام فى الجمع المعرف واما المنكر فسيأتى ذكره وكذا ساير اسما المجموع والافقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به فى كتب

في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسماها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لمادون العشرة كالرط او للعشرة فمادونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك * واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يجتمهه المقام *

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

* قوله * لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا في اقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء واقية اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يجتمهت بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يجتمهت بتزوج امرأتين وفسكوا بوجه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخرين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في الموارد والرصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفي الوصية للاتنين ما اوصى لاقرباء فلان * الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلبا كما اذا جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقها جماعة ومثله حجة من القوي فكيف من النبي عليه السلام ونسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لاستعرفى مثل رجل رجلان وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين 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 جاءني زيد وعمر والعالمان ولا يصح العالمون * ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لانزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للثنتين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للثنتين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لآب وام اولآب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للثنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعنى البنيتين ثم لما كان هذا موهبا 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 البنت الواحدة لما استحققت الثلث مع اخ لها فمع اخ لها بالطريق الاولى واما المحجب فلانه مبنى على الارث اذ المحجب لا يكون الاوارثا بالقوة او بالفعل على ان المحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كروى ان ابن عباس رضى الله عنه قال لعثمان رضى الله عنه حين رد الامم من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما راؤا وروى لا استطيع ان انقض امرا كان قبلى وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقه باليراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت * واما الجواب عن الثانى فهو ان اطلاق الجمع على الاثنتين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا العجز اعنى ذكر العضو الذى لا يكون فى الشخص الواحد ا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنتين مثل قلوبهما وانفسهما وروسهما ونحو ذلك احترازا عن استئغال الجمع بين الثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعى المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين * واما الجواب عن الثالث فهو انه لمادل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة ووجب تأويل الحديث فى ذلك بان يحمل على ان للثنتين حكم الجمع فى الموارث استحقاقا وحجبا اوفى حكم الاصطفاق خلف الامام وتقدم الامام عليهما اوفى اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهما فى اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنتين بناء على غلبة الكفار اوفى 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 تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع فى ج م ع وما يشتق من ذلك لانه فى اللغة ضم شىء الى شىء وهذا حاصل فى الاثنتين بلا خلاف وانا النزاع فى صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع فى نحو رجال ومسلمين وضربوا لا فى لفظ ج م ع ولا فى نحو نحن فعلنا ولا فى نحو صفت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصنف

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

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

* قوله * فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء اوفى معناه مثل الرهن والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او ما في معناه كالنساء في لا تزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد ومجاز في البعض وكون الثلاثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لانزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فحينئذ لا معنى لهذا التبريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتى وح لاعموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل في البلد واكملت كل رمانه في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجميع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وفيه يكون نفيًا لجميع الافراد

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

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

* قوله * ومنها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الأوّل ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جأنى رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهدها فى الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لى خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما ان توجد قرينة البعضية كما فى ادخل السوق وهو العهد الذهنى اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهنى

الذهنى والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضحها وتسهلها * اذا تهتد هذا فنقول الاصل اى الراجع هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هى هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لان جعل العهد الذهنى مقدا على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا فى الشرع واحوط فى اكثر الاحكام اعنى الايجاب والندب والتعريم والكراهة وان كان البعض احوط فى الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فممنقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صراحوا بان العهد الذهنى فى المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية فى الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر فى تعريف الماهية حضورها فى الذهن والاشارة اليها لتمييز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجع وبالجمله 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 نعى بالمعهود الذهنى الامثل ذلك مما تدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبيعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعرى ما معنى العهد الذهنى المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق *

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

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

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

فتبقى الجمعية فيه من وجه ولولم يحمل يبطل اللام اصلا اى اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باقى في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمننا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باقى من وجه ولولم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله 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 ابقيناهم جميعا لغاير العهد اصلا الى آخره فعلم من هذه الابهات ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصور لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علمنا قالوا انه لسلب العموم لالعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس *قوله*

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

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

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

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

ومنها المفرد السحلي باللام إذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى أن الإنسان لئى خسر إلا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة إلا أن تدل القرينة على أنه لتعريف الماهية نحو أكلت الخبز وشربت الماء) وإنما يحتاج تعريف الماهية إلى القرينة لما ذكرنا أن الأصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومنها التكررة في موضع النفي لقوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى فى جواب ما أنزل الله على بشر من شىء وجه التمسك أنهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شىء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلى لم يستقم فى الرد عليهم الإيجاب الجزئى وهو قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى ولكلمة التوحيد *

* قوله * ومنها المفرد السحلي باللام قد سبق أن المعرف باللام إذا لم يكن للعهد الخارجى فهو للاستغراق إلا أن تدل القرينة على أنه لتنس الماهية كما فى قولنا الإنسان حيوان ناطق أو للمعهود الذهنى كما فى أكلت الخبز وشربت الماء فإنه للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى وهو الخبز والماء المقدر فى الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكانه أراد بالمعهود الذهنى المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للقلام قد دخلت البلاد وتعلم أن فيه سوقا أدخل السوق إشارة إلى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجى كونه إشارة إلى معين * قوله * كقوله تعالى أن الإنسان لئى خسر إلا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة أى الذى سرق ولئى سرقته نبيه بالمثاليين على أن المراد باللام ههنا أعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما فى المثال الأول من الدليل على كون الصيغة للعموم * قوله * ومنها أى ومن الفاظ العام

العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدره كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعاً ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزة* واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير 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 اذا ايجاب الجزئي لا ينافي في السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم* واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد فلولم يكن صدر الكلام نفيًا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى توحيداً وللإشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله ايضاً اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارئ للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالا له ثم لا يخفى ان الاستثناء هنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد 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 يمان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغاً واقفاً موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى لاعلى نفي مغايرة الله عن كل اله *

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

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

ولولم تكن للعلّة المذكورة دلالة للعموم لما صحّ التعليل وإنما يدل على العموم لأنه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تلمحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولولم تكن العلة عامة لما صحّ التعليل ولأن النسبة إلى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة إلى الموصوف بالمشتق لأن قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم العموم العلة فان قوله لا اجالس الا عالما عام للعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرت الموصوف وهو الرجل وتقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا *

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

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

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

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

* قوله * خاص من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا
 وعاما من حيثين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعنى ما وضع لكثير محصور
 او لواحد بل الاضافى اى ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ اخر لا لمجموعه فيكون اقل
 تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصومه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون واولات
 الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان
 التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسميته وان لم يكن عام كما يطلق العام على
 اللفظ بمجرد تعدد مسميته مثل العشرة * قوله * والنكرة في غير هذه المواضع اى النفي والشرط
 المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا نعم الابد ليل يوجب العموم ولا
 يخفى ان النكرة المصدر بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى
 عامت نفس وقولهم مرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا
 كانت خاصة فان وقعت في الانشاء فهي مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر
 زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات
 كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبجوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعث
 واشترى وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس
 غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة * ولما قل
 ان يقول لانسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبجوا بقرة ذبح بقرة
 واحدة ومعنى فتحير ربة اعناق ربة واحدة فكل المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد
 به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون
 بالشامع في جنسه بمعنى انه لصفة محتملة لمحص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير

تعيين * واما النزاع في عموم النكرة في الإنشاء والخبر فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذيبوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فقير رقية تحمير رقية بل المراد الصرف الى فقير اى فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اى بقرة كانت وحمير رقية اى رقية كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والافلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والافلا جهة للعموم * قوله * فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف اوبدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة لتصح إعادة المعرفة نكرة وبالعكس * وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة يصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام او الاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي * صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن قوما كالذى كانوا * مع القطع بان الثاني عين الاول * وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون النكرة عينه * واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والمجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك * واما ثالثا فلان إعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب وفي قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشبهة يعنى قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظى وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذى انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الحكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة * قوله * فكذاك فى الوجهين يعنى ان المعرفة مثل النكرة فى حالتى الاعادة معرفة والاعادة نكرة فى انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسرره فى الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم * قال

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

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

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

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

* قوله * ومنها أي وهي نكرة نعم بالصفة يريد أنها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد إلى الفرد كسائر النكرات وإنما نعم بعموم الصفة كما سبق في لا يتكلم الأرجلا عالما وتنكيرها حال الأضافة إلى النكرة ظاهر وأما عند الأضافة إلى المعرفة فمعناه أنها لو اختلفت لم يصح لكل واحد من الأما على سبيل البديل وإن كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت التحوي لأن الجملة بعدها قد تكون خبرا أو صلة أو شرطا وقد صرحوا في قوله ليبلوكم أيكم أحسن عملا أنها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع أنه لا خفاء في أنها مبتدأ وأحسن عملا خبره والأظهر أن عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق أي عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعبود الضمير المفرد إليه مثل أي الرجال أذاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد أو عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما * قوله * فان قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضر به جميعا معا أو على الترتيب عتقوا جميعا فان قال أي عبيدي ضربته فهو حر فضرهم جميعا لا يعتق إلا الواحد منهم وهو الأول أن ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والأفحجار إلى المولى لأن نزول العتق من جهته ووجه الفرق أنه وصف في الأول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لأن الضرب إنما أضيف إلى المخاطب لا إلى النكرة التي تناولها أي وإنما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما إذا قال أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطبق حملها واحد فحملوها معا لأن الشرط هو حمل الخشبة بكاملها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل وأما إذا كانت الخشبة مما لا يطبق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لأن المقصود هنا صيرورة الخشبة محملة إلى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الأولى فان المقصود معرفة جلا دنهم وذلك إنما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغي أن يعتق الكل إذا حملوها على التعاقب كما في أي عبيدي ضربك * قوله * وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لأنه أريد بالوصف النعت

النعته التحوى فلانعت في شىء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان اياها موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضارية للمخاطب وصفت في الثانية بالضرورية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الايرى ان هوما فيما اذا قال والله لا اقر بكم الا يوما اقر بكم فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند 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 عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح بموقفه وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم * وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين * واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعلق والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لافي التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولوسلم فالفاعل ايضا ضرورى فينبغى ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها * قوله * وهما فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان ايا لواحد منكر في 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 ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه يحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لامعنى 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 اوعضه كلبك فهو حر * واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا وعلى الترتيب فحينئذ ينبغى ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد كما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالضرورية كما في الضارية * واما ثالثا فلانا لانسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدى فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتناق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اى للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اى الرجال واى الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون الاثنان مثل اى رجلين ضرباك او الجمع مثل اى رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اى عبيدى ضربك او ضربته *

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

بعض مخصوص من المناقنين ويقع عاما في العقلاء إذا كان للشرط نحو من دخل دار أبي سفيان رضى الله عنه فهو آمن فإن قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفيمن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاؤ الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند أبي حنيفة رحمه الله يعتقهم الأ واحد لأن من للتبعيض إذا دخل على ذى ابغاض كما في كل من هذا الخبز ولأنه متيقن أى البعض متيقن لأن من إذا كان للتبعيض فظاهر وإن كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وإرادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الأولى هذا مراعى لأن عتق كل معلق بمشيتته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض أى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فإن المخاطب إن شاء الكل فمشية الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الأخير فى أى مما تفردت به *

* قوله * ومنها من ويكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والأوليان تعمان ذوى العقول لأن معنى من جائئى فله درهم إن جائئى زيد وإن جائئى عمرو وهكذا إلى جميع الأفراد ومعنى من فى الدار أزيد فى الدار أم عمرو وإلى غير ذلك فعدل فى الصورتين إلى لفظة من قطاعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر وأما الآخران فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للمخصوص وإرادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك لجمع الضمير وأفراده نظرا إلى المعنى واللفظ فانه وإن كان خاصا للبعض إلا أن البعض متعدد للأحالة فجمع الضمير لا يبدل على العموم الأ عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات * قوله * يعتقهم الأ واحدا هو آخرهم إن وقع الاعتاق على الترتيب والألخيار إلى المولى وذلك لأن استعمال من فى التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذابغاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكده العموم وترجح البيان كما فى من شاء من عبيدى عتقه فهو حر بقرينة إضافة المشية إلى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من نشاء منهن لقرينة قوله واستغفر لهن وقوله تعالى ذلك أدنى أن تقر عينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدى ومن شئت من عبيدى إن فى الأول قرينة دالة على أن من للبيان دون التبعيض بخلاف الثانى وقد يقال إن العموم ههنا لعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لأكلمة من وضعفه ظاهر * وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره إن من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وإرادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض أخذا بالمتيقن المقطوع وتركه للمحتمل المشكوك فى من شاء من عبيدى أمكن العمل بعموم من وتبعيض من بأن يعتق كل واحد لأنه لماعلق عتق كل لمشيتته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى فإن المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلمة وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لأن من شاء المخاطب عتقه ليس

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 اعتناق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعض * وههنا نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه وحينئذ لانسلم ان التبعض متيقن وهو ظاهر *

ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقى نفسك من ثلاث ماشئت تطلق مادونها وعندهما ثلاث وقد مر وجهها ومنها كل وجبوع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على التكررة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الافراد اى يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على التكررة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وههنا فرق آخر وهو ان من دخل اول عام على سبيل البديل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لثلا يلغو

فيقتضى العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فبراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة الى المتخلف *

* قوله * ومنها ما في غير العقلاء هذا قول ائمة بعض اللغة والاكثرين على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينتقل متعسرا * قوله * وقد مر 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 للتبعض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلاث * قوله * وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خاف كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل اوجميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يمتثل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن

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

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 مستعارا لكل كذا ذكره فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يازم الجمع بين الحقيقة والمعجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المعجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا تنافى ارادة الاخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمعجاز فاقول معنى قوله انه مستعرا لكل ان الكل الافرادى يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثانى انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان

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

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

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

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

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

للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال هو ان يقال حكاية الفعل لما لم نعم فماروى انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذى 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 سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار *

* قوله * مسئلة 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 عمومته 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 بالمحكى لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكى ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف رحمه الله تعالى مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي عليه السلام داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المبث في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما

انما يلحق به بدل ليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام * وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا * واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام * واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل 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 لاحكاية الفعل والتقدير بخلافه * .

مسئلة اللفظ الذى ورد بعد سوء ال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون فحينئذ اما ان يخرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر ان جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اى الظاهر منه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو ليس لى عليك كذا فيقول بلى او كان لى عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سهى فسجد وزنى ما عزم فرجم هذا نظير المستقل الذى هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معى فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذى الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذى الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففى كل موضع ذكر لفظ 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 وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعد عم تمسكوا بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة *

* قوله * اللفظ الذى ورد بعد سوء ال او حادثة يعنى يكون له تعلق بذلك السوء ال او الحادثة وحينئذ ينحصر الاقسام فى الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا فى الابتداء لا يحتمل الجواب ونعنى بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السوء ال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفى استهما ما او خبر او بلى فانها محتصة بايجاب النفى السابق استهما ما وخبرا فعلى هذا لا يصح بلى فى جواب اكان لى عليك كذا ولا يكون نعم فى جواب ليس لى عليك كذا اقرارا الا ان الاعتبار فى احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر فيكون اقرارا فى جواب الايجاب والنفى استهما ما او خبرا * قوله * حملا للزيادة على الافادة يعنى لو قال ان تغديت اليوم فكذا فى جواب تعال تغد معى يجعل كلامه مبتدأ حتى يحتمل بالتغدى فى ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان فى حملة على الابتداء اعتبار الزيادة المفقوطة الظاهرة والغاء الحال البطنة وفى حملة على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال * قوله * صدق ديانة لانه نوى

ما يحتمله اللفظ لا قضاءً لأنه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفاً عليه * قوله * ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا يتنافى عموم اللفظ ولا يقتضى اقتضاه عليه ولأنه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجمالاً على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان اوفى سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبح فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهوراً لا يتجمسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جواباً للسؤال عن بئر بضاعة * فان قيل لو كان عاماً للسبب وغيره لمجاز 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 قطعاً بحيث لا يحتمل التخصص لدليل يدل عليه * وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تتحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص *

* فصل * حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما المقيد على تقييده فاذا ورد اى المطلق والمقيد

فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافر فالاعتاق يتقيد بالموءمنة اى الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكماً غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفى تمليك الكفرة وهما مختلفان لكن نفى تمليك الكفرة يستلزم نفى اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التملك ونفى اللزوم يستلزم نفى الملازم فصار كقوله لا تعتق عنى رقبة كافر ثم هذا اوجب تقييد الاول اى ايجاب الاعتاق بالموءمنة وان اتحد الحكم فان اختلفت

المادة ككفارة البمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعى يحمل سواء اقتضى القياس اولاً وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اى بعض اصحاب الشافعى زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت اى المادة كصدقة الفطر مثلاً فان دخلاً على السبب نحواً

دوا عن كل حر وعبد 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 يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافى في الاسباب بل يمكن ان يكون المطلق سبباً والمقيد سبباً خلافاً له

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

* قوله * فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتها اياها من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشبوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شبوع المؤمنين وغيرها وان كانت شائعة في الرقيات المؤمنات وضبط الفصل انه ان اورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلاف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس 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 تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد * فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة * قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فباجبا به وان كان منغيا فبنغية وهننا قيد الكافرة منغى فقيد ايجاب الاعتاق بنفى الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سوا كان هو المذكور 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 المذكور في المقيد في المقيد هو المؤمنة لا السليمة * وفيه نظراذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منغيا او مثبتا فان كان منغيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لانه لا يمكن الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اولا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الاخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن مسعود فهيام ثالثة 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 والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعنى انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزداد على الكتاب

بخلاف قراءة ابي رضى الله عنه فعدة من ايام اخر متابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لايزاد بمثلها على النص والشافعي انما لم يشترط المتابع لانه لاعمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروى شهرين متتابعين *

هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيًا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا لانه ان المعلق ساكت والتقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في صوم ثلاثة ايام متتابعات ولان التقيد زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفي اى نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد هذا دليل على المذهب الاخر وهو ان يحمل ان اقتضى القياس حمله وحاصله ان التقيد 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 ولنا قوله تعالى لا تستلوا عن اشياء ان تبدلتم تسوءكم فهذه الاية تدل على ان المطلق يجرى على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقيد يوجب التغليظ والمساءة كافي بقرة بنى اسرافيل وقال ابن عباس رضى الله ابيهم 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 لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا *

* قوله * له ان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقيد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اى نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وهونا لان تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين * قوله * لان التقيد فان قلت الاية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاصناف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لاعلى ان تقيد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقيد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الاية ان موجب المساءة هونك القيود والاشياء المسؤل عنها * وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منى بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الاية في هذا المطالب بقوله تعالى فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون * قوله * وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنه هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول

قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الأصول * قوله * وعامة الصحابة قال عمر رضي الله تعالى ام المرأة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموها اى خال تحريمها 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 لاح لهم في هذه الصورة * قوله * ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكن اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لمحصل المطلق في ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيزة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق *

فالان شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله والنفي في القياس عليه

بناء على العدم الاصلى فكيف يعدى فانهم قالوا ان النفي حكم شرعى ونحن نقول هو عدم اصلى فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحريم رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكفرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقى عدم اجزاء الكفرة على العدم الاصلى فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرها والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله تعالى حكم شرعى وعندنا عدم اصلى بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحريم رقبة فلولم يقل مؤمنة مجاز تحرير الكفرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكفرة فيكون النفي مدلول النص فكل حكما شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير المؤمنة ابتداءً وهو ساكت عن الكفرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الاخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لثلا يلزم التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكفرة بالنص المقيد بل النص لا يجاب الرقبة المؤمنة ابتداءً فتكون الكفرة باقية على العدم الاصلى كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لاعدما اصليا ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعى لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكفرة ضمنا لانا نعدي هذا العدم قصداً ومثل هذا يجوز في القياس فتجيب بقولنا لان القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد اى يدل على اثبات الحكم في المقيد وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره اى على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء

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

من الأبل زكوة بقوله في خمس من الأبل السائمة زكوة مع انهما في السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم 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 بنبأ فقبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة *

* قوله * والنفي في المقيس عليه يعنى ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اول فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعى بل للعدم الاصلى وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سيجىء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطالا للحكم شرعى ثابت بالنص وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفاؤه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد * لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لابلتنفى ولا بالاثبات فيكون المحمل في حق الوصف خاليا عن النص * لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحمل سواء وجد القيد اولم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لابلتنفى ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للمخصم ان يقول ان المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على عدم وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليبين لان غاية الامر ان يجتمع فيه نصاب مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكفارة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالمحمل واجب انتفاقا كما مر * قوله * لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيتناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلى لاحكم شرعى ولا يصح ان يكون من باب مجازاة المخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق والسبأى قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فوم ان عدم اجزاء الكافرة باق على عدم الاصلى * قوله * ودلالة المطلق عليها اى على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة ممتثلة لمحصص كثيرة والمراد دلالة على الافراد على سبيل البديل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرر برقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما * قوله * لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا عما

قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضى تمكن المكلف من اعتاق اى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلودل القياس على انه لايجزىه الا المؤمنة لكن القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جاز *
 القياس ناسخا وانه غير جاز *

*فصل - حكم المشترك التأمل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى

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

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

* قوله * فصل حكم المشترك التأمل في نفس الصيغة او غيرها من الأدلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لايجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسألة امتناع استعمال المشترك في معنييه او معانيه * وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشارك في استعمال واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد به الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اى الاسود والابيض واقرأت هند اى حاضت وطهرت فقيل 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 الشافعى رحمه الله انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متعلق بالحقيقة وقسم متعلق بالحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذى اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللفظ * ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف في المفرد فان جازوا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد

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

نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازى من اللفظ فى اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز * واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا فى المراد لانفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام للموضوع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع فى المشترك ليست الارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام * وفيه نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والا وجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك فى المعنيين او اكثر على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطيا للحكم لادخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله فى المعنيين على هذا الوجه لا يتصور الا بان تكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجاز او التقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ فى معنى مجازى يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسببى ء ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين باطل بالاتفاق * فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل فى المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة فى كل واحد مجازا فى المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة * قلنا سببى ء 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 *

فان قيل يصلون على النبي الالية 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 اوردوا على هذه الالية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد لتعدد الضمائر فكله كرر لفظ صلى واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز فى مثل هذه الصورة اى فى صورة تعدد الضمائر ايضا فتكون الالية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان فى الالية لم يوجد استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد لان سياق الالية لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته فى الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له ياء بها الذى امنوا ادعوا له لكن هذا الكلام فى غاية الركافة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقى فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعوه ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام

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

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

فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذلك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى اخر يخصهم كوضع الجبهة وامتثال 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 جميع 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 لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فائبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكلا ولو سلم ففى مثل هذا الامر الحق لا يناسب ان يقال الم تر * 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 وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشى بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روى عن الحصى والجنح وكذا شهادة الاعضاء والجوارح * قوله * مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مآول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب لحقيقة التسبيح لا يسمعون *

التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوى والشرعى والعرفى والاصطلاحى فاللفظ حقيقة اى بالحيثية التى يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعى يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفى المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والسجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطأ العوام وان استعمل في غيره لعلاقة بينها فمجاز اى وان استعمل في غير ما وضع ان مجيئية ما سوا كان من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التى يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعى مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفى المعنى الثانى من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين اولا لعلاقة فمر تجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا جديدا فالمر تجل حقيقة في المعنى الثانى بسبب الوضع الثانى *

* قوله * التقسيم الثانى من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجازا لانه ان استعمل فيما وضع له حقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمر تجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ

مستعملا فيها وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظر الى
الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر
في المجاز والمرتمل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة
لرجود العلاقة وكان ذلك يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل الاستعمال لا
لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتمل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع
الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر
وهو وجود العلاقة وعدمها فعملوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة
وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى * ثم
قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال
بجلاى المرتجل فانه يكفى فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن
الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد * والمراد بوضع
اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اى يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك
فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى والا فان كان من الشارع فوضع شرعى
والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفى خاص ويسمى
اصطلاحيا والا فوضع عرفى عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر
في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة
ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا
يكون موضوعا لعناه في شيء من الاوضاع فان انفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى
جميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان
الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجازا شرعا وكذا المجاز قد يكون
مطلقا بان يكون مستعملا فيها هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التى
بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الأركان المتخصصة بمجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد
بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل
من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجى *
ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه
شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملايسة الظاهرة فيكون مجازا لاختطأ وحمله على
خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب
احترازا عن انتقاضها جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل
في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الأركان المتخصصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ
الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الأربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيها هو
من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا
في غير ما وضع له في الجملة اعنى العرف قلنا قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التى تختلف
باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ الوضوحه خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر
بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل

في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاص لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الأركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الأربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الأربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لذاته بل لينقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثل شيء^٤ واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو المجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا معنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لانسلم انه مستعمل لا معنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر ووضح على ان الاستعمال لا معنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينفيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالة عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الأمرين *

واما المنقول فمنه ما غاب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول من حيث التنازل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به اي خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا اريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كأنها موضوعة ابتداء^٥ لانهما لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت اسماله فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب على الارض ليس لصحة اطلاقه اي المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى الاول ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى

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

* قوله * 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 والا ففى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل فى المعنى الثانى حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبنى على تمايز الاقسام بالمحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب فى غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى فالمعنى الثانى ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة فى المعنى الاول مجاز فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول ومجاز فى المعنى الاول حقيقة فى المعنى الثانى من جهة الوضع الثانى كالصلوة حقيقة فى الدعاء مجاز فى الاركان الخصوصية لغة وبالعكس شرعاً وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعاً له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعه الى لغوى وشرعى وعرفى واصطلاحى ينقسم ستة عشر قسماً حاصلتها من ضرب الاربعة فى الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له فى الوجود كالمنقول اللغوى من معنى عرفى واصطلاحى مثلاً او غير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوى وان كان المعنى الثانى من افراد المعنى الاول كالدابة لذى الاربعة خاصة وهى فى الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثانى اعنى المقيد

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

ويثبت ايضا ان الحقيقة اذ اقل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة

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

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

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

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

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

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

فى الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل التجاد طول القامة فطول القامة ملزوم لطول

لطول التجاد بخلاف المجاز فانه استعمال في غير ما وضع له فينا في ارادة الموضوع له *

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

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

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

الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية فيه وان نسب الى غيره للملاسة 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
الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال
الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع
ان الربيع ليس بفاعل في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جائئ زيد نفسه
مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجيء فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده
ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب *

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

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

* فصل * هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكنى اوردتها على سبيل المحصر والتقسيم العقلي اذا اطلقت لفظا على مسمى هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال وارادت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له اى لذلك المسمى بالفعل في بعض الأزمان فمجاز باعتبار ما كان او اعتبار ما يؤل المراد ببعض الأزمان الزمان المتغير للزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن بعض الأزمان 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 فمجاز بالقوة كالمسكر لحر اريقت وان لم يحصل له اصلا اى لا بالفعل ولا بالقوة *

* قوله * فصل قد سبق لآبد في المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء وبررتى ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود 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 باللفظ للمعنى المجازى في بعض الأزمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعاقب الحكم بالمعنى المجازى فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصل في ذلك الزمان او في جميع الأزمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثانى ان كان حاصله بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا دلالة وان كان فاما ان يكون ازوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضمها الى الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزء الآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للمازوم فهو الوصفية اعنى المشابهة والا فاللزوم اما ان يكون احدهما حاصل في الآخر فهو الحالية والحملية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطاله وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفى لاحصر وتقسيم عقلى ولو جعلناه دائرا بين النفى والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للمازوم فان كان احدهما حاصل في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الاجمات * قوله * اذا

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

له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للاخر * 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 يؤكل بل يكفى توهم الحصول كما في عصرت خمرا فارتقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤكل مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا *

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

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

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

أو يكون صفته وهو الاستعارة وشرطها أن يكون الوصف بينا كالأسد يراد به لازم وهو الشجاع

فيطلق على زيد باعتبار أنه شجاع وإذا عرفت أن مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم أصل واللازم فرع فإذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز

من الطرفين كالعلامة مع المعلول الذي هو علة غائبة لها وكالجزء مع الكل فإن الجزء تبع للكل أي بالنسبة إلى اللفظ الموضوع للكل فإن الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح أن يطلق

هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له والكل محتاج إلى الجزء فيكون الجزء أصلا فيصح أن يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فأطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فإن الإنسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة أما اطلاق اليد

وإرادة الإنسان فلا يجوز وكالحمل فإنه أصل بالنسبة إلى الحال لاحتياج الحال إلى المحل وأيضا على العكس إذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فإن المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو أعم من حلول العرض في الجوهر *

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

اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعنى المعنى الحقيقي وهذا لا ينافى كون الجامع جزءاً من الطرفين او شكلا لهما * فان قيل فاللازم اعنى المعنى المجازى الذى اطلق عليه اللفظ فى مثل رأيت فى الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد الحقيقى فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذى هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذى استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا عم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبهه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبهه على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقى لا يحصل للمعنى المجازى اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة فى الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتخصيص * قوله * واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشئيين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لامتناع الانفكاك فاللزوم 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 فى الآخر مجازا والاجاز استعمال اسم الاصل فى الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج الا انها فى الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علة مالية والاسباب علة آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما فى بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس فى معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجىء والكل اصل يبنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضامن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافى كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل وفى هذا تسليم مامنه فى صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالاحتياج 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 ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزء متحقق بصفة الدوام والوجود فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد والمجموع الذى يكون اليد والرجل منه جزءا منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فامعنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونها بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونها واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقبيا

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

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

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

* قوله * واعلم ان الاتصالات يعنى كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات
 المذكورة بين معانيها فكذاك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات
 المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون
 معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما سيجىء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة
 ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع
 وسواء كان الكلام خبرا او انشاء * 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 للملك الرقبة يعنى انها
 عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة * قوله * حتى لو كانت امة تثبت الهبة
 فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج
 منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسى منك وقيل الزوج لا
 يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المعنى متعين لهذا المجاز لذنبه عن قبول الحقيقة

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

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

المسئلة التي تأتي وهي قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لاقضاء فيما فيه تخفيف يعنى في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لاقضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله انها كان كذلك اذا كان علة فلا ينعكس اى لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين الى اخره 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 الرضاغة ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اى بناء على الاصل الذى نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه اى ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تفضى اليها وليست هذه اى ازالة ملك المتعة مقصودة منها اى من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعى رحمه الله لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب *

* قوله * وكذ ينعتد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اتيان ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعتد بلفظ الاجارة لانها لتملك المتعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة مجال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انها 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 فيصير بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم اى ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمى الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للاخر كما في العجز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعنى الفاظ التملك والفاظ النكاح بان كلاهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة * قوله * فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الاخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه

* قوله * وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكوني مالكا او مشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في صدد الضرب مجاز بعد انتضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والافجاز واما قيل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لكنه سيضرب فجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الشراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية * قوله * صدق ديانة اي لو استفتى المفتي بحجبه على وقف ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بهوجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لالعدم جواز المجاز * قوله * بناء على الاصل الذي نحن فيه وهو ان السبب اذا كان سببا محضا 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 منافيا لما سيجيء من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب وههنا ليس كذلك فلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسيبه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة *

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

التصرف الصادر من المالك هي اى ازالة الملك لابعنى ان الشارع وضع الاعتراف لازالة الملك فالمراد بالاعتراف اثبات القوة اى يراد بالاعتراف اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتراف في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لايسند 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 الاعتراف عليها اى على ازالة الملك مجازا فقوله اعترف فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطى على قوله فيسند *

* قوله * لانها اى الاستعارة لا يصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكها في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالاستعارة منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانها لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعابته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق منبى^٤ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليفته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحرف الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق منبى^٥ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيف لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلان تشابه بين المعنيين في الوجه الذى شرعا عليه * فان قيل لو كان معنى الاعتراف اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعترف فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك * فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنها لباسها فان المالك سبب فاعلن لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيا لكلامه على ما سيجي^٦ في فصل الاقتضاء * والثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتراف الموضوع لاثبات القوة على سببه الذى هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتراف لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخلص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولاً اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل او سماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بما أخذ الاشتقاق لا يصح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لانسلم ان الاعتراف منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطر^٧ عليها نقل شرعى *

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

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

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

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

المعدومة لا تصح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا العجاز 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 المحى ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المعنة الذى ثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان التخله تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشترط المشابهة في اخص الصفات *

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

عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهى اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لاشراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فهنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعناق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهى في العناق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة وابطاحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للاخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجرى من طرف واحد لثلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هى اطلاق اللفظ على اللازم الخارجى الذى هو صفة للملزم فكيف يكون متباينا فلما ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبنا للملك والمثبت للملك لازم خارجى صفة للهبة كذا نقل عن المصنف * وقد يجاب عن اصل الاعتراض باننا لا نسلم انه يجب في العجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل يجنس حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشترت عبدا فهو حر واراد 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 لتغايرها صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحو انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فثبتت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لاتبعا فثبتت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلنك ان تعتبر ايتهما شئت ويتنوع العجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشعر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في اللفظ 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 العجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمال العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد العجازات 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 فلو لم يصح لها كان كذلك ولهذا لم يدونوا العجازات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف بانه لو جاز 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 للمصلحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون له مانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضى وذهب المصنف الى انه لم تجز استعارة نخلة لطويل غير انسان لانتماء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصافى اى فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة بالاسد فان قيل الطويل للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها لانسان طويل فلما لعل الجامع ليس مجرد الطويل بل مع فروع واغصان في اعاليها وطرارة وتمايل فيها * مسئله

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

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

يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر * قوله * فالخلاف يعنى عندهما الاصل هذا ابني لاثبات
البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف
الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حريف يقع الخلاف في تعيين الحقيقة
التي هي الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل
والخلف اى في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذى هو الخلف انما هو هذا ابني
لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم
المجازى خلف عن الحكم الحقيقى فعندهما الاصل ثبتت البنوة والخلف ثبتت الحرية وعنده
الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الاصل والفرع لانا نقول
هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو
مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعنى الحقيقة والمجاز والنزاع
في ان هذا خلف عن ذلك فى حكمه او فى التكلم به وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم
ذلك اخذ بالمحصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التى هي الاصل عنده
مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كخلف 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 لمحصل المقصود
بدونه وهرانه جعل الاصل ماصح تكلمنا وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا
ابني لا على هذا حر *

لها ان فى المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالتانى اى اللازم موقوف على الاول
اى الموضوع له فيكون اللازم خافيا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية فى حق الحكم فلا بد
من امكانه اى امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازى عليه وايضا بناء على
الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما فى مسألة مس السماء فان امكان
الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة ان يخلف بقوله والله لامس السماء تجب الكفارة
لان الكفارة خلف عن البر ففى كل موضع يمكن البر ينعتد اليمين وتجب الكفارة وفى كل موضع
لا يمكن البر لا ينعتد اليمين ولا تجب الكفارة فى مسألة مس السماء البر وهو المس ممكن فى حق البشر
كما كان للنبي عليه السلام وان خلف لا شرب الماء الذى فى هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب
الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد هاتان المسئلتان والفرق الذى بينهما وانما لم
نذكر فى المتن مسألة الكوز لان المعتاد فى كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ينبنى عن الآخر قلنا
موقوف على فهم الاول لاعلى ارادته اذ لاجمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى
الحقيقى والمجازى فيها اى فى الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول
وهيئت توقف على فهم الاول وفهم الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية يكفى صحة
اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه

ملكه فان هذا المعنى لازم للبنوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله

يا ابني لانه استحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجرى الاستعارة لتصحح المعنى

فان الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى

لاتجرى الاستعارة في الاعلام الا في اعلام ندل على المعنى كحاتم ونحوه ويعتق بقوله يا حمر

لانه موضوع له *

* قوله * لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لانفس اللفظ فاعتبار الاصاله والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والسجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصاله والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف في استدلالهما ما يلايم كلام اهل العربية من ان مبنى السجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلايد من امكان الملزوم ليحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لاعلى امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان السجاز 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 اليبين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت وقت الحلف لا يمكن اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقبلن هذا الحجر ذهبنا فلنا ابتداء اليبين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الارقاة ما بقى ذلك الممكن ممكنا فلا تبقى اليبين على خلاف ما انعقدت اما في مسألة قتل الميت وقلب الحجر فاليبين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان في الظاهر ولم ينعقد اليبين على ماء يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدتها الله في الشخص بعد ما حان مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليبين ولا يقدر لاشربن الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لاقتلن الشخص ان احياه الله لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشار اليه وتقدير الشرط يقتضى عدمه فيلزم انصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال * قوله * فاذا فهم الاول اى كون المشار اليه ابنا له وامتنع ارادته بلقرينة المانعة عن ذلك وهى كونه معروفى النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اى لازم كونه ابنا له 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 فى الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهى ههنا متأخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولانسب ثم ادعاه فثبتت البنوة فيعتق والحكم فى علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا ان المصنف رحمه الله تعالى عدل عن ذلك لان العتق ههنا لاسيما فى الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كامر * قوله * فيجعل اقرارا اجواب لسؤال مقدر تقديره انه لاوجه لتصحح

هذا الكلام في هذا المعنى لأنه ان جعل مجاز الانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لأن 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 وديانه وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذه له باقراره ولا يعتق ديانه فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق مالم يبين انه اراد الاخوة ابا واما قلنا احتمال بعبد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجه وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازاله الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل السحلية من الاصل وذلك حقها لاحقه فلا يصرف في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنة بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبد يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفترق الى تصحيح الكلام بالثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق الخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق ببطل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسيب فجرى على لسانه عبدي حر يعتق * قوله * فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اى استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسامين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده قسامين متعارف وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصيغة اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسامين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المفهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار اولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه الغلبي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص اخر ادعاء وتخيلا كما جاز استعارة الهيكل

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 حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضى وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك فى مدلول الاسم سواء كان علماً او غير علم جاز استعارته والا فلا *

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

دعوى امر مستحيل قصداً لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون استعارة

اذا حذف المشبه نحو رأيت اسداً يرمى وان كان هذا مستحيلاً ايضاً بواسطة القرينة لكن

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

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

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

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

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

فيه سواء آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والجماز المرسل فيكون الجماز خلفا في الحكم لا في التكلم* و اشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في الجماز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند* قوله* اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده قسامين 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 مذهبها فيه بحيث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فابن احدهما عن الآخر *

ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن 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 زيد اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رأيت اسدا يرمى لا شك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لايجرى الاستعارة في خبر المبتداء وتجرى في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقم ان الاول يفضى الى قلب الحقايق دون الثاني او هن من نسج العنكبوت لان قولهم الجمال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والاخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الجمال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة الجماز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي *

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

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

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

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

* قوله * مسألة المجاز المقترن بشئ من أدلة العموم كالعرف باللام ونحوه لا خلاف في أنه لا يعم
 جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع المجاز كالحلول والسببية والمجزئية ونحو ذلك أما إذا استعمل
 باعتبار أحد الأنواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحمله فالصحيح أنه يعم جميع أفراد ذلك المعنى
 لما سبق من أن هذه الصيغ لعمومه من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية أو
 المجازية وقد يستدل بأن عموم اللفظ إنما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والأ
 لكن كل حقيقة عاما والجواب أنه يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير
 الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون
 المجاز أو يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية أنه لا يعم حتى إذا أريد المطعم اتفاقا لا يثبت
 غيره من المكيلات لأن المجاز ضروري والضرورة تندفع بإرادة بعض الأفراد فلا يثبت الكل
 كالمقتضى واجب بأنه أن أريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى أنه لم يجد طريقا
 لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز أن يعدل إلى المجاز لأغراض سيذكرها مع القدرة على
 الحقيقة ولأن للمتكلم في أداء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والآخر مجاز يختار أيهما شاء بل
 في طريق المجاز من لطائف الاعتبار ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام
 أي علو درجته وارتفاع طبقتة ما ليس في الحقيقة ولأن المجاز واقع في كلام من يستعمل عليه
 العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار إلى استعمال المجاز وإن أريد الضرورة من جهة الكلام
 والسامع بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء
 الكلام وإخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فإنه يتعلق بدلالة
 اللفظ وإرادة المتكلم فعند الضرورة إلى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب أن يحمل على
 ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة إن عاما فعام وإن خاصا فخاص بخلاف المقتضى
 فإنه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير إثبات العموم
 الذي هو من صفات اللفظ خاصة فإن قيل قد سبق أن العموم إنما هو بحسب الوضع دون
 الاستعمال والمجاز بالنسبة إلى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصي
 والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع وأعلم أن القول بعدم عموم
 المجاز مما لم نجد في كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا جاءني الأسود الرماة
 الأزيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعم مبني على ما ثبت عندهم من غلبة الطعم في باب الربوا
 لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور
 في كتب القوم مما لا يعقل أصلا لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع أفراد ومراده
 بالحقيقة فيضطر إلى المجاز فكما يتصور الاضطرار إلى المجاز لأجل المعنى الخاص فكذا لأجل

المعنى العام وانما يلايه بعض الملايمة الضرورة من جانب السامع لتصبح الكلام على ما مر *

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

* قوله * مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازى يكون المعنى الحقيقي من افراذه 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 ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له. والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت ان مناط الحكم انما هو المعنى الثانى لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازى فيجوز ذلك 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 الادمى 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 ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجع الثانى ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشئ واحد في حالة في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محل ومتجاوزا اياه * الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكن المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول 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 لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للاخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريقتي الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في ان واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للاخر * والكل ضعيف اما الاول فلانه لانزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين يرمى احدهما ويفترس الآخر ولاخفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع ارادة المتبوع * واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى * واما الثالث فلانا لانسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد * واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يفترق الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اى الذى يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة دالة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد * واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للمحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبنى على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريقتي الملك والعارية محال شرعا وحصول الشخصين فيمكن واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريقتي الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذى هو غير الموضوع له * قوله * فلا يستحق اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملازمة في قوله تعالى اولا مستم النساء اريد بها الوطى مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لاجماع مع مخالفة ابن مسعود رضى الله عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم على ان المراد الوطىء ويحمل تيمم الجنب والمس باليد ولا يحمل ذلك لاننا نقول لانسلم ان مثل ذلك مخالف لاجماع وانما يكون لو رفع امر امتقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولنا بالعدم حتى

يستنوع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في مفرد الخمر اذا اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل اخر من اجماع اوسنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد باللامسة مطلق اللبس الشامل للوطىء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخرج عن البحث * واما في نسبة كما اذا اوصى لمواليه بشيء وله معتق ومعتق معناه يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا ما يتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتق لوجود الملاسة وهي كون زيد سببا لمعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم عن ظاهر عبارة المصنف وانما سمي المعتق الاول اسفلا لانه اصل والفروع اعالي للاصول كاخضان الشجرة والاطهر انه يسمى اسفلا بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث سمي المولى الاعلى * قوله * وكذا اذا اوصى ير يد ان لفظ الابن او الولد المضافين الى شخص حقيقة في ابناءه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائيه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور واناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة رحمه الله وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنوا ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة رحمه الله عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور واناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصليات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار امنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنوا ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بنى الابناء عند ابي حنيفة رحمه الله كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان * فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبتنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بنى ادم وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الحلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على الاباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والمجدات لانهم وان كانوا تبعاً في تناول الاسم لكنهم اصول خلقه فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصلية الملحقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح المجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها *

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

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

* قوله * والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشىء في الشىء ان يجعل الثانى طرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطلع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار 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 فالدخول 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 بجلاى ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح فى المسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحتمل بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهى غير مهجورة بجلاى الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحتمل ذكره قاضيان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول * قوله * يراد به اى يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تنجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا فيتمكن من السكنى فيها فيحتمل بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقريرى وهو الملك صرح به فى الحانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحتمل لانقطاع النسبة بفعل غيره *

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

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

* قوله * فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره ببدء مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر تدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الان اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها * فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضى اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم ائتزوجك او اكمل ان التزوج والتكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وايان الهداية قلت هو من تسا محاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضى اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انها هو بتعدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فيما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولى

من كل وجه فجعل كالعين المتمد 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 المضاعف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الان عند عدم امتداد المضاعف اليه * قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لاضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاعف اليه فاعتبار العامل اولي عند اختلافهما بالامتداد وعدمه * وما ذكره المصنف من الدليل ينضم الجواب عن هذا السؤال وعمما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضى امتداد الظرف وعدمه يقتضى عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا اليوم بأنيتكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم بأنيتكم الموت وبالعكس مثل انت طالت 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 الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالت حين تصوم او حين تنكشف الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعناق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها محيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعناق وقوعها لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقييد بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها محيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيتها بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل *

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

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

* قوله * لانه يراد باطنها اى ما فى المنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل المنطة اى طعامه من اجزاء المنطة واكل ما فى المنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل بحثت به عند محمد رحمه الله واما حقيقة اكل المنطة فهو ان يقع الاكل على نفس المنطة بان يضعها فى الفم فيبضعها * قوله * لله على صوم رجب وقع فى عبارة فخر الاسلام رحمه الله غير ممنون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اى الذى يأتى عقب اليمين * والمسئلة على ستة اوجه لان القاويل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوى اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الأخيرين خلاف واليهما الإشارة فى 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 وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء باللتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة فى النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين 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 تحليلها بالكفارة سى تحريم النبى صلى الله عليه وسلم مارية او العسل على نفسه يميننا فعلى تقرير المصنف رحمه الله الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اى اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذى هو جائز الترك فى نفسه اذ لا نذر فى الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اى حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل فى اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا ففهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ يكون مجازا وقد يكون من حيث انه جزء المراد اولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل فى معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل

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

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

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

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

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

* قوله * مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلية في مفهوم المجاز كما هو رأى علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو رأى ائمة الاصول * قوله * اعادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال * قوله * نحو يمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا يرث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اى من ساعته ومن قبل ان يسكن * قوله * كقوله تعالى واستغفر زاي استنزل او هرك من استغفرت منهم بوسوستك ودعاك الى الشر فهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والابجاب 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 الالات والاسباب * قوله * كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخبير والاذن لكل احد ان يختار اى الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ارادة ذلك عقلا اذ لا عذاب على الابيان بما خيره فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخبير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكر لا حقيقة اما الاول بقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثانى فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية * فان قيل كيف يصح جعل القرينة التى هى لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التى هى خارجة عن المتكلم والكلام * قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان يكون معنى من المتكلم اولا والثانى اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذى وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسيما الاول ما يكون دلالة على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لا اختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكتب من افراد الملوك او بزيادة كالغيب من افراد الفاكهة فبصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذى يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة * وذهب المصنف رحمه الله فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين هنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثانى ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة فى الاولين عقلا وفى الثالث وفى الرابع والخامس حسا مع العرف فى الخامس وفى السادس عرفا وفى الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ نحو وفى السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكفى * قوله * الاعمال بالنيات روى مصدرا بانها ومجرد اعنيها وكلاهما يفيدان المحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى فى ايجاد الفعل فلو سقط فى الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبريد 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 فى الاعمال المفتقرة الى النية والاثم فى الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو المجاوز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثانى على وجود الاركان والشرايط المعتمدة فى الشرع حتى لو وجدت صح والافلا سواها اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعى فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعى رحمه الله فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمل على احد النوعين فحملة الشافعى رحمه الله على النوع الثانى بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبى صلى الله عليه وسلم بيان الحل والحرمة 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 رضى الله عنه على النوع الاول اى ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا

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

ونحو لا يأكل من هذه التخلّة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا

اسنفه او كرج لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة

يصرف الى الجواب لان معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار

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

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

* قوله * ونحو لا يأكل حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالرنباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مشرة كالتخله فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولوحلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملى فعلى

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

مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازى معا كقوله لامرأته وهي اكبر منه سنا او معروفة النسب هذه بنتى اما الحقيقة اى المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اى في الاكبر سنا منه 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 حقها بان يثبت النسب منه وينتفى من اشتهر منه ولا يمكن هذا اى ثبوت النسب من المدعى وانتفاؤه من اشتهر منه

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

* قوله * او معروفة النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والافقى الاصغر المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذافى الاسرار والمبسوط * قوله * بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق منافى للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتى اعنى التحريم الذى هو من لوازمه البنوية فهو منافى 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 فى وسعه لا يصح اللفظ له والذى يصح اللفظ له ليس فى وسعه فلا تصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ * فان قيل فاللازم لقولنا رأيت اسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع * قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن روية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بيناه * قوله * واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المصنف رحمه الله من تقرير فخر الاسلام رحمه الله لاعلى عبارته فى كتابه المشهور لانه قال وفى الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن اشتهر نسبها منه وفى حق المقر متعذر ايضا فى حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافى للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم فى الفصلين متعذر لهذا العذر الذى ابليناه اى بيناه يعنى ان الحقيقة فى المعروفة 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 لاقراره فى ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر فى حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقى وهو باطل ايضا لانه لاصحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقى ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له منافى للملك النكاح فيتعذر اثباته عن الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافى للملك فليس فى بيان تعذر الحقيقة فى حق المقر فقط ما اورده المصنف رحمه الله من التردد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام وهو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقى وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافات فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده * وانما وقع للمصنف رحمه الله ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفى حق المقر متعذر ايضا فى حكم التحريم قسما اخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن التردد القبيح لا يقال قوله ايضا مشعر بذلك اى تعذر فى حكم التحريم ايضا كما تعذر فى حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه فى حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا * قوله * والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد 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 هذه بنتى اذا اريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولها مجازيا وان اريد به ثبوت البنئية كان ثبوت الحرمة مدلولها التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل فى جزء المعنى اولازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو وكذلك وانما تحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ فى المعنى الحقيقى وفهم الجزء واللازم فى ضمن ذلك وبتبعيته * فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع * قلنا نعم لكن لامن حيث هو كذلك لتحقيق فهم الجزء واللازم فى ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعى اولم

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

مسئلة الداعى الى الجواز اعلم ان الجواز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والغريزة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازى وهو يرمى في رأيت اسدا يرمى والامر الداعى الى استعمال الجواز 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 في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو الجواز وذلك الداعى اما لفظى واما معنوى فاللفظى اختصاص لفظه اى لفظ الجواز بالعدوية فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ريكيا كلفظ المنفقيق مثلا ولفظ الجواز يكون اعذب منه او صلاحيته للشعر اى اذا استعمال لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمال لفظ الجواز يكون موزونا او السجع فاذا كان السجع داليا مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع او اصناف البديع كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ الجواز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز هنا استعمال ليجانس الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق او معناه اى اختصاص معناه فمن هنا شرح في الداعى المعنوى بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة رحمه الله لرجل عالم فقيه متقى او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب او الترهيب اى اختصاص المعنى المجازى بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماؤ الحية لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع او زيادة البيان اى اختصاص المعنى المجازى بزيادة البيان فان قولك رأيت اسدا يرمى ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا فان ذكر الملزوم بينه على وجود اللازم وفي الجواز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال الجواز يكون دعوى الشيء بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تطلق الكلام بالرفع عطى على قوله واختصاص لفظه اى الداعى الى استعمال الجواز قد يكون تطلق الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفتح فيه جمر موقد فيفيد لذة تجميلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطى على قوله او تطلق الكلام اى الداعى الى استعمال الجواز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعه على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدى المعنى بدلالة او ضم من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل لفظ الجواز فان المجازات

متكررة فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز محل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينه على وجود اللزوم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يوئيد هذا المعنى * ويمكن ان يكون معناه ان يوئدي بعبارة لسانه كنه ما في قلبه فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان نصفه بالسواد وتنام المراد ان نصفه بالسواد التخصص 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 اى يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذا الموضوع مما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصلى التشبيه والمجاز فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة *

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

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

فصـسـل وقد تجرى الاستعارة التبعية في الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا بتبعية وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اى دالة فاستعير الناطقة للدلالة بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة

تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اى في الحرف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة للمعلول او غيره ثم بواسطتها اى بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام له اى للتعقيب نحو ولدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخاف كوقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول *

* قوله * فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانهما تجرى اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقه بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلاما المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقايق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التخصيص * فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا يختص بالافعال والصفات بل تجرى في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لا ابتداء الغاية والى لانتها الغاية وفي اللظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسما لا حروفا 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 الموضوعة 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 الا ان المصنف رحمه الله اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل

فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول 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 اى جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه * ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لامعلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام يدخل على العلة الغائية التى هي الغرض من الفعل الذى يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بباهيتها علة لعلة العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود كالجلبوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام التجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلن به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلمها المعلن بها يقال عقبته اى جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف رحمه الله تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب اولا كما في فعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتيب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضى الترتيب على شيء وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذى هو غرض استعير لترتيب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لانسلم ذلك في العلة الغائية * قوله * وهى في اساء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة *

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

* قوله * وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والحجاز لا اشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والحجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف رحمه الله اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لاعلى انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان تمييز بها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني * قوله * الواو لمطلق الجمع اى جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اى الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهم الله ولا على الترتيب اى تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رضى الله عنه واستدل على ذلك بوجوه * الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه جمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه * الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدتها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءنى زيد وعمرو قبله او بعده * الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدتين فكما لا دلالة لمثل جاءنى رجلان على مقارنته او ترتيب اجماعا فكذا جاءنى رجل وامرأة الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدتين تسامحا * الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه 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 يكن 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 لامتنعا ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الالف نفي الترتيب * قوله * فلماذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لسبب التعليل اى لا يجب الترتيب فى 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 فى الوضوء لثلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل * لا يقال فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب فى البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضى الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينهما * لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وحينئذ يلز ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة * لانا نقول تعدد الافعال بحسب الاحمال لا يوجب ان يقدر

في الكلام افعالا متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايد بيكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لوقال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزنا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاضيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الرأس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الى الصلوة الا الغسل على 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 السوء ال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الاية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا 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 بايها نبدأ فقال صلى الله عليه وسلم ابدأ بما بدأ الله تعالى به فهم النبي صلى الله عليه وسلم بالاية منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم النبي صلى الله 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 الاية هو كونها من شعائر الله وهذا لا يمتثل 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 فعلي ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفى الجناح لان الناس كانوا يخرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنيتين كانوا يعبدونهما *

وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة

عنده والثالث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها

وهذا اى زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث

بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالنجز عند الشرط وفي المنجز تقع واحدة

لانه لا يبقى السجل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التلكم لا في صيرورته

طلاقا اى لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات

مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثالث كذا هنا

وان قدم الاجزئية اى قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار

يقع الثالث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزئية المتوقفة دفعة فان قيل

اذا تزوج امتين بغير اذن مولاها ثم اعتقها المولى معا صح نكاحهما وبكلامين منفصلين اى

قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او بمجرد العطف اى قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الايمة واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به لا بد ان يقبل النكاح فضولى آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح وقد قيد فى الحواشى كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة فى الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذى نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفى الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل فى سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى وبرضاها دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلا جل هذا القرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك ببطالعة الجامع الكبير *

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

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

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

له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق
 الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعتق 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 فوجبه عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الاولين
 فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين فجعلتموه للقران اى جعلتم حرف العطف
 فيما اذا اقر متصلا للقران بمنزلة قولهم اعتقهم ابي معا لانه لو لم يكن للقران بل يثبت
 الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم تبق الثانية محلا ليتوقف
 نكاحها على عتقها فان نكاح الامنة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامنة محلا للنكاح فبطل نكاحها

واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على اخره اذا كان اخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء
 وهنا اشارة الى هاتين المسئلتين كذلك اى آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة
 نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق ابي هذا
 يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول
 الابعضه فيكون مغير الاول الكلام بخلاف الامتين اى في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا
 للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف
 اول الكلام على اخره وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع
 المصرى قد قيل لا فرق 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 لامتتين فلا يتوقف صدر
 الكلام على الاخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افردهنا صح نكاح الاولى ولو
 لم يفرد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحها *

* 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 الا ان في الانشآت
 يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال 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 بتساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر
 مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث * قوله * لم تبق الثانية محلا ليتوقف اى لم تبق
 محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق
 الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لهوات المحل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلا لان

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

وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة ففى قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب هى اى المشاركة اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول اى آخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اى بعين ما تم لا بتقدير مثله اى مثل ما تم ان لم يمنع الاتحاد اى ان لم يمنع ان يكون ما تم به الاول متحدا فى المعطوف عليه والمعطوف نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطاق وطالق ليس كتنكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكررة بشرط متحد فيتعلق طالق وطاق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله اى لا يقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ويتقديره اى بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اى الاتحاد نحو جاءنى زيد وعمرو لا بد ان يكون محيى زيد غير محيى عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة فى عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم فقالوا فى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبى كما لا تجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالافر ولما لم يكن الصبى مخاطبا بقوله تعالى اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله تعالى وآتوا الزكوة لكننا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبى لانها عبادة محضة والصبى ليس من اهلها لا للقران فى النظم والقائل بوجود الزكوة على الصبى يقول المخاطب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هى عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هى مالية يمكن اداء الولى عنه *

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

لا يوجبها ولا يدل عليها * قوله * وانما تجب هي اذا افتقر الآخر الى الاول هذا المعنى
 في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف
 المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني * قوله * لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا
 يصر اليه الا عند الضرورة * قوله * او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله
 لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في
 نحو جاءني زيد وعمرو مالا حاجة اليه لان السجى المستفاد من جاء معنى كلى يمكن تعلقه
 بالمتعديات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسألة
 ترتيب الرضوء * قوله * لانها اى الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكى
 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 اهلها لما صح ايمانه وصلاته وصيامه
 فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة
 المحضة عن صدقة الفطر والعشر والحراج لما فيها من معنى المؤنة * قوله * يمكن اداء
 الولى عنه يعنى عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن
 اداء المالبات لانها تتأدى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل
 معنى الأبتلاء وهذا لا يوجد في الصبي *

وهذا فاسد عندنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت

الثانية ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة

في قوة المفرد لان الاصل في الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطف على الجزاء فهذه الجملة وان

كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطف على الجزاء فيكون الواو على اصلها

وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة

في الجزاء لما ذكرنا ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية

فقوله وعبدى حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يرد اشكالا لانها جملة تامة

مفتقرة الى ما قبلها فينبغى ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطا على المجموع

فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونها

جملتين اسميتين ترجع كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت

معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف

والاصل في العطف الشركة فتحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى

ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فتحمل

على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكن اما اذا لم يمكن حملها على الشركة

فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها

اصلا كما في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب ففى قوله ان

دخلت الدار فانت طائف وضررتك طائف يمكن حمل قوله وضررتك طائف على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طائف في قوله وضررتك طائف يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفى ان يقول وضررتك فقوله بخلاف وضررتك طائف يرجع الى قوله

يتعلق العطف بالشرط ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء

لا قوله واولئك هم الفاسقون اى ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدى حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضررتك طائف من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الى اخره معطوفا على الجزاء فان قوله تعالى ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله تعالى واولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك فخطفتنا الاول على الجزاء لا الاخير وثمرة هذا تأتي في آخر فصل الاستثناء انشاء الله تعالى *

* قوله * فدليل المشاركة في الجزاء اى فيما هو جزاء للتعذف وحده وهو المجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للتعذف وحده اله قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما لحق التعذف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذى منه صدر جريمة التعذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام المحسى لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطننا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم ووقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير * قوله * ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكافى في اولئك فنبجب ان يكون عطا على الجملة الاسمية اعنى قوله والذين يرمون الى اخره وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الأغراض واما ثانيا فلان افراد كفى 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 اى اجدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأى الاكثر وح يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون * قوله * وثمرة هذا تأتي من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا *

الفاء المتعقبة فلماذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طائف فالشرط

ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على العلول نحو جاء الشتاء فتاهب وقد

يكون العلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو قوله عليه السلام

ولن يجزى ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتره فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك

فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف هو حر ولو قال لحياط ايكفينى هذا الثوب قيمصا

فقال نعم فقال فاقطعه فقطع فاذا هولا يكفيه ضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله

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

في الحال وكذا انزل فانت امن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة تكون علة غافية 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 الفعل المضارع لان الامر انما استحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تاتنى اكرمتك ولا تقول افتنى اكرمتك بل يجب ان تقول افتنى اكرمتك وكذا في الجملة الاسمية تقول تاتنى فانت مكرم ولا تقول افتنى فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى *

* قوله * وقد تدخل على المعلول هي بالحقيقة جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فتأهب فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهوميهما والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الافعل واحد والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الرى ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ويا نوح قد جادلنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اى اراد النداء وارتد 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 ولد والده يعنى ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتناق يصير سببا لحيوته المحكية لان الرق موت حكى فالفاء هنا لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشراف يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتناق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق * قوله * فهو حر مع الفاء يقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتناق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكو ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن

الأذن بالقطع بدون الفاء أذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط أى إذا كان كافيا فاقطعه * قوله *
وقد تدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الأوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب
على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على السبب لا متعقبا
إياه نكف المصنف رحمه الله لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء
عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لأن المعلول الذى هو الحكم السابق على الفاء
كالإبشار مثلا علة غائية للعلة التى دخلت عليها الفاء كالأخبار بان بيان الغوث لكونه مقصودا
منها فيكون تلك العلة التى دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية * وانت
خبير بان ليس الإبشار علة غائية لبيان الغوث ولا الأمر بالنزود لكون خير الزاد التقوى
ولا الأمر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى فى مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الأمر
بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للأخبار بذلك وايضا العلة الغائية
انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا فالاقرب
ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم
فان الغوث باق بعد الإبشار * قوله * ادالى الفاء فانت حر يعنى فى الحال مجلاني ادالى
الفا وانت حر فان الواو للحال فيثبت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تأدية الألف
وهذا معنى كون الحال قيد للعامل أى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون
الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة
لقولنا افنتى وانت ركب الاعلى كونه رابكا حالة الأتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم
مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الأداء فاجاب بانه من
باب القلب أى كن حرا وانت مؤد الى الفاء اوهى حال مقدرة أى ادالى الفاء مقدر الحرية
فى حالة الأداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الأمر أى ادالى الفاء تصرحرا او الحال وصف
والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية يتأخر عن الأداء *

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

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

* قوله * يقع الأول اى في الحال لانه وان وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر * قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الأول اعنى المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فحينئذ لا يثبت به شىء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي فاذا قام السكوت مقام التراخي بقى الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كفى 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 لا يتعلق الثاني والثالث * قوله * وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التعليل 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 ولاصحة للعطف مع الانفصال *

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

قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وقعت واحدة ولا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء
 فاذا وقعت واحدة لم يبق السجل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول
 بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط لانه قصد ابطال
 الاول اى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام الاول اى قصد
 تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اى الابطال
 المذكور ويملك الثاني اى الافراد المذكور فتعلق بشرط آخر اى تعلق الثاني وهو قوله
 ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان
 دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال لا بل انت طالق
 ثنتين ان دخلت الدار 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
 فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق السجل بوقوع الاول لا يقع الثاني
 والثالث كما قلنا في حرف الواو *

* قوله * بل للاعراض عما قبله اى جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او
 نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في 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 اولاً من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير
 رجوع وابطال * قوله * ولهذا قال زفر رحمه الله اى ولكونها للاعراض يلزمه ثلاثة الاف لانه
 لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى اولم يكن بل للاعراض بل
 لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلثة تفريع على انها
 للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيجتمعت التدارك الا ان التدارك في الاعداد
 يراد به نفي افراد ما اقر به اولاً لا نفي اصله فكانه قال اولاً له على النى ليس معه غيره ثم
 تدارك ذلك الانفراد وابطاله وقال بل مع ذلك الالف النى آخر وذلك بحكم العرف كما يقال
 سنى ستون بل سبعون يراد به زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على
 الف درهم بل النى ثوب حيث يلزمه الجميع * قوله * بخلاف الواو يعنى اذا كان العطف
 على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول
 حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى السجل بواسطة وقوع الاول فلا يقع
 الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة 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 فخر الاسلام انه لما كان لا بطلان الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضية اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط لينصل به بغير واسطة كانه قال لابل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكننا 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 تقدير 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 لا نفس الشرط والتعليق *

لكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه يتدراك عدم روية زيد بروية 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 بعد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل لعمرو 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 فاقرانه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو ف قوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الاخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض *

* قوله * لكن للاستدراك اي التدراك وفسره المحققون بدفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملازمة 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 منفيا ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهي يحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا ويحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيًا واثباتًا من جهة المعنى سواء كان مختلفين لفظًا نحو جاءني

جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء^١ اولا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر * قوله وهي بخلاف بل ذكر النجاة انها في عطف الجمل نظيرة بل اى في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث يختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكانه مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفي ذلك التوهم فنفي بل اعراض عن الاول كانه ليس بذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكيمان متحققان وفيه اخبار ان احدهما نفي والاخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض من الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه * قوله * لكن لعمرو في كتب الاصول لكنه لعمرو فقيره الى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعنى قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقرورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قافلا للبعد مقرابه لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له على النى درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكروا من الجواز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيضير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لان النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو لسجرد الاخبار *

وعلى هذا قالوا في المقضى له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باع منى او وهب لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضى عليه لازم لذلك النفي فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد فيكون حجة عليه اى على المقضى له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اى يصاح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله اولا فان صاح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف اى وان لم يتسق اى لا يصاح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا نحو لك على الف قرص فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حملة على نفي الواجب لانه لو حمل

على نفى الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام مستقما مرتبطا فحملناه على نفى
السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا لأقراره

بل يكون نفى السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير إذن مولاهما بباقة فقال لا اجيز النكاح لكن

اجيزه بماقتين ينسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ^١ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بماقتين ففى هذه المسئلة
الكلام غير متسق لان اتساقه بان لا يصح النكاح الاول بباقة لكن يصح بماقتين وذا لا يمكن
لانه لما قال لا اجيز النكاح انسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح الاول بماقتين
فيكون نفى ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملناه قوله لكن اجيزه بماقتين
على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره ماقتان *

* قوله * وعلى هذا قالوا اى اذا ادعى بكر دارا فى يد عمرو وانها له وحمد عمرو فاقام
بكر بينة فقضى القاضى بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لى قط لكنها لزيد بكلام متصل
فصدقه زيد فى الاقرار وكذبه فى انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار
منى او وهبها لى بعد القضاء ففى هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المضى له قيمة
الدار لعمرو المضى عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفى وهو بيان تغييره فكانه تكلم بهما
معا فثبتت موجبهما معا اعنى نفى الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتج الى اثباتها
معا لانه لو حكم بالنفى او لا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المضى عليه فالاستدراك
يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فالخالص ان مقارنة الكلامين تثبت
بتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجود الغير 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 لا حكم نفسه فانه اقر وسكت او انه فى حكم المتأخر لان التأكيد
متأخر عن المؤكد او ان المقرر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتأخير فحمل عليه
احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد فى النفى لانه لو صدقه فيه ايضا ترد الدار
الى عمرو المضى عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبيينة والحكم * قوله * ثم
تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المضى عليه على بكر المضى
له وذلك لان قوله ما كانت لى قط نفى الملك عنه فى جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل
القضاء ويلزم من هذا النفى تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المضى
عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفى الملك
عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متأخر عنه وعمما معه
فيكون قوله ما كان لى قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير
فلا يسمع والثانى ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى
يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها * قوله * ثم ان اتسق
اى انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءنى زيد لكن
عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن آهنته بخلاف ما جاءنى زيد لكن ركب
الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكائب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام

السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او ان يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والانساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غضب حيث حمل على وقوع الخطاء في السبب فنفى القرض واثبت الغضب فانسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته ببنافه او مائتين وانما يكون مستقلا لو قال لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح *

اولاد الشيبثين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من الحمل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه حينئذ للتخيير كاية الكفارة فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فوجب التخيير بان يوقع العتق في ايها شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايها شاء انشاء حتى يشترط صلاحية الحمل حينئذ اي حين ايقاع العتق في ايها شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احد كما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير ان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايها شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية الحمل 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 * اولاد الشيبثين فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احديهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيبثين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من حمل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمعنى احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجاهل احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لسجرد ابهام واظهار بصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان اول الشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الاتبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على تعدد تمامه انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين * قوله * بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فلو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك

ما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اى فليكفر باحد هذه الامور والشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاثنان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه المحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا اوداك 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 الافتضاء تصححا لدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة * قوله * ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه والعنفق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء *

وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا ايها تصرف صح فلهذا اى لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض وقلنا ذكر الاجزئية مقابلة لانواع الجنائية وهى معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالتقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اى الحبس الدائم هلى انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال فان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجنائية يحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قالوا في هذا حر او هذا مشيرا الى عبده وود ابته انه باطل لان وضعه لاحدهما الذى 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 وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا يمكن ان يكون معناه هذا حر او هذا حر فيخير بين الاول والاخيرين لكن حملة على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر وهذا حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى ان يضر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثانى ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بغير فيثبت التخيير بين الاول والثانى بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذا الوجهان تفرد بهما خاطرى *

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

ان يبعيه وان عاد الى ملك الموكل * قوله * وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لأنواع الجناية والجزاء
 ما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجناية
 باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجمل المذكورة في
 معرض الجزاء على أنواع الجناية 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 فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل
 عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ
 المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في
 الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفى والمعنى
 ان كل جماعة قطعوا الطريق وقع فيهم احد هذه الأنواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل
 لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجزى عليه جزاء ما صدر عنه * فان قلت
 قطع الطريق على السئامن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون
 الاسلام * قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم من دخل دار الاسلام
 ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حملة ابو حنيفة
 رضى الله عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة
 بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل
 والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتل الاتحاد ومن حيث انها قطع
 المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين
 وقد امر النبي صلى الله عليه وسلم في العرنين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة
 حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففى بعض الروايات ان من اخذ
 المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب
 عملا بظاهر الحديث * قوله * ولهذا اى ولكون او لاحد الشبيثين قال ابو يوسف ومحمد
 رحمهما الله فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اى لغوا ثبتت
 به شىء لان وضع اول احد الشبيثين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على
 الاخص والواحد الاعم الذى يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصح له
 الواحد المعين الذى هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه
 احد الشبيثين لاعلى المفهوم العام اذا الاحكام يتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام
 انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وقال ابو حنيفة رحمه الله
 لما تعذر العمل بالحقيقة اعنى الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء
 الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك فى عبيد له فانه يجبر على التعيين
 بخلاف ما اذا قال فى عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عتق الغير ايضا محل
 لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك * قوله * ولو قال لعتقه الثلاثة هذا حر او هذا
 وهذا عتقا للثاني باو وللثالث بالواو يعتق الثالث فى الحال ويخبر فى الاولين يعين ايها
 شىء لان سوق الكلام لايجاب العتق فى احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيف 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 عطفي على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحتمل بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الا ان ما ذكرنا ارجح لوجهين تفردت بهما والاول مأخوذ من كلام الامام السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاتنين اذ يقال للواحد حر وللأثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر ولا لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسألة اليمين فان الخبر يصلح للاتنين يقال لا اكلم هذا او لا اكلم هذين هذا كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر * نحن بها عندنا وانت بما عندك * راض والرأي مختلف * جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان * ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام السرخسي ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما 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 لانسلم ان التقدير هذا حر او هذا حر ان بل هذا حر او هذا حر وهذا حر وحينئذ يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية * لا يقال يلزم كثرة الحذف * لانا نقول مشترك الالتزام اذ التقدير فيها هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تكبيلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل يغير حرية الآخر كما مر في جاء زيد وعمرو ولوسلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لانسلم ان قوله وهذا ليس بغير لما قبله * قوله * لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول قلنا لا ينافي التغيير ههنا بل يوجب ههنا اذ 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 جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين *

وإذا استعمل في النفي نعم نحو ولا نطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذلك لان تقديره

لا نطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا يحتمل بفعل

احدهما واذا قال هذا وهذا يحتمل بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع اي لا يحتمل بفعل

احدهما لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحتمل بفعل البعض بل بفعل المجموع

الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان

الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذلك بان لا

يكون للاجتماع تأثير في المنع اي دلالة الدليل على ان المراد احدهما انما تثبت بان لا يكون

للاجتماع تأثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تأثير في المنع

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

* قوله * واذا استعمل او في النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف
 والمعطوف عليه لان اول احد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء
 المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهونكرة في سياق
 النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو * فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص
 بمعنى الواحد وهمزته حينئذ منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد تكون اسما لمن يصلح ان
 يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم
 ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان اول احد الشيثيين وان مثل اضرب
 زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على
 الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة ولا يعم في النفي * قلت هو مع الاضافة 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 الكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان
 مولىا منها جميعا ولو قال لا اقرب احد يكبا كان مولىا من واحدة لا منها جميعا والقياس عدم الفرق الا ان
 كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشيء من دلائل العموم وكذا بوقوعها في موضع النفي مجلاني كلمة او
 فانها قد يفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او باحد منكر غير مضاف
 كما ذكره المصنف الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة * قوله * فان قال اشارة
 الى الرد على من زعم ان اوفي الآية بمعنى الواو وتنبية على الجواب عن مسئلة اليمين فانه
 لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا اولا هذين
 فيحنث بالاول او بمجموع الاخرين لا بالثاني او الثالث وحده فان اوفي النفي لشمول العدم
 والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما
 في قصد النفي مجلاني مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا يعينه فالعطف على المقصود بالحكم
 هو الراجح * قوله * الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين
 فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لا يفتاع احد النفيين
 فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع
 نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه لا يدل على عدم الفرق
 بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت من قبلها
 ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى
 انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسبت الخير في الايمان لانه اذا

نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اى النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفى واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما 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 ببطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهولنفي المجموع مع انه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى *

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

* قوله * وقد تكون للاباحة لاختفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صبغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان اول احد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمصنف رحمه الله فسر التخيير بمعنى الجمع والاباحة بمنع الخلو * فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلها جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث * قلت ما ذكر يختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمأمور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به في امر الاباحة وان جالسها جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز كما اذا قال اعتق هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك * قوله * وقد يستعار او 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 تعطينى حتى ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطينى حتى فصار او مستعارا حتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اى احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغبا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثانى او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثانى فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اى ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب ليعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها او احدث ولو دخل الثانية او ابر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر 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 عطا الا انه يحتمل ان يكون عطا على الفعل مع حرف النفى حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنت والا فلا ويحتمل ان يكون عطا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفى ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفى فيحتمل بدخول احد الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا يظهر ان او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اى المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اى تبعه بايجاب مهر فيكون تفريضا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اى اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر *

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

لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كى نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض
 فان قال عبدى حران لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصباح لان حتى للغاية
 فى مثل هذه الصورة وان قال عبدى حران لم آتتك حتى تغدبنى فاناه فلم يغده لم يحنث
 لان قوله حتى تغدبنى لا يصح لانها بل هوداع الى الاتيان و يصح سببا والغداء جزءا فحمل
 عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصح جزءا لفعله فصار كقوله
 ان لم آتتك فانغدى عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا اى للعطف المحض
 نظير فى كلام العرب بل اخترعوه اى الفقهاء *

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

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

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

استعارة حروف الجر الباء للصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاتيان فان قال بعث

هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعث كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجرى

الاستبدال في الكسر بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذنى يجب لكل خروج اذن لان معناه

الاخروجا 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 يمنحث قالوا لانه 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 والمناسبة بين الاستثناء والغاية

ظاهرة فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة

فارتفع المنع * اقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر

والمصدر قد يقع حينها لسعة الكلام تقول آتيتك خفوق التجم اى وقت خفوق التجم فيكون

تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب عنه بانه على

هذا التقدير يمنحث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يمنحث فلا يمنحث بالشك *

* قوله * الباء للصاق وهو تعليق الشىء بالشىء واتصاله به مثل مررت بزيد اذا الصقت

مرورك بمكن يلابسه زيد وللاستعانة اى طلب المعونة بشىء على شىء مثل بالقلم كتبت

وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الصلصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم

فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاتيان في البيوع فان

المقصود الاصلى من البيع هو الانتفاع بالملوك وذلك في المبيع والتمن وسيلة اليه لانه في الغالب

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

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

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

المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه أيضا لأن المقصود حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الالتصاق في الفعل فيصير الفعل مقصود الاثبات صفة الالتصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعنى الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعض 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 بمراد لمصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدى الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجعلا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رحمه الله بان عدم تأدى الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبني 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 الا انه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا *

على للاستعلاء ويراد به الوجوب لأن الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وهي في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالتصاق هذ بيان علاقة العجا وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا نصير قرارا فاذا قال بعث منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندها وعنده للشرط عملا باصله اى عند ابي حنيفة رحمه الله كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقنى ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندها اى ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لشرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض واما من فقد مر مساقها اى في فصل العام في قوله من شئت من عبيدى *

* قوله * ويستعمل للشرط معنى يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اى بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط * قوله * وهي في المعاوضات المحضة اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح * قوله * وكذا في الطلاق عندها لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على يحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقنى ثلاثا على

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

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

اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الاجازا وعكسه اي المذهب الثاني هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اي المذهب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية تحت المغيا في الي بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايها بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها 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 المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره التحويين هي المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول التحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما احترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك *

* قوله * بعيت الى شهر اي مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال * قوله * انت طالق الى شهر ان نوى التجيز او التأخير والتأجيل فذاك والايقع 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 * قوله * ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النجاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول وعدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء آخر لم يسم غاية وفصل المصنف بان الغاية اما ان يكون غاية في الواقع او مجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالمسكة للرأس اولا كالبستان للحماط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة 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 اولا ففي مسألة السمكة يتناول الاكل الرأس ولا يتناوله عند المصنف وان لم يكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام اولا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لم الحكم اليها لان الحكم ممتد قبله بل لاسقاط ما وراءها فيبقى هي داخله تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لم الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصول اليه بالفصل اي بجمرة الرصا في رمضان وجوازه في غيره * فقوله وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتدأها فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم

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

وبعض الشارحين قالوا هى غاية لاسقاط فلا تدخل تحته اى بعض التأخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقاً لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسماً 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 يلى الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الاخر عند ابي حنيفة رحمه الله فتجب تسعة وعندهما تدخل الغابتان فتجب عشرة وعند زفر لا تدخل الغابتان فتجب ثمانية وتدخل الغاية فى الخيار عند اى باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد فى الخيار اى يكون الخيار ثابتاً فى الغد عند ابي حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراه وكذا

فى الاجل واليمين فى رواية الحسن عنه اى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى لما ذكرنا فى المرافق اما الاجل فتحويبت الى رمضان اى لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فتحولوا اكلهم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلهم يتناول العبر فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراه *

* قوله * هى غاية لاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق فى الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما فى قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اى مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة فى الى على الدخول او عدمه فجعل داخلاً فى الوجوب اخذاً بالاحتياط اولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمى الذراع والعضد اولانه صار مجملاً وقد ادار النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بياناً له * وذهب بعضهم الى انه غاية لاسقاط وذكرنا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام

اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابطحان ذكر الغاية لاسقاط ماوراها لاند
 الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله فاعسلوا وغاية له لكن
 لاجل اسقاط ماوراء المرافق عن حكم الغسل * والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل
 اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه
 لظهور ان الجار والنجرور متعلق بالفعل المذكور * وللقاضي الامام ابي زيد ههنا مجتث وهو انه اذا قرن
 بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقييد عن الاطلاق بل يعتبر مع
 القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان
 فلا يثبتان الا بتعيين والنص مع الغاية نص واحد * قوله * فان قال له على من درهم الى
 عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لانباء على امتناع وجود الكل بدون الجزء
 كما ذكره المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد
 لكن اذا رتب معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي 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 والحادي عشر وغير ذلك فان كلامها واحد
 وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا يرى انه لو قال على من عشرين الى ثلثين او ما بين
 عشرين الى ثلثين يدخل العشرون في ثلثين مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين
 الثلثين * لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالانثين مثلا وثبوت الكل
 يستلزم لثبوت الجزء * لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة على اثنان
 وثلاثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على
 ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويبدل
 على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتنامل * ولا بناء على
 انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرها والثاني لا يتصور بدون الاول
 فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه ايقاع للثانية وهي 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
 وصفي الاولى والثانية لابين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو الاول اذ لا تلازم
 بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان
 الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الاخر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان مطلق الدرهم
 لا يتناول العاشر فذكر الغاية لم يحكم الوجوب وعندهما تدخل الغايتان الاول والعاشر لان
 هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود
 الثاني بعده فلا تكونان غايتين ما لم تكونا ثابتتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه * وعند
 زفر رحمه الله تعالى لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حابه الاصع في ذلك
 فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين سنين الى سبعين يكون ابن تسع سنين فتحير
 زفر رحمه الله تعالى * قوله * لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب
 الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأييد فذكر الغاية يكون للاسقاط لاند الحكم
 فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في

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

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

* قوله في للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في الدار ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك * قوله صمت هذه السنة يقتضى الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بجموعه الابدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوى الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالت غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالت في غد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينوشثا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ماروي ابراهيم عن محمد ردهما الله تعالى انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد يكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله * قوله تطلق حالا لان المكان لا يصاح خصما للحال لا امتناع ان يقع في مكان دون مكان فاذا لم يصاح للتخصيص لم يصاح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالت في دخولك الدار بخلاف المضى او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالت في دخولك الدار اى وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شافع اوعلى استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المتخصصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضى وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا قيل وفي قوله بمعنى الشرط

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

لما في النوازل* وقد ذكر في المنتقى أيضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لاتطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول لاختلافه وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلتين ففي مسئلة المنتقى علفت الثلاث بعدم مشية الله تعالى التظليقتين وقد وجد العلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التظليقتين لوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علفت التظليقتان بعدم مشية الله اياها فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله بتأخير الشرط على معنى ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلاث مقدم الشرط كما في المقيد فيصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين *

اسماء الظروف مع للمقارنة فتقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقيل للتقديم فتقع واحدة ان قال لها اى لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولاً فلم يبق محلاً للاخر وثنتان لو قال قلبها اى تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولاً واقع في الحال والذي وصف بانها قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناءً 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 بيننا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بيننا في قوله قبل واحدة وعند للحضرة فقوله لفلان عندي اى يكون ودیعة لانه لايدل على اللزوم *

* قوله * اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهى كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطاً لادوات 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 فنكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت التحوي والا فالجملة الظرفية اعنى قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحاً للكلامه وقيد مسائل القبلية والبعدي بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان في مثله على درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعد درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب ديناً * قوله *

عندى الفى للوديعة لأن الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا تدل على اللزوم فى الزمة حتى تكون ديننا لكن لاتنفيه حتى لو قال عندى الفى ديننا ثبت *

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

* قوله * كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسما 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 فبدخل فى امر على خطر الوجود اى متردد بين ان يكون وبين ان لا يكون ولا يستعمل فيها هو قطعى الوجود او قطعى الانتفاء الاعلى تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة * قوله * فيقع فى آخر الحيوه اى حيوه الزوج او الزوجه لانها ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم تدخل بها فلا ميراث وان دخل فلها المراث بحكم الفرار * فان قيل هو فى الجزء الاخير من الحيوه عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لأن المعلق بالشرط كالمفوض لدى الشرط * قلنا هو امر حكى فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطبيق ويكتفى بوجود ذلك عند التطبيق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حاله جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق * فان قيل ينبغى ان لا يقع الطلاق بيوثها لان التطبيق ممكن ما لم تمت والعجز انها يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع * قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لأن 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 كريبه ادعى لها * واذا بحاس الحيس يدعى جنذب * الحيس المخلط ومنه سى الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله فى امر على خطر الوجود كقوله * واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل * اى ان تصبك فقرو مسكنة فاطهر الغنى من نفسك بالتزيين وتكليف الجميل او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعفنا قال الشاعر * قد كنت قد ما مثر يامتمولا * متجملا متعفنا متدينا * فالآن صرت وقد عدمت تمولى * متجملا متعفنا متدينا * اى كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت الان اكل شحم مذاب وشارب عفاة اى بقية ما فى الضرع من اللبن وذادين * وفى 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 المشدوك تنزيلا له منزلة المقطوع لكنته 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 يضأى الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد يستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت * وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزوا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آنيك اذا احمر البسر بمنزلة آنيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الأزمان فيجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشاع مستفيض * لا يقال فى استعمالها في الشرط من غير اعتبار سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز * لانقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون الجملة بمضمون جملة بمنزلة المبتداء المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتيني اوكل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التناقى ولا تنافى 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 استعمال اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض * قوله ودخوله اى دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كربة اذعى لها عند نزول الحادثة اوامر منتظر لاحتمال اى امر يقطع بتحقيقه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت ففى قلب الماضى الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن فانها هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا القوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون *

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

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

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

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

شئت ليست للسوءال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها أنت حر أو أنت طالق بآية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو أن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فإن الطلاق له كيفية وهي أن يكون رجعيا أو بائنا أما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في أنت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية أي كونه رجعيا أو بائنا خفيفة أو غليظة مفوضة إليها إن لم ينو الزوج وإن نوى فإن انفقا فذاك والأ فرجعية وهذا لأنه لما فوض الكيفية إليها فإن لم ينو الزوج اعتبر نيتها وإن نوى الزوج فإن اتفق نيتها بقعما نوبيا وإن اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين أما نيتها فلأنه فوض إليها وأما نيتها فلأن الزوج هو الأصل في ايقاع الطلاق فإذا تعارضا نسانطا فبقي أصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الأصل أيضا أي في أنت طالق كيف شئت يتعلق أصل الطلاق أي وقوع الطلاق أيضا بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الإشارة أي ما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله وأصله سواء اظن أن هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فإن العرض الأول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس أحدهما أولى بكونه أصلا ومحلا والآخر بكونه فرعاً وحالاً ففيها نحن فيه لأنقول إن الطلاق أصل والكيفية عرض قائم به وإن الأصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الأصلية والفرعية لكن لا انفكاك لأحدهما عن الآخر إذ الطلاق لا يوجد إلا وإن يكون رجعيا أو بائنا فإذا تعلق أحدهما بمشيتها تعلق الآخر *

* قوله * وكيف للسوءال قد بظن من سياق هذا الكلام إن كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على أنها للحال والأحوال شروط إلا أنها تدل على الأحوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيوخة فلم يصح التعليل بها إلا إذا ضمت إليها ما نحو كيفما تصنع اصنع والمقصود أنها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير أن تكون من أسماء الظروف أو كلمات الشرط وذلك لأنها للاستفهام أي السوءال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في أنها لم تبقى في مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقتها والأ لما كان الوصف مفوضاً إلى مشيتها بمنزلة ما إذا قال أنت طالق رجعيا تريد إن أم بائنا على قصد السوءال بل صارت مجازا والمعنى أنت طالق بآية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف أنها في الأصل بمنزلة أي الاستفهامية لأن معنى كيف شئت عند الاستفهام أي حال شئت فاستعيرت لأي الوصولة بجامع الأبهام على معنى أنت طالق بآية كيفية شئت من الكيفيات وذكر بعضهم أنه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت أسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر إلى فلان كيف يصنع أي إلى حال صنعه وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوبا ينزع الحافض * قوله * وأما العتق فلا كيفية له لفاقل إن يقول أنه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا أو مقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسألة أنت حر كيف شئت أنه يعتق عند أبي حنيفة رحمه الله ولا مشية له وعندهما

لا يعتق ما لم يشأ في المجلس فعلم أن بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام إنما هو عند أبي حنيفة رحمه الله * قوله * وتطلق في أنت طالق كيف شئت أي يقع واحدة قبل المشية فإن كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفروضة اليها في المجلس لأن كلمة كيف إنما تدل على تفويض الأحوال والصفات دون الأصل ففى العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الأصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان يجعلوها باينة أو ثلاثا وصح هذا التفويض لأن الطلاق قد يكون رجعيا فيصير باينا بضمى العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم الأثنين اليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة صار التفويض الى مشيتها واما تفويض الأصل في نحو طلقى نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقى وكيف يفيد تفويض الأوصاف * قوله * وعندهما يتعلق الأصل أيضا بالمشية لأنه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة أنه لا يكون بدون حال من الأحوال ووصف من الأوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية أنه انكار لأصل الكفر بانكار أحواله ضرورة أنه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم أن ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله وأصله سواء لأن وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحمل في النكاح والوصف مفتقر أيضا الى الأصل فاستويا فصار تعلق الوصف بتعلق الأصل واما ما ظنه المصنف من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض * ففيه نظر اما أولا فلأنه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس * واما ثانيا فلأن الأصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم أن يكون عرضا ويمكن رفعها بان الكلام في التصرفات التي هي أعراض غير محسوسة * واما ثالثا فلأنه لما ثبت عدم انفكاك أحدهما عن الآخر لزم من تعلق أحدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام أحدهما بالآخر أو قاما بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك * واما رابعا فلأن عدم الانفكاك إنما هو بين الطلاق وكيفية ما لا يخصصها والمعلق بمشيتها إنما هو خصوص الكيفية ودفعه أن الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة *

فصل في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج النية والكناية تحتاج اليها ولاستنارها لا يثبت بها ما يندرى بالشبهات فلا يحسد بالتعريض نحو لست أنا بزان وقالوا وكنيات الطلاق تطلق مجازا لأن معانيها غير مستترة لكن الأبهام فيما يتصل بها كالباين مثلا فانه مبهم في أنها باينة عن أي شيء عن النكاح أو عن غيره فإذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لأنهم ذمروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله أنت طالق أعلم أن علماءنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البين بقوله أنت باين وأمثاله بناء على أن موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم أن هذه الألفاظ كنيات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الألفاظ

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

* قوله * فصل قد سيف تفسير الصريح والكناية فهذا بمان لحكمها فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده اولم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حر يقع الطلاق او العتاق نعم لو اريد في انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لاقضاء والكناية يحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد * قوله * ولا استتارها اي لبقاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبة الى الزنا مثل زنيته او انت زان بخلاف جامعة فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحسد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليبدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريض بان الخطاب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسبوفا بموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذى المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذى * قوله * وقالوا وكنايات الطلاق مثل انت بايين انت بنته او بنته انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثل البايين المعلوم المراد الا ان محل البيئونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره

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

لأنها متقدمة على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا إذا كان قوله اعتدى بعد الدخول بها وأما إذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وإرادة حقيقة الأمر بعد الإقراء لينتقل منه إلى الطلاق لأن طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدى مجازاً عن كوني طالقاً بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لأن الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازاً عن طلقى إذ لا يقع به طلاق ولا عن أنت طالق أو طلقتك لأنهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل أنه لما جاز إرادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازاً وأما بتفسير علماء الأصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به * ثم أورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازاً بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب أنه مشروط بكون المسبب مقصوداً من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق أصله على ما مر في باب المجاز وظاهر أن ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد * وإيجاب بان الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه أيضاً كاختصاص الفعل بالإرادة والخمر بالغيب ونحو ذلك والاعتداد شرعاً بطريق الإصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره إلا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال إن اعتدى من باب الأضرار أي طلقتك فاعتدى أو اعتدى لأنى طلقتك ففى المدخولة يثبت الطلاق ويجب العدة وفى غيرها يثبت الطلاق عملاً بنية ولا يجب العدة * قوله * وكذا أى مثل اعتدى استبرى لأنه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة أعنى طلب براءة الرحم من الحمل إلا أنه يحتمل أن تكون للوطى وطب الولد وأن تكون ليتزوج بزوجة أخوفاً إذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاءً والمباحث المذكورة فى اعتدى آتية هنا * قوله * وكذا أنت واحدة مرفوعة أو منصوبة أو موقوفة يحتمل أن يراد أنت واحدة فى قومك أو واحدة النساء فى الجمال أو منفردة عندى ليس لى غيرك أو تطليقة واحدة على أنها وصف للمصدر فإذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة أنت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البيونة فى الصور الثلاث فيقع الرجعى ولا يخفى عليك أن قوله أنت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وإنما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد *

التقسيم الثالث فى ظهور المعنى وخفاؤه اللفظ إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهراً بالنسبة إليه ثم إن زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصائماً إن زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسراً ثم إن زاد حتى سد باب احتمال النسخ أيضاً يسمى محكما كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر فى المحل والحرمة نص فى التفرقة بينهما أى بين البيع والربوا لأنه فى جواب الكفار عن قولهم إنما البيع مثل الربوا وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع ظاهر فى المحل نص فى العدد لأن المحل قد علم من غير هذه الآية ولأنه إذا ورد الأمر بشيء مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجباً فالمقصود إثبات هذا القيد نحو قوله عليه السلام يبعوا سواهم بسواهم ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين

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

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

ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لازيادة الوضوح حيث قال فاذا زاد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأييد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاص ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوده مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ اوله قول او فعل قاطع لاحتمال التأويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتأييد * قوله * كقوله 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 للتعرفه بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلها ثم اورد مثلا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اى انكحوا الطبييات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربع اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع * واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك * الثاني ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات ذلك القيد كقوله عليه السلام بيعوا سوا بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث * قوله * النظر ان الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللمصنف في التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأييد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فلمس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل اولم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل 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 لتعالیه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشترط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم بقوله كلهم اذ داد وضوحا فصار نصا بقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر

احتمال النسخ فلا بد من أن يكون كلاماً مفيداً للحكم * واعتراض أيضاً بأن قوله تعالى فسجد
 للملائكة كلهم أجمعون لا يصلح مثلاً للمفسر لأنه قد استثنى إبليس فيكون محتملاً للتخصيص *
 وأجيب بأن الاستثناء منقطع لأن إبليس من الجن ورد بان الأصل في الاستثناء الاتصال وعد
 إبليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا يتناوله الأمر
 في قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر أن الاستثناء ليس بتخصيص
 فإن قيل أن قوله تعالى فأنزلوا المشركين كافة أيضاً لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون
 مفسراً قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي وأما بعد فلا شيء من القرآن بمحتمل للنسخ ومثله
 يسمى محكما لغيره يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم *

والكل يوجب الحكم إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض وإذا خفي فإن خفى لعارض يسمى
 خفياً وإن خفى لنفسه فإن أدرك عقلاً فمشكل أولاً بل نقلاً فمجهول أولاً أصلاً فمتشابه فالخفي
 كاية السرقة خفيت في حق النباش والطارق لاختصاصهما باسم آخر فينظر إن كان الحفاء لمزية
 يثبت فيه الحكم ولنقصان لا والمشكل أما لغموض في المعنى نحو وإن كنتم جنبا فاطهروا فإن
 غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الأشكال في الفم فإنه باطن من وجه حتى
 لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا
 الوجهين فالخفي بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى
 فلا يجب غسله في الحدث الأصغر وهذا أولى من العكس لأن قوله وإن كنتم جنبا فاطهروا
 بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لأقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم أو لاستعارة بديعة نحو
 قوارير من فضة فقوله أو لاستعارة عطف على قوله والمشكل أما لغموض في المعنى وإنما اشكل
 هذا بسبب الاستعارة لأن القارورة تكون من الزجاج لآمن الفضة فالمراد أن صفاءها صفاء
 الزجاج وبياضها بياض الفضة *

* قوله * والكل أي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم أي يثبت قطعا وبقينا وعند
 البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لا ثبوت الحكم قطعا وبقينا
 لأن الاحتمال وإن كان بعيداً قاطعاً للبقين ورد بأنه لأعبرة لاحتمال لم يشأ عن الدليل والحق
 إن كلامهما قد يفيد القطع وهو الأصل وقد يفيد الظن وهو ما إذا كان احتمال غير المراد
 مما يعضد دليل * قوله * إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر
 عليهما والمحكم على الكل لأن العمل بالأوضح والأقوى أولى وأحرى ولأن فيه جمعاً بين الدليلين
 بحمل الظاهر مثلاً على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
 ظاهر في حل ما فوق الأربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثني وثلاث ورباع نص في وجوب
 الاقتصار على الأربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تنوضاً لكل صلوة نص في مدلوله

في مدلوله يحتمل التأويل بجمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تنوضاً لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به *قوله* واذا خفى اى المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ اولعارض الثاني يسمى خفياً والاول اما ان يدرك المراد بالعقل اولاً الاول يسمى مشكلاً والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل اولاً يدرك اصلاً الاول يسمى مجملاً والثاني متشابهاً فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل مأخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الابدليل يتميز به والسجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ايهم فان قيل ينبغي ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلاً للظاهر *قوله* ان كان الخفاء اى خفاء اللفظ فيما خفى فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذى 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 لتقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالوقت فلا يقطع * قوله * وهذا اى الحاق باطن النعم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله والباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن النعم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعاً من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالخفى بالباطن في الطهارتين دفعا للمخرج * فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعاً الا انه مشتبه في حق داخل النعم والانف كاية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفى لا المشكل * قلنا لا نسلم انه معلوم شرعاً قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضاً لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل النعم والانف اوبدونه *قوله* اولاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قوارير قوارير من فضة اى تكونت من فضة وهى مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيقها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيق استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بدیعة *

والمجمل كاية الربوا فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل هراماً بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل فيكون مجملاً ثم لما بين النبي عليه السلام الربوا في الاشياء الستة احتج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابهة كالمقطعات في اواقل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفى الطلب والشكل الطلب والتأمل والسجمل الاستنساخ ثم الطلب ثم التأمل ان احتج اليهما كما في الربوا والمتشابهة التوقف اى حكم المتشابهة التوقف في هذا من باب العطف على معمولى عاملين والمجرور مقدم

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

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

الدالة على أنهم أيضا يعلمون تأويل المتشابه الأول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابهها جعل الناظرين فيه فرقتين الزايغين عن الطريق والراسخين في العلم اى الثابنين المستقيمين الذين لا يتهيا استزلالهم وتشكيهمكم فجعل اتباع المتشابه حظ الزايغين لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقبة مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به اى نصدق بحقيقته سواء علمناه اولم نعلمه هو من عند الله * وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكن الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الثانى انه على ذلك المذهب اى مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطا للراسخين على الله وتركوا للوقى على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضعا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاى الاصل وهكذا صرح جار الله فى الكشف والفصل بتقدير المبتدأ فى جميع ما هو من هذا القبيل * وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ * وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من العطوف فقط اعنى الراسخون لعدم الالتباس *

والاليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لاتزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيف السابق

ذكرة الداعى الى اتباع المتشابهات الذى يوقع صاحبه فى الفتنة والضلالة وايضا على ذلك

المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل فكما ابتلى من له ضرب جهل

بالامعان فى السير اى فى طلب العلم والمراد بذل المجهود والطاقة فى طلب العلم ابتلى الراسخ

فى العلم بالتوقف اى عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين فى العلم حظ فى العلم بالمتشابهات فما الفائدة فى انزال المتشابهات فتجيب ان الفائدة هى الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالمبالغة فى طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البلبد تكون بالعدو ورياضة الجواد تكون بكبح العنان والمنع عن السير

وهذا اعظمها بلوى واعمها جدوى اى هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان

من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمها بلوى لان هذا الابتلاء هو

ان يسلم ذلك الى الله ويفوض اليه ويلقى نفسه فى مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه

فى علم الله ولا يبقى له فى بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل

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

اشراكها بين المعطوف والمعطوف عليه اهورن من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا تناقض فى حصر

الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءنى الازيد

وعمره اى لا بكر ولا خالد اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ

في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالأمر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لأن العلم غاية متمناه فكيف يبنتلى به وإنما قال ضرب من الجهل لأنه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئاً فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى لأن البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وأعمها جدوى أي نفعاً لأنه أشق فتوايه أكثر * فان قيل ما من آية إلا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير تكبير من أحد وهذا كالأجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف إلا أنه لما ظهر أهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطرت الخلف إلى التكلم في المتشابه إبطالاً لا فتاويلهم وبياناً لفساد تأويلهم * وفيه نظر لأن ذلك كان في القرن الأول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وأنا ممن يعلم تأويله * وقد يقال إن التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهراً والأئمة إنما تكلموا في تأويله ظاهراً لا حقيقة وبهذا يمكن أن يدفع نزاع الفريقين والحق أن هذا لا يختص المتشابه بل أكثر القرآن من هذا القبيل لأنه بحر لا ينقض عجايبه ولا ينتهي غرابه فاني للبشر الغوص على لآله والاحاطة بكنهه ما فيه ومن هنا قيل هو معجز بحسب المعنى أيضاً *

مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لأنه مبني على نقل اللغة والتحو والصرف وعدم الاشتراك والحجاز والأضمار والنقل أي يكون منقولاً من الموضوع له إلى معنى آخر والتخصيص والتقديم وقد اوردوا في مثاله واسروا التجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا التجوى كيلاً يكون من قبيل اكلوفى البراغيث والتأخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية أما الوجوديات وهي نقل اللغة والصرف والتحو فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر وأما العدميات وهي من قوله وعدم الاشتراك إلى آخره فلأن مبناها على الاستقراء وهذا باطل أي ما قيل إن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لأن بعض اللغات والتحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وإن ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى إن الله بكل شيء عليم ونحن لاندعى قطعية جميع التقلبات ومن ادعى أن لاشيء من التركيبات بيفيد للقطع ببدلولة فقد انكر جميع التواترات كوجود بغداد فما هو الأحض السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرينة وأيضاً قد نعلم بالقرائن القطعية إن الأصل هو المراد والأنا تبطل فائدة التخاطب وقطعية التواتر أصلاً وأعلم إن العلماء يسهملون العلم القطعي في معنيين أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلاً كالمحكم والتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلاً فالأول يسمونه علم اليقين والثاني علم الظمانينة * قوله *

* قوله * مسألة 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 والتحول لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لادلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والافعال 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 العقلي على الاستقراء * وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لاشيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيد لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي قوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى السماء والارض ونحو 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 التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا 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 العلم بمعاني الخطابات ولوازنها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خير انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهو بلوغ روايته حدا يمنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا * قوله * وقد اوردوا في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصح مثلا لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لانها معا شرط واحد ولا يتصور افتراقهما * قوله * كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث في شدة نكبتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يوتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شبيها بهم اولم يكن كذلك والاية باعتبار التقديم والتأخير يخرج من هذا القبيل * قوله * والمعارض اشترط عدم المعارض العقلي لان الفعل يقبل التأويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل * قوله * ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لاشيء من التركيبات اى الادلة اللفظية مفيدا للقطع بمدلوله تقريره ان القول بذلك انكر للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الجبري وانكر ذلك ان كان مقرونا بمغلطة ودليل مز خرف فهو سفسطة وهى في الاصل الحكمة الموهبة استعملت

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

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهن على الموضوع له اوجزه اولاهمه المتأخر

عبارة ان سبق الكلام له واشارة ان لم يسبق وعلى لازمه الاحتياج اليه اقتضاء وعلى الحكم

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

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

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

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

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

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

* قوله * للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى 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 ففى اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطعامهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى لا المحسى وقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهو نفيد الملك اجيب بان الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء عن اموالهم واطعامهم واديارهم والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلاف قبل تعذر الاصل * وههنا بحث وهو ان الاعتبار في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يوئل اليه وقولنا خاف هذا الرجل ابوه طفلا يتنبأ حقيقة مع ان القتل

حال التكلم بهذا الكلام قتيلا حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتيلا قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقنيل حال استحفاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحفاقهم السهم من الغنيمة * فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اى قسم من الاقسام الثلاثة * قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا من دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شىء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شىء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا * قوله * فان اراد اى الوالد استئجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله تعالى بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبنى على ان هذه الجهالة لا يفضى 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 عائد الى الوالدات *

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

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

هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اى آكلا ليست في وسع العبد * قوله * والحق به اى بالاطعام التمليك يعنى كان ينبغى ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهى كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفى الا قضاء حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اى مقام حوائج المساكين كلها يعنى مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بدلالة النص لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهى الاباحة والسماح وهو التمليك * قوله * فوجب ان يصير العين كفارة * فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانه عباداة وفى الحقيقة اسم للفعل التى تكفر المحطية فلا بد من تقدير الفعل اى اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك * قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة فى الجملة وذلك فى تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه * فان قلت المذكور فى كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله تعالى من اوسط ما يطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفًا على محل من اوسط لاعلى اطعام فيلزم ان يشترط فى الطعام ايضا التمليك * قلت يحتمل ان يكون وصفا للمخدوف اى طعام من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعنى ولا حجة مع الاحتمال * فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير وموعديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف * قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل اعنى جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اى اطعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعنى عشرة مساكين اولى بالتصدي من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقريظة الترقى فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا فى العطف اتحاد جهة الادراب فينبغى ان يكون كسوتهم فى موقع البدل من اطعام ولا خفاء فى انه غلط لا مساغ له فى فصيح الكلام اذ لا يحصل الملازمة الصحيحة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شىء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حمارة * وقوله * على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور فى كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كامة 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 بالاحتمياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخزاز السمرقندى رحمهما الله استدل بالاية على الوجه المذكور لكن للحصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد

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

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

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

وقد تكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقوع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي رحمه الله مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجنابة على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من المحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هي الجنابة الكاملة المشتركة بينهما بل الجنابة بالوقوع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتها بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع * قوله * بل اولى اى ثبوت الكفارة بالجنابة على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجنابة عليه بالجماع لانها احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيها لاسيما بالنهار لائف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود * فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجنابة بالوقوع لتعلقه بالادمي اشد من الجنابة بالاكل لتعلقه بالمال * الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجنابة على العبادة بالمحظور فوق الجنابة 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 الاعرابي هلكت واهلكت * الرابع ان تناهى غلبة الجوع يبيع الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهى غلبة الشهوة * اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الافساد وكذا يجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل اطعامه عامدا يجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم يجب * وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي 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 المبيع هو خوف التلغى لا تناهى الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهى الجوع شرط خوف التلغى ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة * قوله * فان المعنى الذي يفهم فيه اى في ذلك النص الوارد في الزنى ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواط حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل الحمل كالسارقي والطارق وما عز وغيره فوجوب الحد في اللواط يكون بالدلالة لا بالقياس والاختصاص ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة * قوله * لكننا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في فعل محرم مشتهى بل هو مع هلاك البشر وافساد الفرائض واشتباه النسب * قوله * لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا

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

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

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

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

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

ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثل تجب الكفارة بشبهة الخطاء قلنا الشبهة في محل

الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فاما الفعل فعمد

خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثل الشبهة في الفعل فاجبت الكفارة واسقطت القصاص

فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعنى شبهة الخطاء في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل

لا في الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء

المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لايجب القصاص بقتل المستأمن

ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الذفارة فلم تجب الكفارة في

قتل المستأمن اما القتل بالمثل فان شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء

الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل

من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه * وينبغي ان يعلم ان الشبهة مما تثبتت

الكفارة ويسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل

اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء القتول يدل على هذا واما الثاني

فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنبان الرب والزواجر كالحود والكفارات انما هو اجزية

الأفعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل *

* قوله * فان قيل حاصل السوء الال اول ان القتل بالمثل حرام محض فكيف وجب به الكفارة

عند ابي حنيفة رحمه الله وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثل ليس الة للفعل

خلقة بل للتأديب وفي التأديب جهة من الاباحة والشبهة تكفى لاثبات العبادات كما تكفى

لدرء العقوبات * وحاصل السوء الال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثل وقتل

المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة *

وحاصل جوابه ان الشبهة انما توءثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل

ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة والمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في

القتل بالمثل لان الشبهة في الالة الموضوعة لتنظيم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد

وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان دمه لانه

دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل

الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الأفعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثل

لا في المحل كما في قتل المستأمن *

والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى

في القياس مدرك رأيا لا لغة مجلاني الدلالة فيثبت بها ما يندريء بالشبهات ولا يثبت

ذا بالقياس اى ما يندريء بالشبهات كالمحدود والقصاص قال عليه السلام ادرؤا الحدود

بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص

بالقياس فعليك بالتأمل فيها *

* قوله *

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

بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأى دون اللغة لما فيه من الشبهة الدائرة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة 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 باللواطة والقصاص بالقتل بالمثل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص *

واما المقتضى فتحوا اعتق عبدك عنى بالف يقتضى البيع ضرورة صحة العتق فصاركاه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكبلى في الاعناق فيثبت اى البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اى لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل سقوطه في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف رحمه الله هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عنى بغير شىء انه يصح عن الامر

وتستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمة عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله اى القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطى 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 اكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ *

* قوله * اما المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل فتحوا اعتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك هنا هو البيع بقرينة قوله عنى بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى 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 والبين وغير البين ويقرب من ذلك ما قبل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية * وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عاقدا الى الزيادة والشرط يتقدم على الشروط لاجمالة فهم 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 * فصاركاه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكبلى في الاعناق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغرى من ان الامر كانه

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

فان قيل يقدر الاكل وهو مصدر ثابت لفة ولادلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها
دلالة تضمينية فالثابت لفة على قسمين حقيقى منطوق كالمصدر ومجازى محذوف نحو واسئل

الغريبة فيصير كقوله لا آكل الا ونية التخصيص في لا آكل الا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر
الثابت لغة هو الدال على الماهية لاعلى الافراد بخلاف قوله لا آكل الا فان اكل نكرة في موضع
النفى وهى عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن لا آكل عاما ينبغى ان لا يحنث
بكل اكل قلنا انما يحنث 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 اى بطريق
المنطوق فان قيل ان قال لا اسكن فلانا ونوى في بيت واحد نصح نيته والبيت ثابت
اقتضاء قلنا انما نصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهى ان يكونا في دار واحدة وكاملة
وهى هذه اى المساكنة الكاملة هى التى يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون
من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتلمى اللفظ المشترك اونية احد نوعى الجنس
وسأتى تمامه في هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتاخير هكذا فنوى
الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذى
يثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لالغوى فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقى نفسك فانه يصح
نية الثلث لان معناه افعلى فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون
كالمفوظ كسافر اساء الاجناس على ما يأتى *

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

يثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لأن عموم النكرة المنغية أيضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الأفراد بطريق المنطوق بل باعتبار أن نفي فرد مبهم يقتضى نفي جميع الأفراد ضرورة *قوله* فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صححت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضى سابقة العموم فللمقتضى عموم *وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومى المشترك او احد نوعى الجنس بقريته كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث فى المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهى فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك فى البيت يكون بصفة الكمال وفى الدار انما يكون الاتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا فى اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا فى المساكنة فى دار واحدة سواء كانت فى بيت واحد منها او لا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت اودار دون دار لانه يؤدى الى عموم المقتضى *قوله* وقد غيرت كان فى نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجرى فيه مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام رحمه الله فاخره ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة *قوله* ولذلك قلنا قد وقعت فى باب الطلاق عبارات متشابهة صححت عند ابى حنيفة رضى الله عنه نية الثلث فى البعض منها مثل طلقى نفسك دون البعض مثل انت طالق او طلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صححت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق فى انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفى طلقى نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالمفروض فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على انصاف المرأة بالطلاق لا على 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 لا على مصدر حادث فى الحال فكل ينبغى ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالة على هذا المصدر اقتضاء لالفة بخلافى 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 لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة المفروض فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت فى نحو لا آكل ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقى طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة فى الاثبات * فان قلت فمن اين صححت نية الثلث * قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعنى الطلقات الثلث لانه المجموع فى باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسافر اسماء الاجناس على ما شرحه المصنف * فان قيل فلم لم تجز نية الثلث

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

فان قيل ثبوت البينونة في انت باين امر شرعى ايضا فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد وما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بجلاى المقتضى نحو واسئل القرية اى اهلها فاثباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمسئول حقيقة هو الاهل فيكون

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

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

* قوله * فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صبيح 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 فلن البيع في مثل اعتق عبدك عنى بالف انها يثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور اعتقه * لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الامر لم يصح الاعتراف عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام * فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صبيح يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء. تصحبا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم يكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكحة احديكما طالق لايقع الطلاق * وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لايدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعنى احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئه من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كانت طلقت اخبارا لكن 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 ظاهرة ولهذا تخاشى 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 لفة صفة للمرأة وهو ليس بتعدد في ذاته بل يتعدد بتعدد ملزمه اعنى التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لفة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه فلا يصح فيما يبتنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذکور في الهداية وهو غير شامل لثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب

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

وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ 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 يذكّر 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 البيئونة هذا اشكال 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 البيئونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثالث * وقوله قلنا نعم لكن البيئونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البيئونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البيئونة من حيث هي البيئونة مشتركة بين الحفيضة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثالث او هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في مقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد وان ينوي احدهما لكن لا يصح نية عدد معين فيه

فيه اذ لعموم للمقتضى فلا دلالة له على الافراد اصلا ولان المقتضى 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 لانصح نية السجاز في المقتضى كنية ثلاث تطبيقات في انت طالف طلاقا بناء على انها واحد اعتبارى كما ذكرنا * وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله وما يتصل بذلك اى بالمقتضى هو المحذوف * واعلم انه يشبهه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الاخر فيغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل المحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا وكل ما هو محذوف فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لفة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى *

* قوله * اى اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس * قوله * قلنا نعم معنى ان صحة نية الثالث في انت باين ليس مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيين المشترك او احد نوعى الجنس في باب المقتضى وهو جازم وذلك لان البيئونة قد تطلق على الخفيفة وهى القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهى القاطعة للحل السحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البيئونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا لكان جنسهما * قوله * لكن لا يصح فيه اى في المقتضى نية عدد معين فيه اى كائن في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لاعلى وجه العموم ولا على انه مجاز * قوله * لانه لا يتصور فيهما اى في النوعين الاقل المتيقن بشكل بما قالوا انه اذا لم ينوشيثا نعين الادنى اى الخفيفة لانه المتيقن * قوله * لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعى من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذى هو ازالته الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله باينا ولا ازالة حل السحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشئ لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعه * قوله * وما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى يجعل غير المنطوق منطوقا تصححا للمنطوق شرعا او عقلا اولفة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور 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 يغير في مثل فانفجرت

اي فضر به فانجرت وقوله تعالى حكاية فارسلوا يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه وقال ايها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقضى وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقضى *

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

* قوله * فصل قسم الشافعي المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرايط التي اوردها المصنف ههنا وقالوا في آخر ذكر الشرايط او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرايط في المعدودات وسكت عن تعميمها لئتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرايط بايراد صور توجد فيها الشرايط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما

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

وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وفي زيد موجود ونحوهما اى ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كافر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم حينئذ ان لا يكون غير زيد موجودا ولا جماع العلماء على جواز التعايل فان الاجماع على جواز التعايل 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 اى عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهو للاستغراق غير ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المنى فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء 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 *

* قوله * والا يلزم الكفر والكذب 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 والثانى يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود البارى والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثانى * فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم * قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللغاب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور * قوله * ولاجماع العلماء يعنى ان القول بمفهوم اللغاب يؤدى الى نفي المجمع عليه وهو تعلييل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص * وقد يجاب بلن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن

شرط مفهوم المخالفة عدما على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفى الحكم عنه مع انه لم يوضع 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 اخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك الحمل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناول نفيها لا اثباتها * قوله * وهو اى اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المنى بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع وعلى وجوب الغسل من الحيض والنفاس *

ومنه اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعى او نقول تخصيص الشيء مبتداء ومنه خيره وقوله يدل خبر مبتداء محذوف اى وهو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اى ما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اى الاماء غير المؤمنات للعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم منه الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فلم ان الاستقباح 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 عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالمخرج مخروج العادة الى آخره *

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

لغرض العقلاء * فان قيل فحينئذ يتوقف دلالة على النفي عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما تحصل بدلالته على النفي من الغير وذلك دور * اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لاعقلاى حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة لوجودها بظاهر 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 لكن ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لافائدة في اللفظ سواء تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندوج 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 بحمل لمفهوم المخالفة لما مر * الرابع ان تعليق الحكم بالشئ المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة *

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

العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر * اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسوء ال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجمل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم توجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العيبق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا

يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف والممدوح او الذم فانه قد يوصف الشئ للممدوح او الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله والممدوح عطف على قوله نحو الجسم اى موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكرتم نحو الجسم الى آخره ونحو الممدوح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره اى غير التاكيد نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد

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

فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل المجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الانفى الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطول فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم 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 يتحصر فيما ذكر *

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

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

ولان اقصى درجاته اى الوصف ان يكون علة وهى لا تدل على ما ذكر لان الحكم يثبت بعلة شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اى عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لا انه علة لعدمه اى لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتى فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس فى 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 عدم الاصلى وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتى وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعديدية وعدمها كما فى قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل تصح تعديدية عدم جواز الكفارة فى كفارة القتل الى كفارة اليقين وقد مر فى فصل المطاق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فيناتكم 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 مسثلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسثلتا الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة فى بطون مختلفة فقال المولى الاكبر منى فانه نفى الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت فى موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبها ولم توجد لانه نفى نسبها وانما قال فى بطون مختلفة حتى لو ولدت فى بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسبها للاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا فان دعوة الاكبر فى مسثلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخير ان ولدى ام الولد بل هما ولد الامة

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 لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطبيق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكر اولاً ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثالث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطبيق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لا يقع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثالث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضى سابقية الطلاق من قبل الزوج نصيحجا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه * ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثالث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثالث تعيين 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 لانا نقول المتوقف على نية الثالث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطبيق لانفس ارادته * لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثالث فيه الا بتبعية التطبيق وحينئذ لا يرد النقض * لانا نقول التطبيق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثالث في الطلاق مبنيا على صحته في التطبيق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الالباب ذكره المصنف * قوله * لان المقضى في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون *

وقوله كسائر اسماء الاجناس اى اذا كان كالمفروض 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 يذكرفيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي * ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اى المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثالث وقوله فان قيل ثبوت البيونة هذا اشكال على بطلان نية الثالث في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثالث فكذلك ثبوت البيونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعى ايضا فينبغى ان لا يصح فيه نية الثالث * وقوله قلنا نعم لكن البيونة جواب عن هذا الاشكال ووجهنا انا سلمنا ان البيونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البيونة من حيث هي البيونة مشتركة بين الحقيقية 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 وان ينوى احدهما لكن لا يصح نية عدد معين فيه

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

* قوله * اى اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس * قوله * قلنا نعم يعنى ان صحة نية الثالث في انت باين ليس مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنئى المشترك او احد نوعى الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك لان البيئونة قد تطلق على الخفية وهى القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهى القاطعة لحل السحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البيئونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا لكان جنساليهما * قوله * لكن لا يصح فيه اى في المقتضى نية عدد معين فيه اى كالفن في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز * قوله * لانه لا يتصور فيهما اى في النوعين الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينوشبئا تعين الادنى اى الخفية لانه المتيقن * قوله * لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعى من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذى هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله باينا ولا ازالة حل السحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشئ لعدم ثبوت شرايطه ليس رفعا له * قوله * وما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصححا للمنطوق شرعا او عقلا اولفة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور 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 يغير في مثل فانفجرت

أى فضربه فانفجرت وقوله تعالى حكاية فأرسلوا يوسف أياها الصديق أى أرسلوه فاتاه وقال أياها الصديق ومثل هذا كثير فى المحذوف وأن أريد أن عدم التغيير لازم فى مقتضى وليس بـ لازم فى المحذوف لم يتميز المحذوف الذى لا تغيير فيه عن المقتضى *

* فصل * اعلم أن بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو أن يثبت الحكم فى المسكوت عنه على خلاف ما ثبت فى المنطوق بشرطه أى شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به أن لا يظهر أولويته أى أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته إياه أى مساواة المسكوت عنه للمنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر أولوية المسكوت عنه أو مساواته يثبت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة نص ورد فى المنطوق أو بقياسه عليه ولا يخرج أى المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربابكم اللاتي فى حجوركم حرم الربائب على أزواج الأمهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم فلولم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لأنه إنما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم أخراجا للكلام مخرج العادة فإن العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون أى المنطوق لسؤال أو حادثة كما إذا سئل عن وجوب الزكوة فى الأبل السائمة مثلا فقال بناءً على السؤال أو بناءً على وقوع الحادثة أن فى الأبل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم أو علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بأن السامع يجمل هذا الحكم المخصوص كما إذا علم أن السامع لا يعلم بوجود الزكوة فى الأبل السائمة فقال بناءً على هذا أن فى الأبل السائمة زكوة لا يدل أيضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع فى أقسامه فقال منه أى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى أن تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس أو اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه أى عما عد ذلك الشيء عند البعض لأن الأنصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء أى الغسل من المنى عدم وجوب الغسل بالأكسال وهو أن يفتر الذكر قبل الأنزال *

* قوله * فصل قسم الشافعى المفهوم الى مفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه أى غير المذكور موافقا للمنطوق أى المذكور فى الحكم أثباتا ونفيا وإلى مفهوم مخالفة وهو أن يكون مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التى أوردها المصنف ههنا وقالوا فى آخر ذكر الشرائط أو غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم أن شرط مفهوم المخالفة أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرائط فى العودات وسكت عن تعميمها لئتمكن من الاعتراض على دليلهم فى مفهوم الصفة والشرط بإيراد صور توجد فيها الشرائط العودية مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما

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

وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وفي زيد موجود ونحوهما اى
 ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا
 يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم حينئذ ان لا
 يكون غير زيد موجودا ولا جماع العلماء على جواز التعديل فان الاجماع على جواز التعديل
 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 اى عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهو للاستغراق
 غير ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام
 للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المنى فلا يجب الغسل بالتقاء
 الختانين بلا ماء 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 *

* قوله * والا يلزم الكفر والكذب 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 البارى
 والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني * فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط
 مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقضى للتخصيص بالذكر 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 حاصله في جميع الصور * قوله * والاجماع
 العلماء يعنى ان القول بمفهوم اللقب يودى الى نفي الجميع 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 يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي
 الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص * وقد يجاب
 بلن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن

شرط مفهوم المخالفة عدما على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفى الحكم عنه مع انه لم يوضع 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 اخر بالمفهوم ويبدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا * قوله * وهو اى اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المنى بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع وعلى وجوب الغسل من الحيض والنفاس *

ومنه اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعى او نقول تخصيص الشيء مبتداء ومنه خيره وقوله يدل خبر مبتداء محذوف اى وهو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اى ما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من قتيبتكم المؤمنات خص المحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اى الاماء غير المؤمنات للعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم منه الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء والاستبحاح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستبحاح 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 عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالمخرج مخرج العادة الى آخره *

* قوله * ومنه تخصيص الشيء بالصفة اى نقض شيعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فينتقيد بالوصف ليتقصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الاخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتى الذات * واستدل على دلالة على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المبتادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستبحاح 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 لفة لما فهموه * الثانى ان الحمل على اثبات المذكور ونفى غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملايما لغرض

لغرض العلاء * فلن قيل فحينئذ يتوقف دلالة على النفس عن الغير على نكثر العائدة
 اذبه تثبت ونكثر العائدة انما تحصل بدلالته على النفس من الغير وذلك دور * اجيب بلن
 ما يتوقف عليه الدلالة فهو نكثر العائدة غلا وهو ان يعلم انه لودل كثرت العائدة لا نكثر العائدة
 عيننا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على تدلائله فهو نكثر العائدة عيننا لا غلا اي حصولها في الواقع لا
 تعقل حصولها عند الدلالة فتوجب بظنهم وهو ان الوضع لا يثبت بما فيمن العائد قبل بالنقل فلم يذكره
 لظهوره * الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفس الحكم عن الغير لكن
 ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التدبير عم المواد الآخر واللازم بانفسه لا يستقيم
 تخصيص كلام آحاد اللغاة من غير مائدة مرجحة فكلام الله ورسوله احدر وليس هذا اثباتا
 للوضع بما فيه من العائدة بل بالاستفراء عنهم ان كل ما لمن ان لا مائدة في اللفظ سواء تعين
 ان يكون مرادا وهذا كذلك فتندرج في القاعدة تكفية الاستقرائية ولا يجرى هذا في
 مفهوم اللقب لان المرجح هناك صهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود * لا يفتل
 المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بل نفس المسكون على اسطوق * لانا نقول محل تفتيل
 ليس بمحل لمفهوم سخافة م مر * اذراع ان تعيق الحكم بانفسه المفكور صفته شعر
 بعلية الوصف نحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانشاء العلول بانها لغة *

ولان مثل هذا الكلام ينزل على عية هذا الوصف نحو في الابل سلفية زكية فيقتضى

العلم عند علمه وعندنا لا ينزل لان موجبات التخصيص لا تتحصر فيما ذكر * اعلم ان
 القائلين بمفهوم مختلفة ذكروا في شرانعة ان التخصيص انما ينزل على نفس الحكم عما عداه
 اذا لم يخرج مخرج العادة وم يكن نسوا او حالاته او علم انكم لن تسلم بجمل هذا الحكم
 التخصيص فيقتضوا موجبات التخصيص متحصرة في هذه الاربعة وفي نفس الحكم عما عداه اذا
 لم توجد هذه الاربعة عم ان التخصيص نفس الحكم عما عداه فقول ان موجبات التخصيص

لا تتحصر في نكث ان يكون نحو جسم تحوير تعريف تعيق متعيز فن شيئا من
 هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك لا يرد منه نفس الحكم عما عداه لانه لو كان نفس الحكم عما عداه
 يلزم ان الجسم انفسه لا يوجد فيه نكث الوصف لا يكون متعيزا وهذا محال لان جسم لا

يوجد بدون هذه الصفات وصفتها به محسوسات في لغة تعبير هذا الجسم وكسح او اسم
 فانفرد بجسدي حتى كسح او اسم ولا يرد لجسدي حتى احد عما عداه مع ان الوصف الاربعة المذكورة
 غير متحصرة وقد هو كسح حتى في غير جسمي موجبات التخصيص لا تتحصر فيما ذكره نحو
 الجسم الى آخره وكسح او اسم من موجبات التخصيص في هذه الحركات اذ حركتها ذكروا
 او التاكيد نحو اسم ان لا يعيد نوعه اي غير التاكيد نحو وصف ذاته في الارض هو يوحى

الجزء بلن ان موجبات متعيزه لا هي احد عما عداه فمتعلق وما من ذلك في الارض وهو امراته
 يكونها في الارض لا يرد على حكمه نحن نكث الوصف لان امراته لتلك الا في الارض
 مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة * وقد ذكر في فتح المعاني انما
 وصفها تكبير في الارض جسم ان مراد بس ذاته محصورة بر مرادكي * يجب في الارض

فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل المجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الانفى الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطول فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم 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 ينحصر فيها ذكر *

* قوله * وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيها ذكر * فان قيل هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجها * قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت الشيء والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب ردا ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يتم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه انشاء الله تعالى * فان قلت اول شرائط مفهوم 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 * قوله * نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء يطير بجناحيه الا انما 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 تقريرهما معنى ان اسم الجنس حامل للمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بها هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذى حمل عليه المصنف صاحب كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستقرائية قطعية في العموم والاستغراق لا يحتمل المحصور اصلا باجماع اهل العربية * قوله * فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالمجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون للكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء فاذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم عما عداه * وههنا نظر اما اول فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا يخرج متخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقرير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذکر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى

أخرى أصلاً * وأما ثانياً فلأن الوصف للكشف أو المدح أو الذم أو التأكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وإنما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص أي نقض الشبوع وتقليل الاشتراك * وأما ثالثاً فلأنه لا نزاع لهم في أن المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الآخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل لعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص * قوله * وقوله لكن ذكره ترجيحاً يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لأن انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز أن يكون مرجح آخر غيرها *

ولأن أقصى درجاته أي الوصف أن يكون علة وهي لا تدل على ما ذكر لأن الحكم يثبت بعلة شتى جواب عن قوله ولأن مثل هذا الكلام ونحن نقول أيضاً بعدم الحكم أي عند عدم الوصف لكن بناءً على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدماً أصلياً لا حكماً شرعياً لا أنه علة لعدمه أي لا بناءً على أن عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف أنه إذا كان الحكم المذكور حكماً عدماً لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوقة زكوة فإنه لا يلزم منه أن الأبل إذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لأن الحكم الثبوتي لا يمكن أن يثبت بناءً على العدم الأصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وأيضاً من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل تصح تعدية عدم جواز الكفارة في كفارة القتل إلى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطامير والمقيد ونظيره قوله تعالى من فيناكم المؤمنات هذا لا

يوجب تحريم نكاح الأمة الكتابية عندنا خلافاً له مع أنه يحتمل الخروج مخرج العادة فإن العادة أن لا ينكح المؤمن إلا المؤمنة ثم أورد مسألتين يتوهم فيهما أنا قائلون بأن التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسألتنا الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا

أمة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الأكبر منى فإنه نفي الأخيرين لأن هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى أن كونه نفياً للأخيرين ليس لأجل أن التخصيص

دال على نفي الحكم عما عداه بل لأن السكوت في موضع الحاجة بيان فإنه يحتاج إلى البيان أي إلى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بياناً بأنه ليس منه وإيضاً أنها انتهى نسب الأخيرين لأن الدعوة شرط لثبوت نسبها ولم توجد لأنه نفي نسبها وإنما

قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع لا يقال

لا حاجة إلى البيان فإنها صارت بالأول أم ولد فيثبت نسباً الأخيرين بلا دعوة لأنه إنما يكون

كذلك إن لو كانت دعوة الأكبر قبل ولادة الأخيرين أما ههنا فلا فان دعوة الأكبر في مسألتنا متأخرة عن ولادة الأخيرين فلا يكون الأخيران ولدى أم الولد بل هما ولد الأمة

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

* قوله * ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التخصيص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو كافي اذ لا قائل بان المفهوم قطعى وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتفى اتفاقا او بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول * قوله * مع انه يحتمل الخروج من العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغى لان معنى الخروج يخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية بانصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الانصاف ككون الربائب في حجوركم فلو كانت الغنيات 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 فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدى الامة * قوله * في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون مناسباً للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق *

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

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

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

الآية وهذا بناء اى هذا الخلاف مبنى على ان الشافعى رحمه الله اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده اى الحكم بتقدير معين واعدمه اى الحكم على غيره فيكون له اى للتعليق تأثير في العدم اى عدم الحكم ونحن نعتبره معه اى نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالشرط بدون الشرط مثل انت في انت طالق اى 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 والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم *

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

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

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

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

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

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

البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما 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 *

* قوله * وكفارة اليمين اى وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في 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 الحلق عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب اداها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلق فليكفر ان حنث فيصير ما نحن فيه * قوله * بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لابقوله فان اليمين سبب * قوله * وفي البدني لما لم يثبت اى نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل

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

فيمتثل الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف تكون سببا للكفارة بل

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

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

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

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

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

الباب الثاني في افادته الحكم الشرعي اى افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمه ونحوهما
 اللفظ المفيد له اما خبر ان احتيل الصدق والكذب من حيث هو اى مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مجبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشارع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن أكد اى من الانشاء لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان الخبر 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 والنهي فالامر قول القائل استعلاءً افعل والنهي قوله استعلاءً لا تفعل *

* قوله * الباب الثاني من البابين اللذين اورد فيهما اجاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمه وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي * قوله * اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد

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

يشترك منه الفعل وغيره مثل امر يأمر والأمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى القول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الأول انسب لانه جعل الأمر 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 الأصول فغير مانع لان صيغة افعال على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بأمر * لا يقال المراد صيغة افعال مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق * لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الأدي للعلی افعال تبليغا او حكاية عن الأمر المستعلى فأنه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الأدي بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته *

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

* قوله * والأمر اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الأسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعنى ان امر حقيقة في صيغة افعال استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا * فقد ذهب ابو الحسين البصرى رحمه الله الى ان لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص والشئ والفعل والصفة والشأن لتبادر الذهن عند اطلاقه الى هذه الأمور * ورد بالنوع 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 الأمر حقيقة في الفعل ايضا فالدالة الدالة على كون الأمر للإيجاب تدل على ان فعل النبى عليه السلام ايضا يدل على الإيجاب ضرورة انه امر وكل امر للإيجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شامل للقول والفعل فالقول يكون فعله عليه السلام للإيجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبى عليه السلام فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا

فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لجملة الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا النبي عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار والمخالفين 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 فتنازعتم في الامر اعجبين من امر الله وامثال ذلك * واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رايتمنى اصى قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما يثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب * فان قلت اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل * قلت فيه تنبيه على انه مع ابتناؤه على الاصل وثبوته بادلة ثابت بدليل مستقل * قوله * قلنا لما احتج الحاصم على كل من الاصل والفرع على حدة اخرج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول بخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا خلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه 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 للتندر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل متواطىء * الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعال يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذى 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 الذى هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان 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 والحلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعنى الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذى هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الحاصم بان نسبة الفعل امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعى الى الفعل بالامر فسمى الفعل امرا نسبة للمعقول بالمصدر كنسبة المشوءن اى المقصود بالشان الذى هو مصدر شأنت اى قصدت * وذكر الامام في المحصول ان الاظهر اى المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله فانبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه *

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

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

* قوله * سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة فى الفعل مجتا لغو يا ربها يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوخ فى الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفرغ اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا * اما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول الخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبى عليه السلام للايجاب على ما سيأتى بيانه واستدل المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذى يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفي ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الأدلة الدالة على كون الامر للوجوب اما فى غير قوله تعالى فليحذر 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 خلافى الاصل لمقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلافى الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما فى تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعنى الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على الايجاب خلافى الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعنى 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 ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل غيرها 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 القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبى عليه

عليه السلام في افعاله التي ليست بسهوا ولا طبع ولا مختصة 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 احتجاج على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلى وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتج الى هذا الامر بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف نسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الحصر والا قرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالوجوب هو القول لا غير * ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدرى بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فوضعها على يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القافكم نعالكم قالوا رأيناك الغيت فقال عليه السلام ان جبرئيل عليه السلام اتانى فاخبرنى ان فيها قدرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى فى نعليه قدرا فليمسحه وليصل فيها وباروى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلى يطعمنى ربى ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام * الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا *

وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان مختلفة وهى ستة عشر الایجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة الندب كقوله تعالى فكا نبوهم التأديب كقوله عليه السلام كل ما يليك الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا الابعاء نحو كلوا التهديد نحو اعملوا ماشئتم الامتنان نحو كلوا ما رزقكم الله الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين التعجيز نحو فأتوا بسورة التسخير نحو كونوا قردة الالهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا الدعاء نحو اللهم اغفرلى التمنى نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلى الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون التكوين نحو كمن فيكون قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهى لاستعماله في معان وهى التحريم كقوله تعالى لانا كلوا الربا والكراهة كالنهى عن الصلوة في الارض المعصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا والارشاد نحو ولا تسئلوا عن اشياء والشفقة نحو النهى عن اتخاذ الدواب كراسى والمشى في نعل واحد ولان النهى امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهية وهذا الاحتمال يبطل الحقايق يمكن ان يراد بها حقايق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية الناقين حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ اذ ما من لفظ الاوله احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او

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

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

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

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

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

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

بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي أمرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم أن يختاروا من أمرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع أو أمرهما يدل على وقوع الأمر نكرة في سياق الشرط مثل إذا جاءك رجل فأكرمه وهذا أولى من القول بوقوعه في سياق النفي * ثم لا بد هنا من بيان الأمرين أحدهما أن القضاء هنا بمعنى الحكم وتحقيقه أنه إتمام الشيء قولاً كما في قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه أي حكم أو فعلاً كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات أي خلقهن واتقن أمرهن ولا يخفى أن الإسناد إلى الرسول يأتي عن هذا المعنى فتعين الأول وأما إطلاقه على تعلف الإرادة الإلهية بوجود الشيء من حيث أنه بوجبه فمجاز * وثانيهما أن المراد من الأمر هو القول دون الفعل أو الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى إذا قضى أمراً أي أراد شيئاً وذلك لأنه لو أريد فعل فعلاً فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو أريد حكم بفعل أو شيء احتيج إلى تقدير الباء وهو خلاف الأصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الإطلاق لجواز أن يكون الحكم بنسب فعل أو إباحته وحينئذ يثبت الخيرة وعلى تقدير أن يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو أن يكون الأمر بالشيء يقتضى نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر أن المراد من الأمر في قوله من أمرهم هو القول بخصوص أما بمعنى المصدر أو نفس الصيغة سواء جعل أمراً نصباً على المصدر أو التمييزاً في الحكم من الأبهام أو المحال على أن المصدر بمعنى اسم الفاعل كما يقول جاءني زيد ركوباً فاعجبني ركوبه * ومنها قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد أي ما منعك من السجود على زيادة لا أو ما دعاك إلى ترك السجود مجازاً لأن المانع من الشيء داع إلى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والإنكار والاعتراض وهو أنما يتوجه على تقدير كون الأمر للإيجاب ليستحق تاركه الذم والأفله أن يقول أنك ما ألزمتني السجود فعلام اللوم والإنكار والتوبيخ * فان قلت هذا لا يدل الأعلى كون الأمر بالسجود للوجوب ولا نزاع لأحد في استعمال الأمر لذلك وإنما النزاع في كونه حقيقة له وخاصة به * قلت إطلاق قوله اسجدوا لأدم من غير قرينة مع قوله إذا أمرتك دون أن يقول إذا أمرتك أمر إيجاب والزام دليل على أن الأمر المطلق للوجوب وهو المدعى إذ لا نزاع في أن المقيد بالقرينة يستعمل في غير الإيجاب مجازاً ومنها قوله تعالى أنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ذهب أكثر المفسرين إلى أن هذا الكلام مجاز عن سرعة الإيجاد وسهولته على الله تعالى وكال قدرته تمثيلاً للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع في حصول الأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار إلى مزاوله عمل واستعمال آلة وليس هنا قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقروناً بالعلم والقدرة والإرادة * وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وإن الله تعالى قد أجرى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة وإن لم يمنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الأزلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الأصوات والحروف لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل ولأنه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو

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

قوله تعالى افحصت امرى اى تركت موجبه 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 تكبير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ *

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

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

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

ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخى والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فقد اختار فخر الاسلام رحمه الله هذا وتأويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة فاصرة والذي 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 جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام رحمه الله لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجى بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عيننا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فاحصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب اهو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة العجاز وصفا بينا مشتركا

بين المعنى الحقيقي والمجازى كالشجاعة بين الانسان والشجاع والاسد والاصح الثانى وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مبينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذى يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل

على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دل على جواز الفعل الذى هو جزؤهما اى الاباحة والوجوب لا على جواز الترك الذى به المبينة لكن يثبت ذالعدم الدليل على حرمة الترك

التى هى جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق ما مسه الاخطارى *

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

وأمر نذب وهذا لا ينافي كون صيغة الأمر مجازاً في النذب وأما الإباحة فالجمهور على أن لفظ الأمر مجاز فيهما لأن الأمر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله وأما عند الكعبي رحمه الله فالمباح واجب لكونه ترك الحرام أو مقدمة له فيكون مأموراً به وجوابه إن المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز أن يحصل ترك الحرام ببإباح آخر ولا يلزم كونه واجباً محضاً لأنه يجب أن يكون واحداً مبهماً من أمور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الإسلام رحمه الله لولا نظم النذب والإباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاق بالكفرى والجصاص رحمه الله فلهذا ذهب أكثر الشارحين إلى أن هذا الاختلاف إنما هو في صيغة الأمر وأولوا كلام فخر الإسلام رحمه الله بأن الأمر حقيقة للوجوب خاصة عند الإطلاق وللنذب والإباحة عند انضمام القرينة كما أن المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقى مع الاستثناء* ولما كان فساد هذا التأويل ظاهراً لتأديه إلى إبطال المجاز بالكيفية بان يكون معنى القرينة حقيقة في المعنى المجازى ولأنه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أى دل عليه بلا قرينة ذكروا له تأويلاً آخر وهو أن اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناءً على أنه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما أنه ليس عينه لأن الغيرين موجودان بجواز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ أن يستعمل في غير ما وضع له أى في معنى خارج عما وضع له فجاز والافان استعمال في عينه حقيقة والافتحقيقة فاصرة وكل من النذب والإباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الأمر الموضوع للوجوب حقيقة فاصرة فيهما فيقول الخلاق إلى أن استعمالها في النذب أو الإباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازاً أو من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة فاصرة فذهب البعض إلى أنه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل إلا أنه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى في الإباحة وعلى رجحان الفعل في النذب فكل من النذب والإباحة مقيد بجواز الترك ولا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءاً له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الإباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق أحدهما على الآخر فإنه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل أن ليس النذب أو الإباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءاً للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة أنواع متباينة داخلية تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والنذب بجوازه مرجوحاً والإباحة بجوازه على التساوى ولهذا قال فخر الإسلام رحمه الله أن معنى الإباحة والنذب من الوجوب بعضه في التدبير كأنه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءاً قاصراً بالتحقيق* وذهب المصنف إلى ما اختاره فخر الإسلام رحمه الله وهوانه من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله أن ليس معنى كون الأمر للنذب أو الإباحة أنه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحاً أو متساوياً حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بأن الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك أصلاً بل معناه أنه يدل على الجزء الأول من النذب أو الإباحة أعنى جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وإنما يثبت جواز الترك بحكم الأصل إذ لا دليل على حرمة الترك ولا إخفاء في أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل

مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعه للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة او الندب استعمالها في جزئها الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لابدال اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوباً ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعاً او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلانسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فممنوع بمقدمته قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الجرح في الفعل مع الجرح في الترك والاباحة هو عدم الجرح لافي الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الجرح فيه وهو كونه مأذوناً فيه والمناقضة في امثال ذلك مما لا يلبق بهذه الصناعة الا يرى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلاً هو المدلول المطابق للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك * فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة واراדתها منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولاً عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلاً ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزئاً في طلب الفعل مع اجازة الترك والأذن فيه مرجوحاً او مساوياً بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والأذن فيه * قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع واراדתه منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لامن حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلاً فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والأذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انها من افراد جواز الفعل والأذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انساناً بالقرينة الا يرى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيواناً او ماشياً او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتأمل المصنف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك * فان قلت فعلى هذا لافرق 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 قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرهى حيوان او يعطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق *

هذا اذا استعمل وارىد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي رحمه الله فلا يكون مجازاً لان هذه دلالة الكل

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

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

فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل فى الحج العائنا هذا ام للابد سأل اقرع بن حابس فى الحج العائنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعى رحمه الله يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة فى موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلنا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم لتجدد السبب للمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملها اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقى 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 فى طلقى
 نفسك يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنىن والثلث عند الشافعى رحمه الله وعندنا
 يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنىن لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا
 اعتباريا ولا يصح نية الاثنىن لان الاثنىن عدد محض ولا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا
 هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمره الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل
 التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهى ان دخلت الدار فطلقت نفسك
 فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قات ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء
 فى هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان
 يثبت التكرار عندهم وفى ان دخلت الدار فطلقت نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على
 المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى فاططعوا اهدىها لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد
 الواحد فلم يدل على اليسار *

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

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

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

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

قوله فصل لانزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاثنيان بالموقوفات وغيرها نحو اداء الزكاة والايانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والاثنيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي رحمه الله يختصان بالعبادات الموقنة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعاً واولاً والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً * وقولهم مطلقاً تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانياً للحلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفرداً يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لاعلى الاول لعدم الحلل * وظاهر

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

كلام فخر الاسلام رحمه الله هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والتدب اى يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والتدب لفظا او يجعلها موضوعة للاداء في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والتدب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب المجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب المجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في التدب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي *

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

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

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

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

هنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في أثناء الدليل * وعند جمهور اصحابنا كالفاضل ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما 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 عقب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اى 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 فلم تصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء * واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اى 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 الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله مثل من عنده عن الجمعة وتكبير التشريق بحيث لم يطرح 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 العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهده بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر وبماثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في احرار الفضيلة * فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة المسيرة 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 الفاتت يقابل بالمثل او الضمين فما الذى قوبل به شرف الوقت الفاتت * قلنا قد تحقق العجز عن مقابله بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العبد لقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان ويثبت تحقق الاثم في العبد بالنص والاجماع على تأنيب تارك الواجب بتأخيره 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 الا ان المصنف رحمه الله صرح بانه تعليل لما يهيم من قوله اذا كان عامدا وهوانه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاثمان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايما الى انه بمنزلة المأثم به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة لخروج الوقت الا انه نبه في أثناء الكلام على زيادة فائدة وبالمجمل بقا الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مستظلا ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالتمنور والاعتكاف قياسا عليها يجمع ان كلامها عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة

عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرها من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء * قلنا لانسلم ان النص لا يجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكن الامر مقتضيا له ونحن فاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكن اداءه ينزله ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكننا سواء ولا يعصى بالتأخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذى به كمال الأمور به بقى الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداءه فيه ولا كونه صوم اليومين سواء *

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

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

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

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

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

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول فخر الاسلام رحمه الله وقد فسر في بعض الحواشي الوجوهان بغير ما فسرت 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 النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له * قوله * اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثنى عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان * قوله * وقد فسر في بعض الحواشي الوجوهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والاخر ايجابه بسبب جديد هو التغويت والاول احوط والا لزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التغويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلاصوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوده 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 الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود من النقصان الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ *

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

* قوله * والاداء قد سبق ان الأمور به اما اداء 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 مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والاقاصر والقضاء المحض
 اما ان يعقل فيه المائة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فهذا
 الاعتبار يصير الأقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام رحمه الله بان صفة حكم الامر اداء وقضاء
 وكل منهما ثلاثة انواع فالأقسام 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 والفاصر عناصر دائر بين النفس والاثبات فيلزم ان يكون
 الشبه بالقضاء قسما منها وقد جعله قسما لهما الا ان المراد ما ذكرناه وفى العبارة اختصار
 أى الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء * قوله * كالجماعة يعنى فيما شرعت

فيه الجماعة مثل المكتوبات والعديد والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة امان 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 الاخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المصنف رحمه الله اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا اى فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا ففى التمثيل للقاصر بالمتألمين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد تكون بعضها منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك فى الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها فى الصورتين والتمثيل بالمتألمين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا * قوله * كفعل اللاحق هو الذى ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلق الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلق الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار قوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة والمشاركة معه بمثله اى بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلق الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة فى حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلق الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها 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 الإقامة يكون مع حصول فراغ الامام * قوله * والقضاء لا يتغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير فى نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل *

واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمى الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا فى هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخفية ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية فان كونها قربة 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 دى للزيوف فى الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية فى الصلوة قياسا اى على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص بوجود الفدية اذا فانت الصلوة للشيخ الفانى والنص ورد فى الصوم وهذا حكم لا يدرك بالقياس فينبغى ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة فى غير هذه الايام ولا يدري ان التصديق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل لقربة الاراقة ام لا والتصديق بالعين او القيمة فى الاضحية قلنا يحتمل فى الصوم التعليل بالعجز

فقلنا بالوجوب احتياطاً فيكون اثباتاً بالمندوب أو الواجب ونرجو القبول فإنه يمتثل أن يكون
 الفدية واجبة قضاءً للصلوة وإن لم تكن واجبة فلا أقل من أن يكون آتياً بالمندوب ومحمد
 رحمه الله قال في هذا الموضع نرجو القبول وفي الأضحية لأن الأصل في العبادة المالية التصديق
 بالعين إلا أنه نقل إلى الأرافة تطبيياً للطعام وتحقيقاً لضيافة الله لكن لم نعمل بهذا التعليل
 المظنون وهو أن الأصل في العبادة المالية التصديق بالعين في الوقت حتى لم نقل أن التصديق
 بالعين في الوقت يجوز في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطاً فلهمذا الإشارة ترجع
 إلى قوله وعملنا به بعد الوقت إذا جاء العام الثاني لم ينتقل إلى التضحية لأنه لما احتمل جهة
 أصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك وأما قضاءً يشبهه الأداء عطى على قوله وأما بمثل غير
 معقول كما إذا أدرك الإمام في العيد راکعاً كبيراً في ركوعه أي كبير تكبيرات الزوائد فإنه وإن
 فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاءً إذ ليس لها المثل قرينة لكن للركوع شبهه بالقيام
 فيكون شبيهاً بالأداء *

* قوله * وأما القضاء يعني أنه إما محض بمثل معقول أو غير معقول وأما غير محض * قوله *
 وثواب النفقة للحج يشير إلى قول العامة أن الحج تقع عن المباشر وللأمر ثواب الأنفاق لأن
 النيابة لا تجرى في العبادات البدنية إلا أن في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج إلى الزاد
 والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الأنفاق عن الأمر وظاهر المذهب أنه
 يقع عن الأمر عملاً بظواهر الأحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الأمر مباشرة الأفعال
 والصادر عنه هو الأنفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لأن
 التمثيل إما للقضاء أو للمثل والثواب ليس شيئاً منهما * قوله * ولا يقضى تعديل الأركان
 الفائتة في الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لأنه إما أن يقضى
 الوصف وحده وهو باطل لأنه لا يعقل له مثل ولا يوجد نص أو مع الأصل بأن يقضى صلوة
 معتدلة الأركان أو يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جباراً وهو أيضاً باطل
 لما فيه من إبطال الأصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الأصول وقلب المعقول * قوله *
 فقلنا بالوجوب احتياطاً أي لا قياساً ولا دلالة لأن المعنى المؤثر في إيجاب الفدية كالعجز مثلاً
 مشكوك لا معلوم إلا أنه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة أيضاً واجبة بالقياس
 الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة نحو سيئة فيكون القول بالوجوب
 أحوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله في الزوائد في فدية الصلوة يجوز به إنشاء الله
 تعالى * قوله * وفي الأضحية عطى على ما يدل عليه الكلام أي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة
 لما ذكروا بوجوب التصديق بالعين أو القيمة في الأضحية لأنها عبادة مالية تثبت قربتها بالكتاب
 والسنة والأصل في العبادات المالية التصديق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب
 إلا أن التصديق بالعين نقل إلى الأضحية إلى أرافة الدم * قوله * تطبيياً للطعام بازالة ما اشتمل عليه

عليه مال الصدقة من او ساخ الذنوب والاثام فبالاراقة ينتقل الحبث الى الدماء فصير
 ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الفنى والفقير الا انه
 يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق فى الوقت
 لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة فى ايام التحر لقيام النص
 الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجنا التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية
 او بالقيمة ان استهلكت المعينة اولم يعين شيئا احتياطا فى باب العبادة واخذنا بالاحتمال لاعلا
 بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله فى الوقت وفى معرض متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل
 نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل فى الوقت متعلقا بالتصدق بالعين فى كلام الشرح * قوله *
 لم يبطل بالشك اى باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بجىء ايام التحر *
 فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقد رعى الصوم *
 قلت لأن كون الاصل فى الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال القدر
 تيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر * قوله * للركوع شبه بالقيام من
 بقاء الانتصاب والاستواء فى النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق التعود بانتفائه لان استواء
 غالى البدن موجود فى الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكّن الاخذاء *

وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه فالاداء الكمل كرد عين الحق فى الغضب والبيع
 والصرف والسلم لما عقد الصرف والسلم يجب له بدل الصرف والمسلم فيه فى الذمة فكل
 ينبغى ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع
 جعله عين ذلك الواجب فى الذمة لثلا يكون استبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال
 فيها حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية اودين او غيرها بان كان حاهلا او مريضا

حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما هذا عيب
 وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيرىون اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده
 بطل حقه اصلا لما مر *

* قوله * تنقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام رحمه الله
 * قوله * والبيع اى كتسليم عين الحق فى البيع وفى عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف
 من قبيل علفتها تباو ماء باردا لان الرد يقتضى سابقة الاخذ فيصح فى الغصب دون البيع
 وفى التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكمل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب
 الحقيقة كرد المغصوب 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 فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب
 فى الذمة لثلا يلزم الاستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولثلا يلزم

امتناع المجير على التسليم ببناءً على ان الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قبيل 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 والامتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلاً للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر 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 فيقتاصا مثلاً بمثل * ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله وغيره بان تادية القرض قضاءً بمثل معقول وتادية الدين اداءً كامل * قوله * والقاصر يعنى اذا غصب عبداً فارغاً فرده مشغولاً بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او يدين بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارياً فردها حاملاً او باع عبداً او جارياً سالماً عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداءً لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لاعلى الوصف الذى وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداءً انه لو سلم المبيع مشغولاً بالجناية قتل بتلك 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 بها مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتنه 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 بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففى لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف فى الشغل بالجناية دون الدين وفى المبيع دون المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملاً * قوله * وكاداء الزيوفى جمع زيف وهو ما يرد به بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفاً فهو من حيث تسليم الواجب اداءً ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر قرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفاً فان كان قائماً فى يد فله ان يفسخ الاداءً ويطلب المديون بالجياد احياناً لحقه فى الوصف وان هلك المقبوض فى يد رب الدين بطل حقه فى الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشئ مما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداءً باصله اذ لا مثل للوصف منفرداً لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطلب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفاً فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائماً فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق

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

والاداء الذى يشبه القضاء كما اذا امر اباه فاستحق صورة المسئلة ان يكون اب المرأة عبد
الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجبت قيمته للمرأة على
الزوج ولم يقض بها القاضى حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء اى تسليم الزوج
اليها اداء فلا يملك منعه اى اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباه اليها لا يملك
الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روى ان
رسول الله عليه السلام دخل على بريرة فانت 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
هى لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد *
ولان حكم الشرع على الشىء بالحل والحرمه وغيرهما يتعلق بذلك الشىء من حيث انه مملوك
لامن حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا لحكم الخنزير فانه
حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل
الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اى الذات مع الاعتبار لان العين
الذى تعلق به حكم الشرع هو هذا المجموع فلا يعترف قبل تسليمه اليها ويملك الزوج
اعتاقه وبيعه قبله اى بيع العبد قبل تسليمه اليها وان قضى القاضى بقيمته عليه ثم ملكه
لا يعود حقها فيه *

* قوله * والاداء الذى يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو ابو المرأة
فعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضى بطل ملكها وعتقه
ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سى ما لا 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
الذى استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين
بدليل السنة والمعقول فالعبد المملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لاعينه ويتفرع على
كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب
التسليم وهو النكاح مجلاني ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على
التسليم الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة
المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على كونه شبه القضاء ان العبد لا يعترف قبل تسليمه
الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف فى العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه
الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لاعينه

حكما انه لو قضى القاضى في الصورة المذكورة على الزوج بقية 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 اباقة بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه * قوله * دخل على بريرة هي مولاة عائشة رضى الله تعالى عنها وعائشة من بنى تميم ولا تحرم الصدقة على موالها بل على موالى بنى هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي عليه السلام * قوله * ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف الملوكية لان الشيء الذي يحكم الشرع بجرمة التصرف فيه على بعض المكلفين ويحمله للبعض الاخر انما هو الشيء مع وصف الملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الأجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا يخفى ولغايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد الملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة *

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

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

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

بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجه الشرعى وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولى فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضوعين الاثر الثابت بالشىء الا ان الاول ثابت شرعا والثانى حسا وما ذكره المصنف رحمه الله تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضوعين لايان اختلافهما بالمفهوم * قوله * والقتل قد يحوثر القطع من حيث ان السجل يفوت به ولا يتصور الاثام والسراية بعد فوات السجل * قوله * وعند ابى يوسف رحمه الله يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بها لامثل له والحلى 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 *

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

* قوله * فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو أنها عند الشافعي رحمه الله يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لأقامة الدليل فإنه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت ما لا أولم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المائلة بانتفاء التقوم والتحقيق أن المنفعة ملك لآمال لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند أبي حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافعي رحمه الله فعندك منافع المصوب يضمن بالغصب بان تمسك العين المصنوبة مدة ولا يستعملها وبالانطلاق بان يستخدم العبد وتركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند أبي حنيفة لا يضمن لأن المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لأن الأحرار هو الصيانة والأدخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لآماله وما ليس بمحرز ليس بمقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الأبنص ولا نص * وعلى عدم بقاء الأعراض منع ظاهر إذ لا يخفى أن انعدام الألوان في كل آن وتجدد أمثالها بمنزلة انعدام الأعيان وحدوث أمثالها في كل آن وقد سبق أنه سفسطة اللهم إلا أن يخص الحكم بالأعراض المتصرفه مثل المنافع مثلا وأيضا للخصم أن يقول بل التقوم باعتبار الملكية وإطلاق التصرف وهي راجعة إلى المنافع إذ بها إقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الأموال *

قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضا هذا منع لقوله أن ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضا بخلاف القياس لما بينا أنه لا تقوم بلا أحرار فلا يقاس عليه فيشمل معنيين أحدهما أنه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني أنه لا يقاس كون المنافع مقابلة بالمال في الغصب على كونها مقابلة بالمال في العقد لهذا أي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الأول وقوله ولل fark أيضا وهو الرضا دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فإن له أثرا في إيجاب

المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص إذا قضى القاضى به ثم رجع هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الأبنص وصورة المسئلة شهد شاهد أن بعفو الولي القصاص قضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمننا ولا غير ولي القتل إذا قتل القاتل أي لا يضمن غير ولي القاتل إذا قتل القاتل لأن الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا لولي القاتل شيئا إلا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالأداء

كالقيمة فيما إذا أهر عبدا غير معين فإنها قضاء حقيقة لكن لما كان الأصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز أي عن أداء الأصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها أصل ولما كان أي الأصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو أي الأصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة وإيهما أدى تجبر على القبول وأيضا الواجب من الأصل الوسط وذا يتوقف على

القيمة فصارت أصلا من وجه فقضاءها يشبه الأداء *

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

فصل لا بد للمأمور به من الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديهما اقدام الراستخين وضلت في مباديهما افهام المتفكرين وعرفت في مجارها عقول البتحرين وحقيقة الحق فيها اعنى

اعنى الحاق بين طرفي الافراط والتفريط سر من اسرار الله التي لا تطلع عليها الا خواص عباده وها انا بمعزل عن ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووقفت لا يراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان المحسن والتبع يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق النعم عاجلا والعقاب آجلا فالمحسن والتبع بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على الامرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل اويقبح لاجلها عند الاشعري وتانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالمحسن والتبع ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله ان يثيب العبد اويقابه على ما ليس باختياره لان المحسن والتبع لا ينسبان الى افعال الله عنده فالمحسن والتبع بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فلهذا قال فالمحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للابحار او الاباحة او الندب والتبع مانهى عنه سواء كان النهي للتحريم او للكراهة*

* قوله * فصل * من قضايا الشرع انه لا بد للمأمور به من المحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالتزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف رحمه الله قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد للمأمور به من المحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض الشرورات كالايهان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به * قوله * هذه المسئلة يعني مسئلة المحسن والتبع 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 يتفرع عليه مباحث ان المحسن حسن لنفسه اولغيره ونحو ذلك * قوله * ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن افعال البارئ تعالى هل تنصف بالمحسن وهل تدخل القبايح تحت ازالته وهل تكون مجلته ومشيته واصولية من جهة انها مبحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لثلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبح * قوله * ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادى مسئلة الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادئها المقدمات المرتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها ويجازها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة

فمن زل قدمه في البوادي او ضل فهمه في المبادئ فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في بحر ولم ينتبه للخطأ في مقدماته فقد هلك * قوله * وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جواد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اى الثابت في نفس الامر وهو الحاق اى الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اى عما يشبه الحق وليس بحق * قوله * وقتت اى جعلت واقفا عليه ووقتت اى جعلت الاسباب متوافقة لا يراده فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق * قوله * اعلم ان العلماء تحرير للمبحث وتاخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان فبالمعنى الاول الملو حسن والمرتقيع وبالتالى العلم حسن والجهل قبيح وبالتالى الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشئ متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافى جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها اولصفة من صفاتها فمنها ما هو ضرورى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظرى كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين * وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع * وهذا مبنى على امرين يعنى ان العبد في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطرارى لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبنى على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبة بل له ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين * قوله * لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عند اى عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لاعلة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بها ليس بمنهى عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بها امر به والقبح بها نهى عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بامور به على ما مر ولانه ليس بمتعلق المدح والثواب بلانزاع وهو معنى الحسن والاضح ان يقال القبيح ما نهى عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارى تعالى *

وعند المعتزلة ما يحمى على فعله سواء يحمى عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يندم على فعله هذا تفسير القبح وبالتفسير الاخر ما للقاد العالم بحاله ان يفعله احتروزوا

احترزوا بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس له ذلك اى القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا تفسيرى القبيح متساويان لا يتناولان الا المحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما *

* قوله * وعند المعتزلة لكل من الحسن والقيح تفسيران احدهما الحسن ما يحمى على فعله شرعا او عقلا والقيح ما يندم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اى الذى ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعله قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقيح يشمل المحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا المحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين * وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقذور الذى لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني * ويمكن الجواب بانه داخل فى القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله * الثانى ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولا يندم على فعله فلا يدخل فى القبيح بل يكون واسطة بمنزلة 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 فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف رحمه الله * ولعاقل ان يقول ان اريد بحاله ان يفعله او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل فى الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغى له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغى له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه فى القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيرى القبيح متساويين بل الثانى اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه *

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

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

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

مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولثلا يترجح المرجح ولا يكون

المرجح باختياره لثلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطرارى والاتفاقى لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو اما ان يكون متمكنا من تركه او لانا لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطرارى لان التمكّن من الفعل مع عدم التمكّن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان نتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او 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 فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصودر الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه بموجب رجحان المرجح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيو دى الى التسلسل او الى الاضطرارى والتسلسل باطل فثبت انه اضطرارى والاضطرارى لا يوصف بالحسن والقبح 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 الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سئح لحاظرى وهذا مبنى على اربع مقدمات *

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

العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذى هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالاخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الاخر به * وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشئ بالشئ بحيث يصير احدهما منعوتا ويسى محلا والاخر ناعنا ويسى حالا فما ذكرتم لا يبدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذى يقوم به الفعل * الثانى ان الصدق على المعلوم لا يقتضى العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلى يصدق على موجود فتكون حصه منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصه منه معدومة كاللا ممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودى فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور * الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودى بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتياله * 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 فلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلى جار ههنا بعينه * واما الثانى فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختيارى لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطرارى وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطرارى والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل صدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوى الحالين من غير تجديد امر من الفاعل فهو اتفاقى والاتفاقى والاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يفتى انه لاجهة للتخصيص بفعل القبح على ما وقع في تقرير المصنف رحمه الله وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختيارى الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقى من وجود العلة اعنى جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته * ولما كان ههنا مظنة ان يقال لانسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك ان لولم يكن ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب باننا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهى الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل السحالى لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتبارى حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار * واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتى الاخذ والرعدة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسع ويكون باطلا * الثانى انه يجرى في فعل البارى

فوجب ان يكون مختارا وهو باطل * الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع * الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختيارى الا ما يترجم 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 لانتاثيرها * وعن الثانى بان مرجح فاعليته قد تم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذعلة الاحتياج الى المرجح عندنا المحدث دون الامكن * وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كان فى الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبج التكليف عقلا * وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبج التكليف عندكم كما اذا كان موجود الفعل هو الله فلهدا قال المصنف رحمه الله انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفى منشأ الغلط فى هذا الدليل على كلا الفريقين اعنى الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف اورد المنع على المقدمة القايلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك فى كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القايلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات *

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

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

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

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

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

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

وبإمكانه عدم استحالة بالنظر اليه وكذا المراد بوجود الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبإمكان العدم عدم استحالة بالنظر اليه ولا خفا في تناقضها وهذا معنى ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية * فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علته كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها ومبينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف رحمه الله مبني على ان الابدان امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري * فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اوليته من غير ان ينتهي الى الوجود ومبينئذ 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 فوقوعه ان كان لا بسبب لزم رجحان المرجوح وان كان بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود * قوله * وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما انتف على الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة لم ينزاع فيها الاقوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما مصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون وجود الشيء واجب على تقرير ايجاد الله اياه بارادته واختياره اى وقت اراد فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قد يُلزم قسم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا تنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قسم المعلول *

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

* قوله * واعلم اه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محوف بوجودين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولا حق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن جنس التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد الامر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم * واعترض عليه المصنف بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو

محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر
 كسبب الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة يحتاج
 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 اجزاها
 وشراطينها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متأخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضى
 تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف
 عليه وجود الممكن يناقض سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون
 الشيء اثرا لشيء وجزا 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 مالم
 يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود
 الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على
 انه اعتبار عقلي هو تأكد الوجود حتى كانه هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان اثبتتم
 هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن
 فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان
 اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل
 الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب
 فالوجوب اثر لها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد
 في ذلك * قوله * مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتأخر عن العلة
 لا محالة * قوله * ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك
 انهما معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود
 النهار واضاءة العالم المعلومين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتيبهما على
 العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه يحتاج
 الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة
 لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له
 دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ
 مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود
 يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولى علة واحدة هي
 العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا يناقض تقدم احدهما بمعنى احتياج
 الآخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب
 صدوره وان توقف المعية لا يقتضى السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب

الوجوب والوجود على تقدير كونها معلولى علة واحدة لا يجب ان يكونا مضافين اللهم
الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم *

المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شىء يجب عنده وجود ذلك الممكن
يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا
معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث
لا يكون تاما قديما لان القديم ان اوجبه في وقت معين فمعدومه يتوقف على حصول ذلك الوقت
فلا يكون تاما ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا في وقت معين فمعدومه في وقت معين رجحانا
من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فحينئذ ان لم يدخل في تلك الجملة امور لأموجوده ولا
معدومة فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم 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 التى يفترق اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شىء
اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذى بعد الوجود لان العدم الذى قبل
الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذى بعد الوجود لا يمكن الا بزوال
جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو اوبقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير
معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده اوبقائه وهلم جرا الى
الواجب فلا يمكن عدم عمرو وحينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا
في زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال ذلك العدم
هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا
على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات
التى يفترق اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون
عدمه الا بعدم شىء من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فيثبت على تقدير افتقار
وجود كل ممكن الى شىء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة
ما يجب عنده وجود الحادث *

* قوله * المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس
بموجود ولا معدوم كالايقاع الذى هو امراضاى مثلا وهذا قول بالحال وانتساق المفهوم الى الموجود
والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له ككون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود
والافتحالي وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قافية بموجود * وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف
عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان
من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن 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 شىء اياه لانه لم يكن قبل الوقت ايجادا وبعده لم يتحقق شىء
آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون

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

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

وإذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك
 الموجودات الى آخره مما لا دخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة
 ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لأن القضية المذكورة
 مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المتقرر هو اليها المستندة الى الواجب
 وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفترق هو
 اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالاً مع ان الكلام في زيد الحادث
 المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تنافي الامكن بالذات
 لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول
 عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجوداً محضاً ولا موجوداً مع معدوم * 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 ففى اى وقت اوجد المختار ذلك
 الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التى يفترق هو اليها مما سمي ارادة او اختياراً
 او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينقل الكلام الى ذلك البعض
 الذى لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التى يفترق هو
 اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال
 بان العلية يقتضى شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحاناً بلا مرجح
 وليكون وجود العلة مستلزماً لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار
 فلا يفيض من الموجب الا الموجب 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 فى جملة
 ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب * فان قيل ام لا يجوز ان
 يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق
 منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر
 غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقاها لا لارتفاع شيء من الموجودات التى يفترق هو 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
 اى كونه فى مكان او وضع فينعدم ويحدث اى او وضع آخر فالابن او الوضع الاول
 ممكن البقاء فلواستند الى الواجب وجوباً يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلاً فالماهية الغير
 القارة لا يكون اثرها للموجب والذات التى تمتنع زوالها كيف يوجب اثرها بغير زواله *
 فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدى وان كان افراده بحيث يجب زوالها
 قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة
 الافراد بل هى ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدث كون
 آخر * فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقياً بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا
 نعم لكن لا يمكن ان يكون فى طبيعة الافراد امتناع البقاء وفى طبيعة المطلق امكن البقاء بل
 طبيعة الافراد والمطلق تكون على نهج واحد فى الامكن والامتناع وههنا طبيعة كل فرد يقتضى
 عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول

معلول الموجب ولا افراده ايضا لامتناع بقاها كذا ذكره المصنف رحمه الله وهو لا يدفع 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 الابدان ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحقيقه سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الابدان عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والمجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الابدان امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ السحلول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعشى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد مع ان العشى امر عديم فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الابدان معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الابدان معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا في الخارج *

فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يزداد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التأويل صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الى آخره فان الانحصار فيها ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافات فان فسر الموجود بها يندرج فيه الاضافيات لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسريها لا يندرج الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لانسلم حينئذ ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الابدان لانه يلزم حينئذ المحالات المذكورة من قديم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مفترقة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لاعلى 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 ترجيحا لامد المتساويين ثم الحركة اى الحالة المذكورة يجب على تقدير الايقاع اذ لو لم يجب فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح اى الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولو لا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالترام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في المقدمة الثانية *

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

ولا واسطة بين التقيضين فالامر الذي سميتوه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركيب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انا اوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عن له ادنى تمييز فكيف ينسب هذا الى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشا التوجيه والتوضيح ومنشا التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اى ما ليس بموجود ولا يخرج عن التقيض فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة اولا فتكون معدومة فالتركيب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل* فاجاب بان دليلنا لا يجرى فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذى ينعدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو 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 علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتها الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذى من شأنه الايقاع اى وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح الاختيار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذى هو عبارة عن وجود شىء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذى هو اضافى زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التى لا يدخل العدم في مفوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شىء كما اذا تعلقت الارادة 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 الفهم اليه من قوله لان نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفترق اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع* واعلم انى لولم ازد في شرح هذا الكتاب* على تقرير هذا الباب* بل على توجيه هذا السؤال والجواب* لكنى فلقد زاجعت فيه كثيرا من الحذاق* فهازادوا على انعاب النواظر والاحداق* وانى لواقنديت بللمصنف في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام* وكثر الملام* والله الموفق للمرام* قوله* فيثبت اى لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقص ثبت توقف وجود الحوادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لامحالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شىء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشىء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم

اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم يكن منتفياً في شيء من الأزمنة لزوم قدم الحادث لاستناده
 الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتهي في شيء من الأزمنة * 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 الابطحاج ولا يلزم من ذلك استغنائها عن
 الواجب بل لاشك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كاجداد العلول الاول مثلا وبواسطة الموجودات
 المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى
 الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط
 ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب
 متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدها عنه اما ان
 يكون على سبيل الوجوب اولا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل
 بل يفتر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه
 واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتر الى ايقاع
 غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل يلزم بان ايقاع الحادث مغاير لا يقطع ايقاعه *
 وهذان الطريقتان وان امكن تشبيهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات ومنع مغايرة
 ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا باعتبار لكن القول بصحور الايقاع عن العلة
 بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجد بالقبول فلما نجد من انفسنا ان
 المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللايقاع بالنسبة اليه ولا
 امتناع في ترجيح الاختيار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعصوم
 فلا يلزم من ثبوتها مع العلة نارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود
 الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي
 الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير
 الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللا موجودة
 واللامعدومة اعني الايقاع فلزم يجب كمن وجودها رجحانها من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من
 غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون
 الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللا موجود واللا معدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود
 للحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب * قوله * واعلم ان
 اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون
 الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكون موجبا
 انها يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكن فعله جازم الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته
 التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمامية العلة بنا على ان الاختيار
 ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قد يتم فيلزم قدم الحادث
 او حادث فيتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص من ذلك على
 تقدير عدم اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة الا بالنزاهة جواز وجود الممكن بدون وجوبه

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

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

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

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

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

وايضا انما او ردا المثال سندا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس الامر كافي للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل ايضا اذ نفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غاية عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كافي في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجود محال سواء كان الموجود موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لا انه يصير راجحا قبل الوجود *

* قوله * وايضا يعنى ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سندا للمنع اى لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقتين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكر المصنف رحمه الله من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة المنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوى او عدم المرجح فيه * قوله * على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يكون نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا مؤديا 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 راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الابدان بلا موجود والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجحا ليوثره الفاعل * قوله * فعلم بما 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 امتنع انما هو وجود الممكن بلا موجود فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا حاله للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه

لأنه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وإنما يترجم عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد إلا أن تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم أيضا كذلك فإنه يترجم بعدم علة الوجود فكما أن وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال *

إذا عرفت هذه المقدمات فنقوله يجب وجود الفعل عند وجود المرجح أن أراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من أجزاء المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الأشياء بلا وجوب نمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على أن قد ابطلنا هذا التقدير لكن إثبات المطلوب على هذا التقدير أيضا أقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الأشياء بلا وجوب الجبر منتف أيضا أما بالقول بأن اختيار الاختيار عين الأول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد وأما بأنه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا بعدمه فالحالة المذكورة تتوقف على أمر لا موجود ولا معدوم كالإيقاع مثلا ثم هو أما أن يجب بطريق التسلسل أو بان إيقاع الإيقاع عين الأول وأما أن لا يجب لكن الفاعل يرجح أحد المتساويين وأن أراد بالفعل الإيقاع فبعين ما قلنا في الإيقاع هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر *

* قوله * إذا عرفت هذه المقدمات الأربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على أن فعل العبد ليس باختياره أن المراد بالفعل في قولكم أن توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح أما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من أجزاء المسافة وأما نفس المعنى الذي وضع المصدر بإزائه وهو الأحداث والإيقاع كإيقاع تلك الحالة فإن أريد الأول فالجبر أي عدم اختيار العبد في فعله منتف أما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر إذا الجبر إنما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وأن بين بطلانه في المقدمة الثانية إلا أن إثبات المطلوب أعني عدم الجبر على التقديرين أقرب إلى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين وأما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فاجواز أن يكون المرجح من الفاعل باختياره قولكم ننقل الكلام إلى الاختيار أنه باختياره فيلزم التسلسل أو لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز أن يكون اختيار الاختيار عين الاختيار أو نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على أمر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام أي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالإيقاع فإن قيل ينقل الكلام إلى صدور الإيقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الإيقاعات بناءً على أنها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها أو بطريق عدم التسلسل بناءً على أن إيقاع الإيقاع عين الإيقاع أو لا يجب أصلا وهو الظاهر لما مر من أن استناد الأمور اللا موجودة واللامعدومة كالإيقاع مثلا ليس بطريق الإيجاب بل بطريق الصحة والاختيار فإن الإيقاع وعدمه متساويان بالنظر إلى اختيار الفاعل فهو يختار الإيقاع أي وقت شاء ترجيحا لأحد المتساويين باختياره وأن أريد الثاني أي الفعل بمعنى الإيقاع فلا جبر أيضا لأنه يصدر

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

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

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

الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكتفى 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 يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقى الكلام تنبيهه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولعاقل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع نوافر الدواعى وسلامة الالات لا ينافى كون العبد هو الموجد لفعله الاختيارى 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 لامراد العبد لانتهاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلاف 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 يدعوى تحصيله لما يفعل او يتخيل من ملايمته وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشترك اليها ليس بلان المراد بالاختيارى ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس * قوله * نفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وما لا تقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختيارى ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة الاتحاد الى حبيب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما تقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا تقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالى وايضا قد نجد في الفعل الاختيارى باعنا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالشى الى محبوب بخلاف المشى الى مكروه * قوله * قطع مسافة بعيدة في طرفه عين لانزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه *

ثم القصد مخلوق الله بمعنى انه تعالى خلق قدرة بصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البديل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله بمعنى استناده لاعلى سبيل الوجوب الى موجودات التي هي مخلوقة الله لان الله خلق هذا الصنف مقصودا لان هذا ينافى خلق القدرة فحصلت الحالة المذكورة بجموع خلق الله واختيار العبد

فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تأثيرا في فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر * برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذى بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الازوال العلة التامة لذلك 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 ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ يخرج حينئذ من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالهما فالامر الاضافي الذي هو الصادر من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا ان ما يقع به المقذور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقذور لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقذورات الله تعالى قسمان الاول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لافي محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيره آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقذور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقذور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقذور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقذور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقذور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقذور *

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

للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ان الله
 وان كان لزوال العدم مدخل في زواله عادا المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة
 وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد
 فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة
 الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر
 في فعل ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجود ان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع
 والابجاد الذي يجب عنده الفعل البينة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود
 ومخالفا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته
 وسلامة الآلة وبحود ذلك * فتعين ان ذلك الامر اللا موجود والا معدوم الصادر عن العبد
 امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل
 منها مقرون بقدرة الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقذور وفي الكسب لا يصح
 وايضا في الخلق يقع الفعل المقذور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقذور 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 الكاسب صنعه في محل قائم به هذا * ولكن لقايل ان يقول وجوب
 الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقذورا للعبد ومخلوقا له لجواز
 ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شأنها الترجيع والابجاد وايضا
 الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر
 والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينافون في توفقه على امور من الله تعالى كما ييجاد
 العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك * واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة
 انه لاشك ان بعض احوال الحيوان لاشعوره بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور بها لكن
 ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مما له قصد الى صدوره وصحة الصدور غير
 القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور
 والاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين
 على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة
 والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير
 ترجيح احد الطرفين تنسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيع بالعلم غير العلم بالترجيح وهو
 انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته
 وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول
 القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون
 معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا
 للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقد انها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم
 انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالخبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل
 هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح

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

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

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

ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان وتقايسه حيث يحمد 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 التردد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب والعقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبح وليس للمخالف دليل يعتقد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف رحمه الله من تلغيف العبارات وتنسيق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الافزاع فلعله عند الاشعري كسرير باب او كطينين ذباب والله اعلم بالصواب * قوله * في ورائه الصواب من ورائه *

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

ما يحمده على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك نقول في امثال
اوامره انه اما واجب عقلا الى آخر هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا فقوله وايضا

وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا يلزم
الدور وان ثبتت عقلا يلزم فبها عقلا هذا يدل على القبح العقلي وكل منهما يدل على
الاخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما
عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا *

* قوله * وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين
حاصل الاول ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو
حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص
الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول
لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من
الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا
عقلا وحاصل 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
مبنى على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور
او بنالغ 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
قطعا وكذبه ممنوع 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 واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل
ما اخبر به ويحرم كذبه او يحكم الله القديم بوجود اطاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب
ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه السلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي * قوله *
وكذلك نقول في امثال اوامر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف
على امر الشارع ووجوب امثال الامر بالامثال ان كان بالامر الاول دار والاتسلسل والجواب
ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على
الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر ويقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع
فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحججة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق
الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات *

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

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

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

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

* قوله * ثم ذلك الشئ لفظه ثم اشارة الى ان الشئ الذي لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالآخرة حسناً لعينه او قبيحاً لعينه اذ لو توقف حسن كل شئ على حسن شئ آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظراً الى تنس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظراً الى وصف الحسن * قوله * ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسناً بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحاً بجميع اجزائه او ببعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمنصف رحمه الله خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعنى ما يكون حسناً بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضاً اعنى ما يكون بعض اجزائه حسناً وبعضها لاحسناً ولا قبيحاً فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شئ من اجزائه قبيحاً لعينه ولم يتعرض لمجانب القبح والظاهر ان

ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليباً لجانب القبح والحرمه ولا يخفى انه اذا كان الشئ 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 امر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفه من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للموضوع * قوله * وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشئ معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشئ معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه 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 التشخص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتبارى يكون الحسن راجعا الى جزئه الذى هو المعنى الكلى والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها اى مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها * قوله * والفرق بين الجزء قد استدلت نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن والقبح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه *

اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حالة الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ما حث به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفته الابان يظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذى هو ادى على الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله داخلا في الايمان ولا يجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول من علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدينوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار معا فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عنده لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة ركنية الاقرار في حال الاختيار وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة التبعية في حال الاضطرار وكالصلوة يسقط بالعدو هي عطف على قوله كالاقرار *

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

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

واما ان يكون شبيها للحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج يشبه 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 فارفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى 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 حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله فيكون عينها حسنا كونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأمورا 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 لكونه مأمورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان يقتضى كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفى على العقل فاطهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسها لكننا لانعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنة خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور 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 الله تعالى فهذا بناء على ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيين كالايان بالله تعالى فانه حسن لعينه واتيانا بالمأمور به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به وايضا على العكس في الحسن لا لجزئه ولا لعينه لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونه مأمورا به فعلم فساد ما قال ان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك

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

* قوله * كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط مجال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا يشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري وشكرا للنعم وعبادة لمن يستحقها * لا يقال حسنها بواسطة استحقات المعبود الذي لا يحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل يؤكد الايري ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجبوت والطاغوت حسن لعينه فالتصنيف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المأمور بها * ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلى بالامر هو ذلك الغير لانفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل 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 وانما في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها * اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اصرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكرهم الله تعالى اياه وضافته اليه ففيه تعظيم له * واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كان ما يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعنى الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن 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 اقبل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فكأنها 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 الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان

ان هذه الوسائط لم يعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها
*واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختياره لأنفس الحاجة
وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل له فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر
النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط
هي الحاجة والشهوة وشرف المكنن ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الوسائط ما يكون حسن
الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلذا صرح المصنف رحمه الله
بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة
والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام رحمه الله ان الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف
المكنن والمقصود ما صرح به المصنف رحمه الله * قوله * يرد عليه قد خرج مما ذكرنا الجواب
عن هذا الابراد 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 فالتفت بها هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد
كونه مأمورا به كما هو رأى الاشعري * واما المصنف رحمه الله فقد اجاب بوجهين حاصل
الاول انا لا يجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها
وان لم ندرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى في نفسه وحاصل
الثاني ان كل ما امر به الشارع فالانبياء به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة
الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الانبياء بالزكوة والصوم والحج لكونه انبياء بالمأمور
به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجود الطاعة وحسنها
فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه انبياء
بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه انبياء بالمأمور به كالزكوة ونحوها ويشترط
في حسن هذا النوع ان يكون الانبياء به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى
في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لاعلى قصد الامتثال
كالوضوء للتبريد فيحسن لغيره لالعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه انبياء بالمأمور
به صار النوع الثاني مقياسا للنوع الاول والا فالانبياء بالمأمور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان
وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن
لذاته ولكونه انبياء بالمأمور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع
اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شىء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه انبياء
بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة * فان قيل المأمور به في الصلوة والزكوة ونحوها
هو الانبياء بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الانبياء
بالمأمور به والانبياء هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصل
بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الواقعة فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالمركبة
بمعنى الحالة المخصوصة وبالانبياء به ايقاعه واحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو
المأمور به مع ان الكلام فيه قلنا المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنة حسن
المأمور به * فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون

كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكره من التكاليف قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضى كون العبادة جزءاً منه لجواز ان يكون خارجاً عنه صادقاً 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 * قوله * فالامر بالزحوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها لقائل ان يقول لأنسلم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه *

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

حسن لاداء الجمعة فالوضوء حسن للصلوة وليس قرينة مفصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة لها الى النية واما قائم بهذا الأمر به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنائز لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار باجمعهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقيين ولما كان المقصود يتأدى بعين الأمر به كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير

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

* قوله * فذلك الغير اما منفصل عبارة فحرم الاسلام رحمه الله فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصوداً لا يتأدى بالذمى قبله بحال اى بالأمر به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن لمعنى في غيره لكنه اى ذلك الغير يتأدى بنفس الأمر به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتأدى بالاثبات بالأمر به بل يفترق الى اثبات به على حدة وهذا معنى كونه منفصلاً فيكون مغنياً عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالطائفة بنفسه ما لا يفترق في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لأن مثل اداء الجمعة مثلاً عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبادة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قلتم بهذا الأمر به تنبيهها على ان المراد بالقائم بنفسه وبالأمر به المنفصل عنه وغير المنفصل * قوله * فلا يحتاج اى

اى 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 الجنابة يحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران امران حسان حاصلان بنفس المأمور به اعنى الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام رحمه الله انهما انما صارا حسنين لمعنى كفر الكفر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكفر واسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به اعنى الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تأديه بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنابة بالغير * قوله * ولما كان المقصود يعنى ان المأمور به الحسن لغيره لاشك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لمعنى في الغير الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لاجهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثم وقد يقال لان الوسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه *

والامر المطلق اى من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان دل الدليل اى 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 بان يكون للايجاب فاما الامر الذى للاباحة او الندب فناقص في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اى لو لم يكن الشئ حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكمال اى الامر الذى هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشئ لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصالحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالاجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه

وكال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمور به وانما اخترت في الاول لفظ يقتضى وفي الثانى يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثانى موجب الامر والفرق بينهما

لا يخفى على اهل التحصيل فقال الشافعى الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع

في ذلك اليوم الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذالم يفتم الجمعة ولالم يخاطب المعذور بالجمعة

فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل

هو الظهر لكننا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لانه لا يفرق في هذا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بدونها الا بمرح 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 والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر * قوله * وهي اى القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله لان القدرة التى يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلا من الله ومنه * قوله * فامكن القدرة على الاداء بامكن امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كافي للقضاء ولم يعتبر امكن القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكن قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عسى الاعشى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور * قوله * كما في مسألة الخلف بمس السباء هذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضى ولو سلم فصدق المعلول عليه محال اذ باعادة الزمان الماضى لا يصير الفعل الذى لم يوجد من الخالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله *

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

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

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

والقدرة الميسرة ما يوجب البسر على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاءها لبقاء الواجب
لئلا يتقلب 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 توجبه سوء ال انكم شرطتم بقاء القدرة المبسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي ان لا تجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب فتجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه *

* قوله * والقدرة المبسرة ما يوجب اليسر على الاداء اى 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 اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونها الا انه يصبر به اليسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء * ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف المبسرة فانها شرط فيه معنى العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فائتت القدرة المبسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة المبسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشترط الا بتلك الصفة لهذا اشترط بقاء القدرة المبسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر * قوله * فلا يجب يعنى بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يوجد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة المبسرة 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 يلقه في البحر قد انتفت القدرة المبسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشترط بقاء القدرة المبسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدى عن استحقات النظر له فلم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة المبسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدى وردا لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير * قوله * وفي هذا الكلام ما فيه يعنى ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لامن شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرطا للوجوب لاشترط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقى

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

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

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

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

الا ان المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سوءال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة فى انها واجبتان بالقدرة المبسرة ينبغى ان لا تسقط الكفارة بالمال اذ استهلك المال كما لا تسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين فى الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو فى الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان فى قولهم ان بقاء القدرة المبسرة 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 ابدأ فان اشترط هذا اليسر بقاء الى فوات اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شىء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذى حصل باسئراط 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 فى الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود فى الزكوة فيكون دون الزكوة * قوله * واعلم اعترض رحمه الله على قولهم يشترط بقاء القدرة المبسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا ولا بانه يوءدى الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين

خمسین سنة ثم هلك المال وثانيا باننا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويذا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس عن هذا المحل ليؤدى من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار مجرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق القرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا وبالعكس فليتأمل انه اليسر لكل عسير *

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

* قوله * فصل في تقسيم الأمور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حاله للامور به في نفسه فلذا جعله فخر الاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى اى لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقب التقسيم الذي ورد في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبنى عليه ادلة عامة القواعد الكلية والمجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام * قوله * مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاثنان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت ولا 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 وهو لاه يعنون بالفور امثال المأمور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء المنغية انه للتراخي الا ان مرادهم بالتراخي عدم التقييد بالحال والمصنف اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد 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 بدلالة 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 علم 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 * قوله * اولا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الوقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والا ظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنت ونحوه فلا يكون النهار الذى يصام فيه سببا لوجوبه * قوله * وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال الوقت اما ان يتضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وحينئذ اما ان يكون سببا كصوم رمضان اولا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء اولا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس *

اما وقت الصلوة فهو ظرف للموعدى 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 للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذا لاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قوله المال لزيد، ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولولم يمكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابس فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية فالامور التى ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادها ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اى التقديم على شرط وجوب الاداء صحيح كالزكوة قبل المحول بحقته اى يحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل يجعل الله تعالى بمعنى انه تعالى رتب الاحكام على امور ظاهرة

ظاهرة تيسيرا كالمالك على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام يجعل الله كالتار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم 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 *

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

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

* قوله * ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان هنا 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 شرايط التأثير فهى لا تكون الا مع الفعل بالزمان
وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اى ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا
بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا
اختيار فيه او مع وجود الاداء وقد عرفت ان الاعتبار فيه صحة الاسباب وسلامة 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 سابقه على الفعل لان ما قبله نفس
الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة
فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل * قوله * والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب
في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركة
الذم في العاجل والعقاب في الاجل فمن هنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم
الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الا مع من
الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد العمل من غير مانع تحقق وجوب الاداء
حتى ياتم تاركة ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعى او عقلى من حيض او نوم
او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمن ارتفاع المانع وحينئذ افرقوا ثلث فرق فذهب الجمهور
الى ان الفعل في الزمان الثانى قضاء بناء على ان الاعتبار في وجوب القضاء سبق الوجوب
في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والمأخض ونحوهما
قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والمأخض ونحوهما قضاء لعدم

لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحيته الحمل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغير عبارة * واما المنغية 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 استحالة غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهيوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكن الصائم فاعلا فعلمين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا فعلمين احدهما ذلك الفعل والاخر اداؤه وهذه مكبرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبنى على مذهب ابي الهزيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المتخصصة 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 التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ووجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيارها الوقت تخفيفا ومرحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخراه الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدها بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين * واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرها ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والمخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الدين يقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال توجد في ذهن زيد مثلا * ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصله بالمصدر هو الحالة المتخصصة فلزوم وقوع تلك الحالة ونفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداءه فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان

في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة
 المتخصصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها
 من هو لاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالى فكما في الثمن اذا اشترى الرجل
 شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب
 ادائه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلام وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المتخصصة
 عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم الفعل الاختياري
 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 بلزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا
 ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك
 الشخص وانما يتوقف على سبق وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه
 فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه
 في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة
 ان يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو
 لزوم ايقاع 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 وانما بالأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب
 ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأى الأصح من ان الواجب واحد لا على التعيين *

ولابد 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 لاشيء غير الوقت
 والخطاب يصاح للسببية فالسببية منحصرة فيها اما لهذا اول الاجماع 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 هي نفس وجوب الاداء فلا يبقى الفرق بينهما والله در من ابداع الفرق بينهما
 وما ادق نظره وما اتمن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان
 معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى
 وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع
 تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبنى على الاول لان السبب
 اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب
 يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني بادائها 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 بد له من ايقاع فلزوم 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 اللزوم باعتبار ان السبب داع الى

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

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

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

لأنه ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم تجب فيه تأخر الأداء عن الوقت
 فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخير اجماعا ولا الاخير
 والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي انصل به الأداء 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 لتحقق الملازمة بين الواجب والمؤدى
 لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكمل لان
 ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لانقصان فيه قطعاً فوجب عليه كاملاً فاذا فسد الوقت بالطلوع
 لا يكون مؤدياً كما وجب لان النهى عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس
 يعبدونها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلماذا ورد النهى
 وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب وقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك
 قبل الغروب *

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

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

فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدى 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 حاله البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر يعنى من شرع في الفجر ومدى الى ان طلعت الشمس ينبغى ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدى الى ان غربت فان في صورتين الشرع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغى ان يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال اختاج في خاطرى ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر بيالى عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدى البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء

لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب او تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققه في القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال اى لانقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا *

قوله ومدى اى صلوة العصر الى ان غربت الشمس اى 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 وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت

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

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

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

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

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

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

مشروعا فيه قلنا لما رخص فيه لمصالح بدنه فصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع

للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وهنا لم يأت اذ صام واجبا اخر جواب عما قالا ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لانسلم ان المشروع في حق المسافر هذا

لا غير مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك ولان وجوب

الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فصالح دينه

وهو قضاء دينه اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب آخر انما

يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك

عدة من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان

الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيها اذا نوى النفل فصالح دينه انما هي اداء رمضان

لا النفل وعلى الثانى اى وعلى الدليل الثانى وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن

النفل وهنا روايتان اى بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان اطلق

فلاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا اخر

يقع عن رمضان لتعلق الرخصة بمقابلة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فيه فصار

كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا قوله ظهر

فوات شرط الرخصة فيه وفي هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذى يزداد بالصوم لا المرض

الذى لا يقدر به على الصوم فلانسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة*

* قوله * ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذى هو وجود شرعى ومفض الى الوجود المحسى مقامه * قوله * ولصحة الاداء فيه يعنى ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقها فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقص كالصلوات في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل يناق الصوم فلا يصح سببا لوجوبه * وذهب الامام السرخسى رحمه الله تعالى الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لثلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر

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

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

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

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

في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول * فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطأ في الوصف بان ينوي 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 الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الاخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالغرض ههنا * ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف التغطية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفى الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيًا للصوم * فان قلت نية النفل اعراض عن الغرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها * وقد يجاب عن اصل استدلاله باننا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الغرض اسم لما الزمننا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم انصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنيته النفل او واجبا 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 باخبناء على ان امه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا * قوله * فيفسد الكل لعدم التجزى لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى لانا نقول الصحة وجودي فتفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب العبادات احوط *

والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستند الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب * فالشافعي رحمه الله يقول اذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه الى العجز بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور المحسبة والعقلية فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بمقيدة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصلًا في وقت لا يكون حاصلًا قبل ذلك الوقت الا يبرى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال فكما في صوم القضاء فاذا لم تستند بقى البعض بلا نية فتجيب باننا لانقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل

هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللأكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال وتكون تقديرية لامستندة والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفيها النية التقديرية فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حالة موقوفة فان وجد النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية 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 فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا نرجح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة *

* قوله * والنية المعترضة يعنى ان اقتران النية لجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء منصرف وخرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرؤ عليه هزم على الترك فيعتبر استندا منه 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 لانعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة 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 لما فيه من الاحتياط والمساورة الى الامتثال * فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعلم الاصلى فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضى يجعل كافتنا تقديرا فكذلك الاقتران بالذات لا يصدد الكون وايضا نجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فالمتعذر 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 ببعض كافي لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه

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

فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض

عليه المنافي كالانتمال 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 اغشى عليه ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك له واجبة

حتى ان اداء مع التقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا

عن ابي حنيفة رحمه الله اعلم انه لما اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت الذي الى آخره والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة

اذا افسده ومن حكمه اى من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم

مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه اى ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده

اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس

اى من جنس صوم رمضان المنذور في الوقت المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن

ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه مؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع

فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه صار مؤثرا في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور

بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع اى ان نوى واجبا آخر لا يقع

عن المنذور واما القسم الثالث فالوقت معيار لاسباب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم

يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اى من النية في الليل

بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فتكفى النية الحاصلة في الاكثر وتكون

النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه

صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصلى

في غير رمضان كالفرض في رمضان فتكفى النية في الاكثر *

* قوله * وفي التأخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة

التأخير مختصة ببعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون التقليل النادر

قلنا انما سوينا في اصل الحاجة لاني قدرها والخاص في مواضعه كالعام في مواضعه وضرورة التأخير ليست

من النادر الذي لا يبتنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى

ضرورة التقديم * فان قيل ضرورة التأخير لا يختص بها قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان
 فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا
 يفوت 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 والاختار انه لونهى قبيل الزول بعد الضحوة
 الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومى * قوله * خلافا للشافعى رحمه الله
 المختار من مذهبه على ما هو المسطور فى الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط
 الامساك والاهلية فى اول النهار ايضا وانه يكون صافيا من اول اليوم ينال ثواب صوم الجميع
 كمن ادرك الامام فى الركوع * قوله * ومن هذا الجنس يعنى لونهى صوم رجب وصوم
 يوم الخميس فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه
 من جنس صوم رمضان فى تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل
 لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين من الناذر لا بتعيين
 الشارع فيؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى *
 فلن 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 يتحصر الاقسام فى الاربعة * قلنا
 ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه
 لما كان شبيها بالقسم الثانى فى تعيين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصرنا فى امثلة القسم الثالث
 واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثانى فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت فى المنذور
 المعين شرط وفى القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل فى مفهوم الصوم فلا يكون
 شرطا والنهار المعين خارج بنوقف عليه الاداء فى المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق
 لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر فى القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون
 الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط * قوله * واما النفل جواب
 سوءال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبنيى لما صح النفل بنية من النهار فاجاب
 بان المشروع الاصلى فى غير رمضان هو صوم النفل كالفرض فى رمضان فيلغى اقتران النية
 بالاكثر * وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية يكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت
 وهو الفرض فى صوم رمضان والنذر فى يوم النذر المعين والنفل فى غير ذلك واما الواجبات الاخر فانها
 هى من الاحتمالات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته
 انصرفت اليه والا فلا فصع الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار مجلان سائر الواجبات *

واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا
 يصح فى عام واحد الاحج واحد ولان وقته العبر فيكون ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون

يكون اداءً بالاتفاق لكن عند أبي يوسف رحمه الله يجب متضيقات لا يجوز تأخيرها عن العام الاول وهو لا يوسع الاحكام واحداً فيشبهه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي هذا بناءً على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفورام لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله ان الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقاً بيننا فمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد رحمه الله لما كان الاتيان به في العمر اداءً اجماعاً علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال أبو 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 فلن الحيوة الى اليوم الثاني غالبه فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان يشرع فيه النفل قلنا انما عيننا احتياطاً احترازاً عن القوت 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 عيننا احتياطاً لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اى ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثماً لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة ولم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدره بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع هذا جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي رحمه الله تعالى يقع الفرض اشفاقاً عليه فان هذا اى التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه اى اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فيبطلت نيته فبقية النية المطلقة وهى كافية على انه يصح باطلاق النية وبلانية كمن احرم عنه اصحابه وهى مغنى عليه قلنا الحج يفوت الاختيار ولا عبادة بدونها اما الاطلاق فيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة *

* قوله * واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وييلن 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 اداءه بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع الاحجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجوز تأخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان اشهر المحج 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 المحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجوز تأخير عنه على قول ابي يوسف رحمه الله تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداءه ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول محمد رحمه الله تعين ان وقته جميع العمر فكيف ياتم بالموت في العام الثاني * قلت حكم ابي يوسف رحمه الله بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد رحمه الله بالتوسع الظاهر الحال في بقاء الانسان لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا ياتم بالتأخير لو مات في العام الثاني فيثبت ان وقته يشبه كلامن الطرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف رحمه الله والطرفية عند محمد رحمه الله * قوله * احترازا عن الفتوى يعني ان التعيين هنا مثبت بعراض خوف الموت لا انه امر اصلى فائثر التعيين انما يظهر في حرمة التأخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلى ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا * قوله * لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال المحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال المحج غير مقصورة بالوقت يعني 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 الازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي *

فصل هذا الفصل في ان الكفارة هل مخاطبون بالشرائع ام لا وهو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول الامام شمس الائمة ذكر الامام السرخسي رحمه الله لاخلاق في ان الكفار مخاطبون بالامان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المواخذة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجماعا اما بالعبادات فهم مخاطبون بها في حق المواخذة في الآخرة اتفقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المسلمين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه

لانه لو لم يجب لايؤخذون على تركها ولان 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 كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين لقوله عليه السلام

ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله 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 بالشروط 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 *

* قوله * فصل في ان الكفار هل مخاطبون بالشرايع ام لا وهو مذکور في اخر اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكفار اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكل اهل للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى فكل الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعم الاخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى * وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكفر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل مخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعى لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب ادائه ام لا ثم صوروا المسئلة في جزئي من جزئانه وهو تكليف الكفر بالفروع تسهلا للمناظرة * قوله * في حق المؤاخذة في الاخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رحمه الله وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر انهم لا يخاطبون باداء ما يمتثل السقوط والبه ذهب القاضي ابو زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام رحمهم الله وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام واما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الاخرة 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 المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب * قوله * لقوله تعالى ما سلكتكم في سفر قالوا لم نك من المسلمين ولم نك نطم المسكين اورد الاية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الاخرة على ما هو المتفق عليه وقد نهيهاك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الاخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالاية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك

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

ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكفر 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 الائمة ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين

استدلوا من مسألهم على هذا وعلى الحلاف بينهم وبين الشافعى رحمه الله فاستدل البعض

بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوة الردة خلافا للشافعى رحمه الله فدل على ان المرتد غير مخاطب

بالصلوة عندنا وعند الشافعى رحمه الله مخاطب بها والبعض بانه اذا صلى فى اول الوقت ثم

ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة وصحة

ما مضى كانت بناء عليه اى على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء

فاذا اسلم فى الوقت وجب ابتداء وعند الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعه على

ان الشرافع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرافع

عندنا لانها غير داخله فى الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف

فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما يسقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا

يفغر لهم ما قد سلف فسقط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون

مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تعالى ان ينتهوا الآية واحتج على ضعف الاستدلال الثانى بقوله

ولان المؤدى انما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقط حبط عمله فاذا اسلم فى الوقت

يجب لا محالة اى فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف

التفريع المذكور بقوله ولانهم يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان

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

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

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 وجوداً حسياً فان الايجاب والقبول
موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين
حسا يرتبطان ارتباطاً حكماً فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثره له فذلك المعنى هو
البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعاً واذا وجد مع الخيار يحكم
الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضى القبح لعينه اتفاقاً
الا بدليل ان النهي لبيع غيره فهو ان كان وصفاً كالاول لا ان كان مجاوراً كقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي رحمه الله هو

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

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

* قوله * فصل النهى هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كفى عن الفعل استعلاء والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم او الكراهة او فيها اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق فى الامر * ثم النهى المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقادهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسى او شرعى وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على القبح لعينه او لغيره فالمقصود ببيان حكم المطلق وفسر الشرعى بما يتوقف تحققه على الشرع والحسى بخلافه واعتراض 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 ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففى الحسيات ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية

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

فلنا حقيقة النهى توجب كون النهى عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهى عن الاستحليل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهى عن الشرعيات يقتضى الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكن المنهى عنه بالمعنى اللغوى كفى ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعى فاجبت عن هذا بقولى فامكانه اما بحسب المعنى الشرعى او اللغوى والثانى باطل لان المعنى اللغوى لا يوجب المفسدة التى نهى لاجلها حتى لو وجب

يكون النهى عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول تحقيقه انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فهنا امران احدهما امر لغوى من غير المعنى الشرعى الذى ذكرنا وهو قولهما بعت واشتريت وهذا امر حسى والثانى هذا القول مع المعنى الشرعى المذكور وهذا هو البيع الشرعى فان كان النهى عن الامر الاول يكون النهى عن الحسيات وحينئذ ان كانت المفسدة التى نهى لاجلها فى نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع فى كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست فى نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة فى غير هذا القول المحس لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كتقوله تعالى ولا تقربوهن حتى

يطهرن وان كان النهى عن الامر الثانى يجب امكانه بحسب المعنى الشرعى فلا يكون النهى للفتح لذاته اولجزئه لان ذلك يناقى امكان وجوده شرعا فيكون لفتح امر خارجى وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعى فيجب الامكان بالمعنى الشرعى * فان قيل النهى عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف المحسى فاما المعنى الشرعى فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهى عنه * قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الأهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعى قطعاً فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعى بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعى مقدورا يصح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهى يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو النهى عنه وهو الانشاء فاذا تكلم ثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعى ونظيره الطلاق في حالة الحيض *

* قوله * قلنا حقيقة النهى اصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبى عليه السلام نهى عن صوم يوم البحر انها عما يتكون او عمالا يتكون والنهى عمالا يتكون لغواذ لا يقال للاعى لا تبصرو للادى لا نظر * وتحقيقه ان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبثلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب باقدامه وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي رحمه الله في المستصنى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعانى الشرعية دون اللغوية للعرف الطارى وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقى على اصل الوضع من المعانى اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم * وقوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهى وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كفى في النهى ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعى وجوابه ظاهر وهو القطع بان المحاض انما نهيت عما سواه الشرع صوما وصلوة لاعن نفس الامسك والدعاء والمصنف رحمه الله فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذى معناه اللغوى قريب من معناه الشرعى * وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بامر من بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهى بناء عليه مثلا ان العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامسك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فياذن الشارع ففي يوم البحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعتراض عليه بان النهى ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامسك مع النية في الليل وجوابه ان لاحقيقة للصوم شرعا الا الامسك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهى الشارع عنه حتى صار يوم البحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب * وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهى لو لم يدل على الصحة لكن المنهى عنه غير الشرعى اى غير المتعبر في الشرع لان الشرعى المتعبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم

نعلم قطعاً ان المنهى عنه في صوم يوم النحر و صلوة الأوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء * وثانيهما انه لو لم يكن صحيحاً لكن ممنوعاً فلا يمنع عنه لان المنع عن المتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعاً بل ما يسيبه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة العنصرية صحت ام لا تقول صلوة صحيحة و صلوة غير صحيحة و صلوة المجنب و صلوة الحايض باطله وعن الثانى انه ممنوع بهذا المنع وانما المحال منع المتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصله بغير هذا التحصيل *

ولان النهى يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالمالك مثلاً فنقول بصحة الاباحته والقبح مقتضى النهى فلا يثبت على وجه يبطل النهى قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضى كون الأمور به حسناً قبل الامر والنهى يقتضى كونه قبيحاً قبله خلافاً للاشعرى وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت مقتضى على وجه يبطل مقتضى وهو النهى فانه لو كان قبيحاً لعينه في الشرعيات يكون باطلاً اى لا يمكن وجوده شرعاً والنهى عن الاستحبال عبث فيثبت على الوجه الذى ادعيناه وهو القبح لغيره والبعض سلموا ذلك في المعاملات

لما قلنا لافى العبادات اصلاً فلا يصح الصلوة فى الارض المفصولة اعلم ان ابا الحسين البصرى رحمه الله اخذ فى المعاملات مذهبنا على التفصيل الذى يأتى اما فى العبادات فذهب ان النهى يقتضى البطلان مطلقاً وان كان الدليل دالاً على ان النهى بسبب القبح فى الجوار كالصلوة فى الارض المفصولة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافى رحمه الله صحيحة لكن

على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمأمور به لان المنهى عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتى به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة بانياته ببعين لاشتماله

على المأمور به ذاتاً والمنهى عنه عرضاً والمشروعات تحتل هذا الوصف اجماعاً كالأحرام الفاسد والطلاق المحرام والنكاح المحرام ونحوها وانما قيدنا بقولنا ذاتاً وعرضاً لانه بالتقسيم العقلى اما ان يكون مأموراً به لذاته ومنهياً عنه لذاته او مأموراً به بالعرض ومنهياً عنه بالعرض عنه او مأموراً به بالذات ومنهياً بالعرض او بالعكس اما الاول فمحتمل لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسناً لعينه وقبيحاً لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحاً لعينه قطعاً للتسلسل فيكون باطلاً فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبح لعنى فى نفسه يمكن ان يكون قبيحاً لجزء واحد واما الحسن لعنى فى نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع اجزائه حسناً اى لا يكون شئ من اجزائه قبيحاً لعينه * واما الثانى فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضى الحسن لعنى فى 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 امراً مطلقاً * واما الرابع وهو العكس فيكون باطلاً لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المذهبى ثم يرد علينا اشكل وهو انكم قد اخترتم نوعاً من الحكم لا نظيره فى المشروعات

فيكون نصب الشرع بالرأى فنقول في جوابه المشروعات تختمل هذا الوصف اى كونه حسنا لعينه فبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مأمورا به لذاته منها عن لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه او مجاوره والكل واحد *

* قوله * ولان النهى جواب عن كلام الخصم لاستدلال على اقتضاء النهى الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهى لكنه لا يصحح لالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهى وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكن المعنى الذى يسى في الشرع بالصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط الغضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالمالك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهى يقتضى ان يكون المنهى عنه بهذه الصفة * قوله * فيثبت على الوجه الذى ادعيناه يعنى ان النهى يقتضى القبح والمنهى عنه يقتضى الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل 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 اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهى عنه فانه يلزم اسقاط النهى وجعله لغوا عبثا * قوله * والبعض سلموا ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المقصورة وذهب القاضي ابوبكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لا بها يعنى لا يجب القضاء والمختار انها تصح استدلال المانعون بانه 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 تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وافتراده فلا نسلم ان المنهى عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به قوله هما متضاد ان قلنا التضاد انما هو بين المأمور به والمنهى عنه لذاته واما المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض فلانسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحدت الأمر والنهى وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غضبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثواب ولا تخطه في هذا المكن فلو خاطه فيه بعد ممثلا بالخياطة وعاصيا لكونه في ذلك المكن * قوله * فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اى منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اى وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح 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 قبحه * 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 اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يفترق الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم * قوله * بل واقع كالطهارة بالماء المقصوب فلو كانت

فلو كانت الطهارة مأمورا بها امرا مطلقا اى من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما يتأدى بها المأمور به * قوله * واما الرابع هو ما يكون منها عنه لذاته ومأمورا به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقا لانه يقتضى الحسن لذاته *

فعلى هذا الاصل وهو ان النهى عن المشروعات يقتضى القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهى للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهى للقبح لعينه او غيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل الدليل على ان النهى للقبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفه يبطل عنده ويفسد عندنا اى يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرايط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا

ترجيح العارضى على الاصلى وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الاخر الذى وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل فى المنهى عنه البطلان عنده يجب ان يجرى على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى ان لا يجرى النهى على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب وجوده وصحته شرعا فيجرى على اصله الا عند الضرورة وهى منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن الضرورة قائما هنا يجرى

النهى على اصله وهو ان يكون المنهى عنه موجودا شرعا اى صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذى نسيه 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 لافعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية *

* قوله * وعنده اى عند الشافى رحمه الله الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر فى العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه فى المعاملات ولا نزاع فى التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا فى ان المنهى عنه قد يكون منها عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منها عنه لامر خارج وانما النزاع فى ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا * قوله * لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لاخفاء فى ان الوقت من شروط

الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما لما سيجي * قوله * كالبيع
 بالشرط بمعنى شرطا لا يقتضيه العقد واحد المتعاقدين فيه نفع او للمعتود عليه وهو من اهل
 الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع للشرط فيبقى اصل العقد
 صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمه فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه
 مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام * قوله * والربا اى وكالبيع بالربا
 وهو الفضل الخالى عن العوض وان فسر الربا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفي احد الجانبين
 فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لاعلى الشرط * قوله *
 والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذا الانتفاع
 بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن عند العقد فهذا الاعتبار صار الثمن من جملة
 الشروط بمنزلة الات الصناع فيفسد البيع لكون احد البديلين غير متقوم اذا المتقوم ما يجب
 ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر يجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصح للثمن
 لانها مال لان المال ما يبيل اليه الطبع ويدخل وقت الحاجة او ما خلق لمصالح الادمى ويجرى
 فيه الشح والفتنة * قوله * وصوم الايام المنهية اعنى العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل
 لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القرية وقهر النفس لمخالفة هواها وتحريضا
 لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها
 ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يقدر به ويعرف به فكل
 بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف
 لازم للصوم خارج عنه اى غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لانسلم ان ترك الاجابة
 مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينة ان
 النهي ورد عن الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الابدليل وجوابه ما سبق
 من ان النهي عن الفعل الشرعى يقتضى عند الاطلاق فحبه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان
 مشروعا وايضا فوائد الصوم ادل دليل على انه لا يكون منهيا عنه 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 منهيا عنه لما فيه من ترك
 الواجب والصد 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 الثالث بمنزلة الاصل
 فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكل فاسدا لا باطلا * 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 وايجابيه على نفسه والحاصل
 ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعتاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو
 صرح بذكر المنهى عنه بان يقول لله على ان صوم يوم التحريم 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 ابيه وشتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر

النذر به اصلا* وتحقق ذلك ان النذر ايجاب على نفسه بالقول وفي القول امكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السن الذائب الذي مانت فيه الفأرة لا يمكن ايراد البيع على السن دون التجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما *

واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فوجب نقصانها فلا يتأدى به الكامل لا معيارها 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 العجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لاتعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدره بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة 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 مجاورا يقتضى كراهة عندنا وعنده هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له وانما قال عندنا وعنده لما مر ان على مذهب ابي الحسن البصرى رحمه الله النهى في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهى لفتح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء اوردت هنا مثالين احدهما للعبادات والاخر للمعاملات *

قوله واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع بالصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريق المعينة ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحبوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منها عنه لكونه صوما فكل ما انعقد منه العقد مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعاً وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعى فيترجم جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والرکوع والسجود لا يسيى صلوة مالم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة تجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى في حق ماضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكل المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعنى ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية

وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فترجمت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة
 وجب عليه المضي فيها- فيلزم القضاء* قوله* وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا يفرض
 في هذه الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتأتى في هذه الاوقات صلوة كانت
 اوصيما لوجوبها بصفة الكمال *

وان دل على ان النهى لعينه اى لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله وان
 دل على ان النهى لغيره 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 قبحه لعينه لانها متلازمان الملاقيح جمع ملتقمة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين
 جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول 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 الاستحليل عبث فيكون النهى مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية
 والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء الحمل بخلاف الحرمة بالنهى*
 ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والسجور فكل واحد
 من هذه الثلاثة اما ان يصدق على ذلك النهى عنه اولم يصدق فالجزء اما صادق على
 الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة
 واما غير صادق كركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به
 اللازم الخارجى وهو اما ان يصدق على اللزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية
 اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن
 لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلى
 فجزى مجرى آلات الصناعة كالقدم واما السجور فهو الشيء الذى يصحبه ويفارقه في 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
 في 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 للتحج فقطع الطريق وايضا
 على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد
 القطع * اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه
 فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم
 هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لثمنه فان المعادلة بين الزائد والناقص
 عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه
 فكلن كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة
 التامة فالاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة * واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط
 امر زائد واما البيع بالحرر فان الحرر مال غير منقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا

ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجربى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقدم في احد الجانبين* واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له* واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكن الغير لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلى فان كل جسم متمكن فوقه بين شغل مكن الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقيه* واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد اى المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والر بوافتكور قبحة بوصفها واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال

عن السعى ملازمة اتفاقيه وكذا النكاح بغير شهود لانه منى بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اى يكون باطلا لانه منى لامنهى وكلا منا فى المنهى فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغى ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ثم عطف

على قوله لانه منى قوله ولانه وضع للحلل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع له لانه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يمتثل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد اى وان سلم ان النكاح منهى عنه فان نهييه يوجب البطلان لانه لا خلاف في ان النهى يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحلل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحلل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يمتثل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع*

قوله الملاقح جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لغت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه مجذوف الجار *قوله* وليس اى الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لفاول ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركنى الشىء 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 بال على التراضى والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن *قوله* واما البيوع الفاسدة لا يفتى انه لامعنى لهذا الكلام في هذا المقام *قوله* وكذا اى مثل بيع المضامين والملاقح النكاح بغير شهود في البطلان لا في ان النهى فيه لانه اذ انتهى ههنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بالشهود نفي لتحقق النكاح الشرعى بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهى وجود صورته في محله لالصحة النكاح* ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان هذا النفى في معنى النهى كقوله تعالى فلا رث ولا فسوق وايضا قد ورد النهى عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جواب اعم واتم وهو ان النكاح انما شرع للحلل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي يثبت الحرمة وينتفى الحل اجماعا فينتفى مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاع حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره في المال اعنى بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع للملك ولحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانها بالنهى

ضرورة ان المنهى عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهى عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهى عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر *

فان قيل النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه والتبجح 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 اننا لانسلم انه اذا ورد النهى عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه فحاصل الجواب في الطلاق ان مجئنا في النهى عن الحسيات اذ الم بدل الدليل على انه قبيح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فمجئنا في ان المنهى عنه لا يفيد حكما شرعيا هو المطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر *

* قوله * فان قيل ظاهر السوءال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهى عن الفعل الحسى يقتضى قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسى نهى عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالعصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان المطلوب الناقض بطلان القاعدة فينبغى ان يجعل السوءال ابتداء اشكال وهو ان المنهى عنه في الصور المذكورة فعل حسى لا دلالة فيه على ان النهى عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولا شىء من القبيح لعينه يفيد لحكم شرعى فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة لاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انها اجماعيتان * ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانها فعلا شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرايط 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 السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منها عن لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار المطلوبة ثم اشتغل بجل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة * قوله * فان المعصية لا توجب النعمة تأكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغى ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعمة اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت الحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذى خلق من الماء بشرا

بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع * قوله * لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى
فمن ابتغى وراء ذلك فالولئك هم العادون وقوله عليه السلام نأكل من اليد ملعون *

قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى
منه الى الاطراف والاسباب كالوطى * تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد
الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى
اطرافه اى فروعها واصوله كاهتمام النساء وتتعدى ايضا الى الاسباب اى الولد موجب لحرمة
اهتمام النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهم كما اقمنا السفر مقام
المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطى * ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة
لاذاتنا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة الاصل والاصل وهو الولد لا يوصف
بالحرمة اى لما جعل الوطى * موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمة لان
المعتبر في الخلف صفات الاصل لاصفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات
التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطى * وهى الحرمة
بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة *

* قوله * ثم يتعدى منه اى من الولد الحرمة الى اطرافه اى فروعها من الابناء والبنات واصوله
من الاباء والامهات الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية
في حق آدم عليه السلام فلذا صرح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب
والام ومنع تفسيرها بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى
الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطى وابنائهم لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة
اوجدتها على اب الزوج اوجده * فان قيل هب ان حرمة الولد تتعدى الى فروعها لوجود
البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصير
شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطى 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 الاخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكل من كل منهما بعضا من الاخر بواسطة
الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين
الاجداد والجدات لانه امر حكى ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد * قوله * والاسباب معناه
ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطى *
مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم
حرام زاده انه ولد من وطى * حرام لا يقال هو مخلوق من ما بين امتزاجا غير مشروع
بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا قرينة
على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى لانصاف امتزاج المائين وانخلاق الولد بكونه
حراما وباطلا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا اصاح من ولد الرشدة في امر الدين

والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضاؤه وامامته وغير ذلك*

والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لئلا يجتمع البديل والمبدل

في ملك شخص واحد هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلولم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتماع البديل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز* ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لانسلم ان اجتماع البديل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فلن ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن

ملك المولى تحقيفا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اى المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما نهى لعصية

اموالنا وهى غير ثابتة في زعمهم او هى ثابتة مادام محرزا وقد زال فسقط النهى في حق الدنيا اما في حق الاخرة فلا حتى تكون آثما مؤاخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاور على ما بيناه من قبل *

* قوله * والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرير الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعى هو وجوب الضمان المتوقع على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون القوات وما ثبت شرطا لحكم شرعى يكون حسنا مجسسه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البديل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تتبعها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة فليس يتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل * فان قيل هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الايق قلنا نعم الا انا نحتاج

نحتاج الى از التملك الاصل عند القضاء لثبوت ملك البدل احترازاً عن اجتماع البدل والبدل منه في ملك شخص واحد وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تبين وصلى به ثم وجد الماء * قوله * لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فهنا قد زال من غير دخول في ملك الغاصب كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه * فان قيل فينبغي ان يكتفى بذلك في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكة ولان الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه * قوله * او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصل الواجب الرد والمقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلاً عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلاً عن العين عند احتمال ايجاد شرطه اعني تمليك العين كما في الفتن ولا يجعل بدلاً عنه عند عدمه كالمدبر وام الولد * قوله * واما الاستيلاء يعني لانسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيًا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض محضاً لحق الشرع ولحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكثروا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزله من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاءهم عليها كاستيلاءهم على الصيد * ولما كان هنا مظنة ان يقال لانسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت مادام المال محرراً باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظوراً والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداءً فيملكه كالسلم للصيد * قوله * وسفر العصمة ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق *

فصـل 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 كراهته

والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بالشيء فسد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراماً وان لم يفوته يكون فعله مكروهاً واذا نهى عن الشيء فقدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجباً وان لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الاخر وحرمة احدهما توجب وجوب الاخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت

المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود فنقول بكراهته وكونه

سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الأمر والنهي فان مشابهة المنهى عنه توجب الكراهة ومشاوية
 الأمور به توجب الندب وكونه سنمو كدة فقوله تعالى ولا يحمل لهن ان يكتمن وهو في معنى
 النهي يقتضى وجوب الأظهار والأمر بالتربص يقتضى حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزوا
 عدة النكاح يقتضى الأمر بالكف لكنه غير مقصود فيجربى التداخل في العدة بخلاف الصوم
 فان الكف ركنه وهو مقصود *

* قوله فصل * اختلفوا في ان الأمر بالشىء هل هو نهى عن ضده وبالعكس وليس
 الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الأمر بالشىء مخالف لمفهوم النهى عن ضده ولا في اللفظين
 للقطع بان صيغة الأمر أفعال وصيغة النهى لانفعال وانما الخلاف في ان الشىء المعين اذا امر
 به فهل هو نهى عن الشىء 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 الشىء نفس
 الأمر بضعه وقيل يتضمنه * ثم اختلف القائلون بان الأمر بالشىء نهى عن ضده فمنهم من
 عم القول في أمر الوجوب والندب فجعلها نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص
 أمر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب 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 الأفاويل على ما ذكر في الكتب المبسطة * والاختار عند المصنف رحمه الله ان
 ضد الأمور به ان كان مقوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم الضد البهني
 عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب الأمور به فالضد المقوت له يكون حراما في ذلك الزمان
 سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباى ضد يشتغل من القيام والقعود
 والأضطجاع في الدار يكون حراما لفوات الأمور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما
 يكون من حيث انه من افراد ضد الأمور به وهو السكون في الدار كالامر بالإيمان بوجوب
 حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهى عن الشىء لا يجب الأضد
 واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والأضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشىء
 يدل على حرمة تركه وحرمة الشىء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع
 * قوله * وهو في معنى النهى يعني ان قوله تعالى ولا يحمل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا
 عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهى عن الكتمان فيقتضى وجوب الأظهار لمثلا يفوت
 عدم الكتمان المقصود بالنهى وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الأمر اى ليتربصن اى
 يكفئن ويمسسن انفسهن عن نكاح آخر ووطىء آخر فيقتضى حرمة التزوج لكونه مقوتا للتربص
 والنهى عن عزم عقد النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان
 النهى عن الشىء يقتضى وجوب ضد المقوت له كالاول * الا ان فيه مجتا وهو ان المعتدة
 اذا تزوجت بزواج آخر ووطئها وفرق القاضى بينهما يجب عليها عدة أخرى ويمتسب
 ما ترمى من الأقرء من العديتين وعند الشافعى رحمه الله يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء
 الاولى لانها مأمورة بالكف وذكر المدة تقديرا للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل

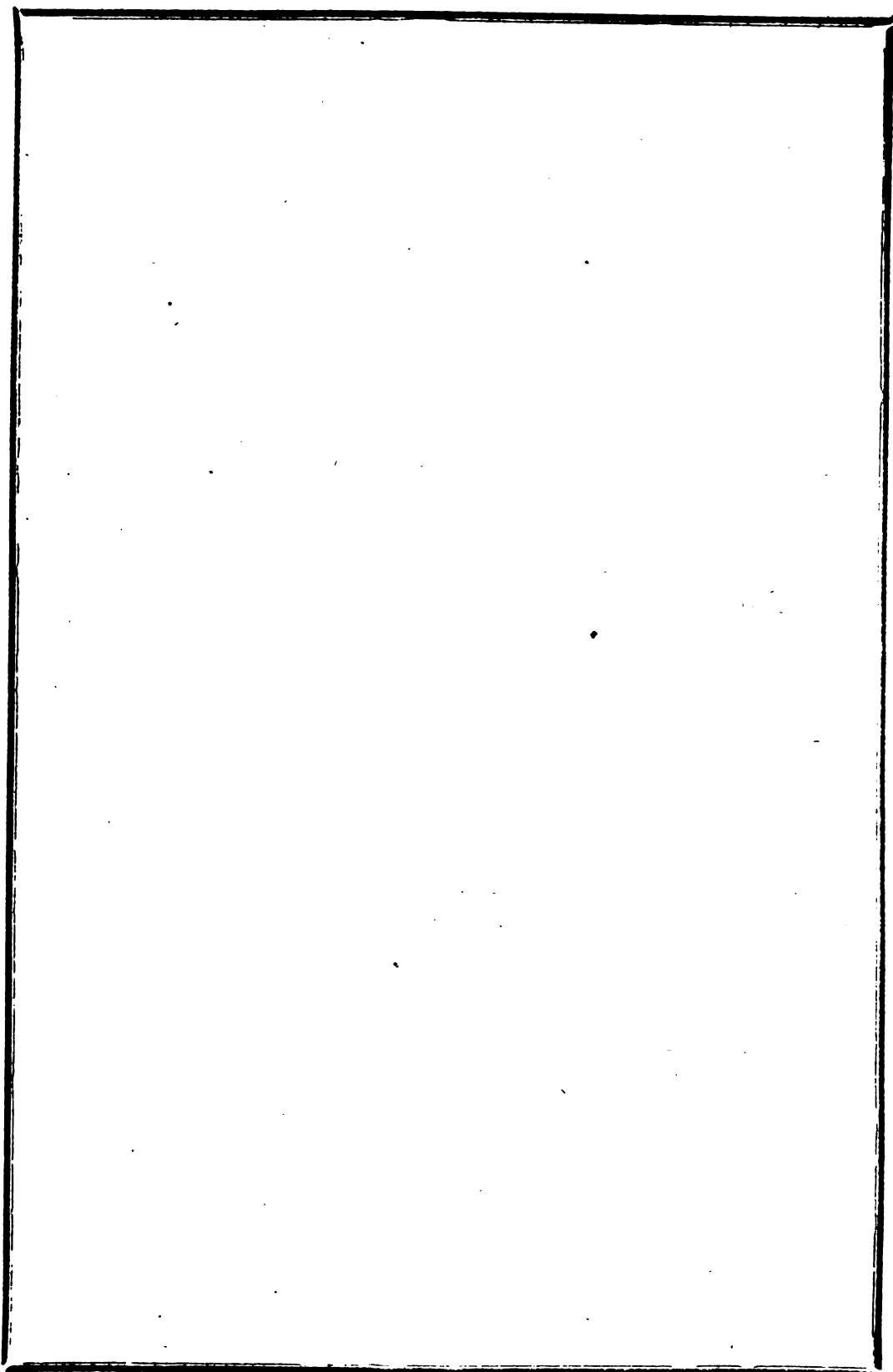
الليل ولا يتصور كفاً من شخص واحد في مدة واحدة كإداء صوميين في يوم واحد فأجاب عنه بان المقصود ليس هو الكف بل هو الحرمات من النكاح والخروج والجماع لأنها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرعاً لازلتها إلا أن الشرع أخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب إلى انقضاء المدة إذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراماً في نفسه فلو تحقق ينبغي أن لا يأتى إلا أتم ترك الكف لا أتم الخروج والجماع ولما كان المقصود وهو الحرمات والتروك تداخلت العدتان إذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز أن يثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة إلى انقضاء مدة الأقران ولهذا سمي الله تعالى العدة أجلاً والأجل إذا اجتمعت على واحد ولو اهدت انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فإن الكف ركنه المقصود بالأمر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين *

والمأمور بالقيام في الصلوة إذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى عن لبس المخيط كان لبس الأزار والرداء سنة والسجود على التمسح لا يفسد عند أبي يوسف رحمه الله لأنه لا يفوت المقصود حتى إذا أعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لأنه يصير مستعملاً للتمسح في عمل هو فرض والتطهير عن التمسح في الأركان فرض دائم فيصير ضحك مفوتاً * وهذه المسائل تفرعات على ما ذكر من الأصل وبعد معرفة الحكم الأصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة أنه المسهل لكل عسير *

* قوله * والمأمور بالقيام تفرع على أن ضد المأمور به إذا لم يفوته كان مكروهاً لإحراماً فإن قعود المصلي لا يفوت القيام المأمور به لجواز أن يعود إليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مأموراً به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لأن عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لأن ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها * قوله * والمحرم تفرع على أن عدم ضد المنهى عنه إذا لم يفوته كان مندوباً لا واجباً فإن المحرم منهى عن لبس المخيط مدة إحرامه وعدم ضده أعني عدم لبس الرداء والأزار ليس بفوت للمقصود بالنهي أعني ترك لبس المخيط لجواز أن لا يلبس المخيط ولا شيئاً من الرداء والأزار فيكون لبس الرداء والأزار سنة لا واجباً لا يقال ضد لبس المخيط تركه أعم من أن يلبس شيئاً آخر أو لا وعدم الترك مفوت لترك اللبس ضرورة لأننا نقول هذا مبني على اعتباراتهم من أن ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضع لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من أن الضد يكون وجودياً * قوله * والسجود تفرع على أصليين مما سبق وذلك لأن السجود على الطاهر مأمور به فإذا سجد على التمسح لا يكون مفوتاً للمأمور به لجواز أن يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا تفسد الصلوة عند أبي يوسف وعندهما رحمهم الله تعالى تفسد بناءً على أنه مأمور به بدوام التطهير في جميع الأركان فاستعمال التمسح في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتاً للمقصود بالأمر وإنما قال في عمل هو فرض إشارة إلى أنه لو وضع اليدين أو الركبتين على موضع تمسح لانتفست صلوته خلافاً لزرفر

وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على التجسس بمنزلة
 ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للجنس اذا كان حاملا
 للتجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان فيمكن وضع الوجه نجس فان التجاسة نصير
 وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة
 له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة * ثم لا يخفى لطف
 الايهام في قوله انه المسهل لكل عسير * تم الجلد لاول من التوضيح
 والتلويح بعون الله الملك اللطيف في اواسط
 المحرم الحرام سنة احدى وثلاث مائة
 والى من هجرة من له العز والشرف

**



المجلد الثاني من التوضيح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الركن الثاني في السنة وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالمخلص والعالم والمشارك الى آخرها والامر والنهي ثابتة هنا ايضا فلانشتغل بها وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فنبحث في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن * فصل * في الاتصال الخبر لا يخفى من ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عدد هم ولا يمكن نواظورهم على الكذب لكثرتهم وعدتهم وتباين اماكنهم او نصير كذلك بعد القرن الاول او لا نصير كذلك بل رواته آحاد والاول مواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء محتمر مع تباين همهم وطبايعهم واما كنههم مما يستحيل عقلا والثاني يوجب علم طمانينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس بيقين كما اذا رأى قوما جلسوا للماتم يقع له العلم عن غفلة عن التأمل لانه يمكن المواضع بناء على انه آحاد الاصل وانما يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عليه السلام تنزهوا عن وصية الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فوجب ما ذكرنا *

المجلد الثاني من التاويح

بسم الله الرحمن الرحيم

* قوله * الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الأدلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام إلا أنه يبحث عن كيفية الاتصال بأنه بطريق التواتر أو غيره وعن حال الراوى وعن شرايطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الأعلى إلى الأدنى في المبدأ وهو السماع أو المنتهى وهو التبليغ أو الوسط وهو الضبط وعن قرح القادح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشراف من قبلنا أو تعلق اللواحق كأقوال الصحابة فأورد هذه المباحث في أحد عشر فصلا * قوله * فصل في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد التسمية الخبر وفي السنة الأمر والنهي بل الفعل أيضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لأن المنصف حقيقة التواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصال الأمر والنهي به أن الأخبار بكونه كلام النبي عليه السلام متواترا ومعنى التواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أحوالهم فقولهم في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور وإشارة إلى أنه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب إليه بعضهم من اشتراط خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو خمسين قولا من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم أي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى أن الاعتبار في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يستنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو أخير جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الأغراض لا يكون متواترا * وأما ذكر العدالة وتباين الأماكن فتأكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو أخير جمع غير محصور من كفار بلدة ببيوت ملكهم حصل لنا اليقين وأما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتأيد دين موسى عليه السلام فلان تسلّم تواتره وحصول شرايطه في كل عهد ثم التواتر لا بد أن يكون مستندا إلى الحس سماعا أو غيره حتى لو اتفق أهل إقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان * قوله * والأول أي التواتر يوجب علم اليقين لأن اتفاق الجميع الغير المحصور على شيء مخترع لا يثبت له في نفس الأمر مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلا بمعنى أن العقل يحكم حكما قطعيا بأنهم لم يتواطؤوا على الكذب وأن ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الأمر غير محتمل للنفي لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطؤهم على الكذب * والأحسن أن يقال أنا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النافية كمكة وبغداد والأمم الخالية كالنبياء والأولياء عليهم السلام بحيث لا يستعمل النقيض أصلا وما ذاك إلا بالأخبار ثم حصول العلم من التواتر ضروري لا يفتقر إلى تركيب الحجّة حتى أنه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات * فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب

الآخرين لعدم التفاوت مع ان المجموع ليس الانفس الاحاد فجواز كذب كل واحد بوجب جواز
كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالتمييز عند تواترها وايضا اذا عرضنا على انفسنا
وجود استكسار وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين
لما كان بينهما فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتفى في التواتر لمخالفة السنية والبراهمة *
اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبهة السوفسطائية وتفصيلان
حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر التقيضين محال عادة ولا
امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة
الممارسة والاطوار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال التقيض والضروري لا يستلزم
الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية * قوله * والثاني اى المشهور يفيد علم طمانينة
والطمأنينة بزيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها
زيادة اليقين وكما له كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى
حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان ظنينا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد
اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكن النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد
الاصل فالتواتر لاشبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو
ظاهر ومعنى حيث لم يتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الاصل
لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن * فان قيل
هو في الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يزيد على الظن
فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب
اى الغالب الراجع من حالهم الصديق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عليه السلام
ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة
وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطعاً بحيث لا يحتمل الكذب والا
لكن المشهور موجباً للعلم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم ينتزها عن الكذب الا انه
دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلاثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر
الذواعى على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا
لم يكن راويه الاول منتزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك
في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد *

والثالث بوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرايط التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية

لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئاً لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى

ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا

عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل لقوله تعالى فلو لانقر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين

والطائفة تقع على واحد فصاعد والرسول عليه السلام قبل خبر برة وسلمان في الهدية والصدق قوارص

الافراد الى الافاق والاعتماد في احكام الآخرة لا يوجب الا الاعتقاد وهي مقبولة لانه يحصل

الصدق والكذب وبالعدالة يترجم الصدق ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لأعمل الاعن
علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام الآخرة منها ما اشتهر ومنها
ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا ولانها توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد
وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك *

* قوله * والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون العلم اليقين وقيل لا يوجب شيئا
منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم
وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام
العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفى اللازم وهو العلم على
نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف
منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو
ان اتباع الظن قد ثبت بالأدلة ولا عموم للايتين في الاشخاص والازمان على ان العلم
قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل
على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلو لانفر من
كل فرقة الآية وذلك لان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة
بعض من الفرقة واحد او اثنان اذ الفرقة هي الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر
فدل على ان قول الاحاد يوجب الحذر * وقد يجاب بان المراد القتوي في الفروع بقريئة
التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقريئة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر
يخبر الواحد لانه ظني وللاجتهاد فيه مساع ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل
نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل
ثلاثة * واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة
حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق
رطب وقال هذا هدية فاكل فامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه
الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل
للنبي عليه السلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون الوجوب * فان قيل هذه
اخبار احاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل
ذلك وان كانت احادا الان حملتها بلغت حد التواتر كشجاعة على وجود حاتم وان لم يلزم التواتر
فلا اقل من الشهرة * وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر
الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير تكبير
وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل
في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند
قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق * قوله * والاخبار في احكام الآخرة ولانه يمتثل دليلان
مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة

من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراف والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم* وجوابه انا لانسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والالزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما* وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الاخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخرة عقد القلب وهو العمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الاخرة وهو معنى العلم وقد بين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للمعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بها كلفنا به في كل منهما *

فصل الراوى اما معروف بالرواية واما مجهول اى لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفاً بالفقهاء والاجتهاد كالحلفاء الراشدين والعبادة اى عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد ومعاذ وابى موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضى الله تعالى عنهم اجمعين وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة وهى الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علة قطعاً لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط كابى هريرة وانس فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياساً ووافق قياساً آخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأى وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن ان يذهب شىء من معانيه فتدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهى ما روى انه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضىها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعاً من تمر والحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينة فيغتر فهد الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او بالقيمة حكم ثابت بالكتاب وهو قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة والاجماع *

* قوله* فصل حاصله ان الراوى اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفاً بالفقهاء

بالفقه يقبل سواء وافق القياس أم لا ولا فاما ان توافق قياسا ما فيقبل ولا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لابعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا * قوله * وحديثه يقبل اى يعمل بحديث الراوى المعروف بالرواية والفقه صواب وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجهه لا موجب القياس وذهب اصحاب الشافعية الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصرى انه لا خلاف في تقديم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعى وفي تقديم الخبر ان ثبتت بنص ظنى او استنبطت من اصل ظنى وانما الخلاف فيما استنبطت من اصل قطعى * واستدل المصنف رحمه الله على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطا وانما الشبهة في عارض النقل بحيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اى علته التى تبني عليها الاحكام فانها لا يتحقق يقينا الا بنص قطعى او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثانى انه على تقدير ثبوت العلة قطعيا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر الذى لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت آحادها غير متواترة فيكون اجماعا * قوله * لكنه اى خبر الراوى المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التى لا يكون ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا * وفيه بحث اما او لا فلان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليقه في الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفى المعارض في الاصل ونفيه في الفرع * واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوى وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين * واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد متقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس بتقديمها للقياس بل استبعاد الخبر لظهور خلافه * وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم فى الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذى يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذى خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس * وقوله * مثل حديث المصراة من صريته اذا جمعتمو المراد الشاة التى جمع اللبن فى ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصنف ليظنها المشتري سميئة فيه نظر وكذا المحفلة روى ابو هريرة ان النبى عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو

نجير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيتها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ويروى
 باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو نجير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه
 كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب
 وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة
 ثابت بالسنة وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان
 كان موسرا وكلامه ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان
 قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب
 بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه فسح بعد العقد ظهر انه تصرف في
 ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضى لحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري
 فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره
 المصنف رحمه الله وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع
 في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع
 على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد الفرح الثالث وسيصرح
 المصنف رحمه الله في فصل الانتطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل
 ما اعتدى عليكم *

واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية
 وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل
 البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معتل بن سنان في
 بروعات عنها هلال بن مرة وما سى لها مهرا وما دخل بها ففضى عليه السلام لها بمهر مثل
 نسائها قبله ابن مسعود ورده على رضى الله تعالى عنهما وقال ما نضع بقول اعرابي بوال
 على عقبيه قال شمس الائمة الكردي ان من عادة العرب الجلوس محبتيا فاذا بال يقع البول
 على عقبيه وهذا بيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزها البول وهذا طعن من على
 رضى الله تعالى عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا
 به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به
 الشافعي رحمه الله لما خالف القياس عنده وان وده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث
 فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر
 وغيره من الصحابة وقال عمر رضى الله عنه لاندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لاندري اصدقت
 ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته
 بهما حيث قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب
 قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال عمر سمعت النبي عليه السلام انه قال للمطلقة الثلث النفقة

التفقه والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة رحمه الله اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم يفسد الكذب فالقرن الاول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين * اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلماذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندها لا فهذا لاختلاف العهد *

* قوله * واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفردا بحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عليه السلام سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقيون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول * قوله * في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها * قوله * خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء العقود عليه فاذا عاد العقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض * قوله * كحديث فاطمة بنت قيس ولقائل ان يقول هو ما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطا والشعبي واحمد فكيف يكون ما رده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة * قوله * قال عليه السلام خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدري اوله خير ام آخر فكيف التوفيق قلنا الخبرية يختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفسد الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدري ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الاخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقطاع زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة منع فساد الزمان *

فصل في شرائط الراوى وهى اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم هجومه ليعيده وهو يزدرى نفسه فلا يستعيده وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله وشرطنا حق السماع

هنا لا في القرآن لأن المعبر في نقله نظمه فلذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على أنه
قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولأنه محفوظ لقوله تعالى وأنا له لحافظون
والمراقبة بالنصب عطف أيضا على ذلك احترازا عن لا يرى نفسه أهلا للتبليغ فيقصر في
مراقبة بعض ما القى إليه وأما العدالة فهي الاستقامة وهي الأ نزجار عن محظورات دينه
وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما مر وهو لا يكون إلا في النبي عليه السلام فاعتبر ما
لا يؤدى الى المخرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعى الهوى والشهوة فقل ان
من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من ابتلى بشيء منها من
غير اصرار فقام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا
لشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه وان كان
الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في اموره
وهو التصديق والافرار وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى
كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفى الاجمال بان يصدق بكل ما
اتى به النبي عليه السلام فلذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال هو كذا وكذا فاذا قال نعم
يكمل ايمانه اى لاجل ان الاجمال كافى ببناء على ان المخرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب
الاستيصافى وليس المراد بالاستيصافى ان نساله عن صفات الله تعالى او نساله عن الايمان ما
هو وما صفتها فلن هذا بحر عميق يفرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله بل
المراد ان نذكر صفات الله تعالى التى يجب ان يعرفها المؤمنون ونساله هو كذلك اى
انشهد ان الله موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله
اعلم بقوله تعالى فامتنوهن فاذا ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعشى او عبدا
او امرأة او محدودا في قذف تاقبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها محتاج الى تمييز زائد
ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقدر بالانوثه فان الشهادة والقضاء ولاية
للشاهد والقاضى على المشهود عليه والمقضى عليه الا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا
وهذا اى الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اى الناقل لا يلزم
المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اى يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرايع ولأنه
يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير اى يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير
وهو المنقول اليه ولا يشترط لثله الولاية اى لثل الحكم الذى يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا

اولا على الشاهد وبالزام الشاهد عليه شيئا كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اى ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة

بهلال رمضان ورد الشهادة ابدا من تمام المد هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف اظا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم وقد ثبت عن اصحابه عليه السلام

قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة رضى الله عنها وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان

رضى الله تعالى عنهما *

* قوله * فصل في شرافة الراوى لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبى الكمل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعليه بانه لا اثم عليه ولان الكفر ربما يكون مستقيا على معتقده ولهذا يسأل القاضى عن عدالة الكافر اذا شهد على الكافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بحافظة دينه يحتمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبار وترك الاصرار على الصغار وترك بعض الصغار والمباحات التى ما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقه لقمة والتطيف في الوزن بحجة والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكفر كما يخرج المنتدع والفاسق * قوله * واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الانصاف بذلك وشاع وذاع من غير تكبير الا ان هذا يفيد الزحمان على ما صرح به في سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسكلم بقوله وهو مذهبا في الترجيع *

فصل في الانقطاع اى انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو ظاهر وباطن اما

الظاهر فكالارسال الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذى يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة

على قبول المرسل ومرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثانى

والثالث لا يقبل عند الشافعى رحمه الله الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل

سعيد بن المسيب قال لاني وجدتها مسانيد للجمل بصفات الراوى التى يصح بها الرواية

وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعى رحمه الله ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق

المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما حدثنا عنه لكننا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى والمعناد انه اذا وضع له الامر طوى الاسناد وعزم واذا لم ينضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله هذا جواب عن دليل الشافعي رحمه الله حيث قال للجمل بصفات الراوى ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يهتم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يعزم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من هو دون هو لا يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله *

* قوله * فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كتنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحمدين ان ذكر الراوى الذى ليس بصحابي جميع الوسايط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمتقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل * قوله * ومرسل القرن الثاني لا يقبل عند الشافعي رحمه الله الا باحد امر خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله اخر وعلم ان شيوخها مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل * فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعه الباقية ليس شئ منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدلال الشافعي رحمه الله بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوى متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتمدة في الرواة وعند عدم ذكر الراوى لا يعلم ذلك فلا يقبل * واستدل القائلون بالقبول بثلاثة اوجه ثالثها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض * الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذى لو اسنده لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عليه السلام وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل * الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم

لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الشيء الذي حمله هو اى الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جرى العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطة الرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا للحال وانه على ثقفي ذلك المقال * قوله * ولا باس جواب عن استدلال الشافعي رحمه الله تعالى يعنى ان جهل السامع بصفات الراوى لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالنفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه من عدل وقد يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا * قوله * الا يرى انه اذا قال اخبرني ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعي رحمه الله كثيرا ما يقول اخبرني ثقة وحدثنى من لانهم الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اساعيل وبمن لايتهم بحسبى بن حسان وذلك مشهور معلوم *

واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى بالنصب اى كعارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله تعالى لكونه مفعول المعارضة اسكنوهن اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعى قوله تعالى بالنصب ايضا لهذا المعنى وهكذا الاثلة التى تاتي

واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المرأة قوله تعالى

فاعتدوا وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاذه عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام

البينة على المدعى واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر

يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل بدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء فلدفع هذه الشبهة صرحا زدت قوله جيدها ورديها سواء *

* قوله * كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر منهم

رواته بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله احفظت ام نسيته وصدقته ام كذبت معنى وايضا لاخفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث لمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو بمرأى منه ومسمع * قوله * وكحديث القضاء بشاهد ويمين هو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الاية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسره برجلين اورجل وامرأتين وتفسير الجملة يكون بياناً لجميع ما يتناوله اللفظ * الثاني ان قوله تعالى ذلكم اوسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا تترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفى به الرتبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء * الثالث ما ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والمصر فيما ذكر بل للشارح ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان يكتبوه وادنى معناه اقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير * قوله * وذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطائه كالبعي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق وروى عنه ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعى وعن علي رضى الله عنه انه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية * قوله * وكحديث المصراة صريح في كونه مخالفاً للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب اليه المصنف فيما نقل عنه * قوله * وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعياً متواتراً للنظم لاشبهته في منتهى ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرايطه ومن يجعل العام قطعياً فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزداد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام يكفر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه * واجيب بانه خبر الواحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعياً فكيف يثبت به مسألة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه السحذون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعاً وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب بانه يفيد علم طمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بقطعي بحيث يكفر جاحلاً فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القائل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك * قوله * البيئنة عن المدعى واليمين على من انكر حصر جنس البيئنة على المدعى وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى

المدعى نجبر الواحد *قوله* وكحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روى عن سعد بن ابي وقاص رضى الله عنه ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف فقالوا نعم قال فلا اذن الا انه لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة رحمه الله اجاب بان هذا الحديث دار على زيد ابن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة رحمه الله لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لغوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لغوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق *قوله* لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها وردبها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والردائة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الانبات بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالذبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولم سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر *

واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان فخفاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت امثال هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه السلام او على ترك الصحابة التبليغ الواجب عليهم فنكون معارضة لدلائل وجوب التبليغ او لدلائل تدل على عدالتهم او تكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا

واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسامين الاول ان يكون منقطعاً بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع بنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او بكونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني في الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فللقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرايط التي ذكرناها في الراوى فحيث عدم بعضها

لا يثبت الاتصال فكخبر المستور الا في الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على قوله خبر المستور والمعتوه وسيأتي معناه في فصل العوارض والاصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل اى المجازى الذى لا يبالي في السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم للشرايط المذكورة اى لاشراط الشرايط المذكورة في الراوى *

* قوله * واما بكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب التبليغ الاحكام وتادية مقالات النبي عليه السلام او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عد التهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهى انه لو وجد هذا الحديث لا يشتهر لتوفر الدواعى وعموم حاجة الكل اليه * ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل قلعه الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل واحد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولذا قال الله تعالى فاستلوا اهل الذكروا اما حديث المجر بالنسبية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه على ترك المجر بالنسبية وهو مروى عن ابي هريرة رضى الله عنه وعن انس ايضا لانه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا رضى الله تعالى عنه كان يبالي في المجر وحاول معاوية وبنوا امية محو اثره فبايعوا على الترك فخاف انس وروى المجر عن عمر وعلى وابن عباس وابن زبير وغيرهم رضى الله تعالى عنهم ثم لا يخفى ان ترك المجر نفى والمجر اثبات فربما لا يسمعه الراوى لاسيما مثل انس رضى الله عنه وقد كان يقف خلف النبي عليه السلام ابعد من هؤلاء وهذا لا ينافى سماعه الفاتحة على انه روى عن انس ان النبي عليه السلام وايا بكر وعمر رضى الله عنهما كانوا يجهرون باسم الله الرحمن الرحيم وايضا روى ان انس سئل عن المجر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه * واما الثانى وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بجمال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضى الله عنهم وراوى الحديث زيد بن ثابت لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل على عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوى والافهم متمسك به لاحتمال * قوله * الا في الصدر الاول يعنى القرن الاول والثانى والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل ذلك

الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق * قوله * وصاحب الهوى وهو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان تأدى الى ان يجب اكفاره كفلات الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والافالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرايط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدى الى الكفر والفسق *

* فصل * في محل الخبر اى الحادثة التى ورد فيها الخبر وهو اما حقوق الله تعالى

وهى اما العبادات او العقوبات والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة وما كان من البيانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اى يثبت باخبار الواحد بالشرايط المذكورة اى اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدل بخلاف امر الحديث ففى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشترط العدالة لمعرفة الماء مرجح فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فوجبنا انضمام التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان الذين يتلقونها من العلماء الانقياء فلا مرجح اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث فلا اعتبار لاحادتهم اصلا واما اخبار الصبى والمعنوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا اى لا يقبل فى البيانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اى لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحرى بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحرى والثانية اى العقوبات كذلك عند ابي يوسف رحمه الله اى تثبت بخبر الواحد

بالشرايط المذكورة لانه يفيد من العلم ما يصلح به العمل فى الحدود كالبيئات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعى بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اى والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة

وعندنا لا يمكن الشبهة فى الدليل والحد يتدرىء بها وانما تثبت بالبيينة بالنص اى كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالمحدود والقصاص بالبيينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البيينة دليلا فيه شبهة والحد يتدرىء بها لكن انما يثبت العقوبات بالبيينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبيينة واما

حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد بالشرايط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهادة

فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبى والعبد

والعدد عند الامكن حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن عرفا كشهادة القابلة مع سائر
 شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة
 بهلال الفطر من هذا القسم اى له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما
 ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما شبه ذلك كالودائع والامانات
 يثبت باخبار الواحد بشرط التميز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبى والكافر
 لانه لا الزام وللضرورة اللازمة هنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية المخرج على ان
 المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول الثقات لا ينتصبون دائما للمعاملات
 الخسيسة لاسيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والتجاسة فان ضرورتهما غير لازمة لان العمل بالاصل
 ممكن فانه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والتجاسة ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من جهة
 العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة والتجاسة لكن
 نذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة
 لازمة فلم يقبل خبر غير العدول ثمه مطلقا بل مع انضمام التحرى وقبل هنا مطلقا وما فيه
 الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس
 بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة لما ذكرنا في عزل الوكيل
 وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ
 هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام فان كان المخبر
 وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة
 بعد وجود سائر الشرائط انما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولى لان الوكيل والرسول
 يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها
 في الوكيل والرسول بخلاف الفضولى وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول
 كاذبا وكنتى فلان اوارسلنى اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة
 فكثيرة الوقوع وذلك لان مخالفة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولين اشد وقوله رعاية
 للشبهين اى شبه الالزام وعدم الالزام *

* قوله فصل * في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبى عليه السلام اولم يكن والمراد
 خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لا تثبت باخبار الاحاد لا يتناهاها
 على اليقين * قوله * واما اخبار الصبى فان قيل ان ابن عمر رضى الله تعالى عنه اخبر اهل
 قبا بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روى انه اخبرهم

بذلك انس فيجتمل انهما جا آ به جميعا فاخبراهم * قوله * لتمكن الشبهة قد يجاب عنه بانه
 لا عبرة للشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم
 يثبت بالقياس مع الأدلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل
 للرأى في اثبات ذلك * قوله * مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك
 وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيد بعد تفرد كل منهما بفائدة
 * قوله * صيانة لحقوق العباد يعنى يشترط الامور المذكورة لثلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد
 اخبار عدل او هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة * قوله * ولان
 فيه معنى الالتزام لتعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين
 جميعا * قوله * فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانها تنبى عن كمال العلم لان المشاهدة
 هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والافدع
 واما الولاية فلانها يتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير
 شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنتين اكثر
 منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام
 شاهد آخر اليه * قوله * والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان
 لم يكن من اثبات الحقوق التى فيها معنى الالتزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس
 والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم
 بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر
 فكلن فيه معنى الالتزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفى
 فيه شهادة الواحد * قوله * وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام رحمه الله في موضع من كتابه
 ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهداية من غير انضمام التحرى وفي موضع اخر انه يشترط
 التحرى وهو المذكور في كلام الامام السرخسى ومحمد رحمه الله ذكر القيد في كتاب الاستحسان
 ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيراً لهذا
 فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان
 * قوله * على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوها العدالة والتكليف والحريه
 سواء اخبر بانه وكيل فلان او مأذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه وجعله مأذونا
 لان الانسان قلما يجد المجتمع للشرايط يبعثه لهذه المعاملات او لاخبار الغير بانه وكيل
 في ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثانى حيث يقولون الانسان قلما يجد المجتمع
 للشرايط يبعثه الى وكيله او غلامه * قوله * وان كان اى المخبر بما فيه الزام من وجه دون
 وجه فضوليا يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما
 وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه
 لم يكن حجرا في قياس قول ابى حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد
 فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تأثيرا في اطمينان
 ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضافعا ويكفى ان يقال حتى يخبره رجل عدل
 ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرايط اعنى الذكورة والحريه والبلوغ لانها ولا
 اثباتا فلذا قال فخر الاسلام رحمه الله وغيره انه يجتمل ان يشترط سائر شرايط الشهادة عند

أبي حنيفة رحمه الله حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي وأما عندهما فالكل سواء أى يكفى
 فى هذا القسم قول كل ميمز كما فى القسم الذى لا الزام فيه لكن الضرورة والمصنف رحمه الله
 جزم باشتراط سائر الشرايط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور فى رعاية شبه عدم الالزام فقوله
 رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء بأحد الأمرين العدد او العدالة *

فصل فى كيفية السماع والضبط والتبليغ. اما السماع فهو العزيمة فى هذا الباب وهو

أما بان يقرأ المحدث عليك اوبان تقرأ عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى

عند المحدثين فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة رحمه الله كان ذلك احدى منه عليه السلام فانه

كان مأمونا عن السهو اما فى غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ

فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الأستاذ لا يكون المحافظة الامنه واما الكتاب والرسالة فقام

مقام الخطاب فان تبليغ الرسول كان بالكتاب والارسال ايضا والاختار فى الأولين ان يقول

حدثنا وبنى الأخيرين اخبرنا واما الرخصة فهى الاجازة والمناولة فان كان عالما بما فى الكتاب

يجوز فالستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي

حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لأبي يوسف كما فى كتاب القاضى الى القاضى لهما ان امر السنة

امر عظيم مما لا يتساهل فيه ونصح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب

التصير فى طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يقع به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة

فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة فى هذا الزمان صيانة

للعلم والكتابة نوعان مذكر اى اذا رأى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذى انقلب عزيمة

وامام وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول والثانى

لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله اصلا وعند ابي يوسف رحمه الله ان كان تحت يده يقبل

فى الاحاديث وديوان القضاء للامن من التزوير وان لم يكن فى يده لا يقبل

فى ديوان القضاء ويقبل فى الاحاديث اذا كان خطأ معرفا لا يخفى عليه التبديل عادة ولا يقبل

فى الصكوك لانه فى يد الخصم حتى اذا كان فى يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله يقبل

ايضا فى الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف

فى كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم

اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير فى مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا المراد من النسبة

التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرأ اي نعم الله سمع منا مقالة فوعاها وادها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسى اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع اى الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللفظة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل المحصوص او حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او جملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اى المشترك ان امكن التأويل فتأويله لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث اى في المجمل والمتشابه لا يمكن نقلها بالمعنى وفي الأخير اى ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته عليه السلام لمعان تقصر عنها عقول غيره *

* قوله * فصل في كيفية السماع وهو الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب او مجموع مسوعانى او مقرواتى ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب ساعه بيده ويقول اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب ولا يكفى مجرد اعطاء الكتاب وانما جواز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجدر راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة * قوله * وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه * قوله * واما معنى ان الراوى لم يستفد منه التذکر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدى على امامه * قوله * والثانى لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لان المقصود من النظر فى الكتاب عنده التذکر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبی عليه السلام لاسيما فى زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر فى المعتمد ان الذى ينبغى ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر ساعه بما فى هذا الكتاب ولا قرائته ولكن غلب على ظنه ذلك * قوله * وديوان القضاء هو المجموعة من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعها وقد يقال الديوان لجميع الحاكم * قوله * لقوله عليه السلام نضر الله امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة فى الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل * قوله * ولانه مخصوص بجوامع الكلم معنى يوجد فى الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعانى بعبارة ذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار فى الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام فى غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة فى جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضى الله عنهم امر النبی عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ورضى فى كذا وشاع ذلك من غير تكبير فكل اتفاقا * قوله * فما كان محكما اى متضم

المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يجهل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام رحمه الله
لاما لا يجهل النسخ على ما هو المصطلح فى اقسام الكتاب *

فصل فى الطعن وهو اما من الراوى او من غيره والاول اما بان يعمل بخلافه بعد الرواية
فيصير مجروحا كحديث عائشة رضى الله عنها ايها امرأة تكلمت بغير اذن وليها فنكحها باطل ثم

زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رضى الله عنهما فى رفع اليدين
فى الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اراه رفع يديه الا فى تكبيرة الافتتاح

وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان يعمل ببعض محتملاته فانه رد منه
للباقى بطريق التاويل لاجرح كحديث ابن عباس رضى الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل

المرتدة واما بان انكرها صريحا كحديث ايها امرأة تكلمت الحديث رواه سليمان عن موسى
عن الزهرى عن عائشة رضى الله عنهم وقد انكر الزهرى لا يكون جرما عند محمد لقصة

ذى اليدين وهى ما روى ان النبى عليه السلام صلى احدى العشائين وسلم على رأس
الركعتين فقام ذواليدى فقال لرسول الله عليه السلام اقضرت الصلوة ام نسيتها فقال عليه السلام
كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابوبكر وعمر فقال احق
ما يقول ذواليدى فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل عليه السلام روايتهما عنه مع انكاره
ومن ذهب الى ان كلام الناسى يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام فى الصلوة
ثم نسخ ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذى يروى عنه ويكون جرما

عند ابى يوسف لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا فى ابل فاجنبت فتمعتك الى آخره ولم

يقبله عمر قال كنا فى ابل الصدقة فاجنبت فتمعتك فى التراب فذكرت ذلك لرسول الله
عليه السلام فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يتذكره عمر فلم يقبل قول عمار يقال تمعتك
الدابة فى التراب اى تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور عمر فى تلك
القضية لقبه عمر لعذالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر وعمر لم يتذكر
ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخارى فى صحيحه
عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود وابى موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار
لعمر ان رسول الله عليه السلام بعثنى انا وانت فاجنبت فتمعتك الصعيد فانينا رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم فاخبرناه فقال عليه السلام اما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه

واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا فرع خلافهما فى شاهدين شهدا
على قاضى انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضى والثانى انه ان كان من الصحابة فيما لا يجهل الخفاء يكون

يكون جرماً نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلى رضى الله عنهما ولا يمكن خفاء
 مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الحفاء لا يكون جرماً كما لم يعمل ابو موسى مجديث الوضوء
 على من فهمه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الحفاء عنه وان كان من ائمة
 الحديث فان الطعن مجملاً لا يقبل وان كان مفسراً فان فسر بها هو جرح شرعاً متفق عليه
 والطاعن من اهل النصيحة لامن اهل العداوة والعصية يكون جرماً والا فلا وما ليس بطعن
 شرعاً فمذكور في اصول البزدوى فان اردت فعليك بالمطالعة فيه *

* قوله * فصل في الطعن كحديث عائشة رضى الله عنها قد يقال ان غيبة الاب لا يوجب ان
 يكون النكاح بلا ولى لان الولاية تنتقل الى الاب بعد عند غيبة الاقرب * قوله * وان عمل
 اى الراوى بجملان ماروى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا
 اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بينقين فلا يسقط بالشك * قوله * عن الزهرى عن عائشة رضى
 الله عنهما ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوى عن عائشة رضى الله عنها * قوله * لقصة ذى البدين
 هو عمرو بن عبدود سى بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدلل بالقصة
 على ان رد المروى عنه لا يكون جرماً وذلك ان النبى عليه السلام قبل رواية ابي بكر وعمر
 رضى الله عنهما انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك اولاً لان سياق القصة يدل على
 انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبى عليه السلام انما جرى على ظن انه قد اكل
 الصلوة فكلن فى حكم الناسى وكلام الناسى لا يبطل الصلوة * والقول بان ذلك كان قبل تحريم
 الكلام فى الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام فى الصلوة كان بمكة ومدوث هذا الامر انما كان
 بالمدينة لان راويه ابو هريرة رضى الله عنه وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين
 وهجرته متأخرة كذا فى شرح السنة * قوله * ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة
 التى تروى عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعدد الكذب فليس بلازم لجواز
 ان يكون سهواً او نسياناً وان اريد به اعم من ذلك فلا اولوية لان المروى عنه ايضا ثقة قلنا
 تعارضاً فبقي اصل الخبر معمولاً به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على ان هذا
 الخلاف فيما اذا صرح المروى عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال
 لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف فى الثانى وفى الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على
 الاخر فى المجزم فهو المعتبر وان تساوبا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث * قوله * ويكون جرماً
 عند ابي يوسف لقصة عمار وقد استدلل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلاً وجوابه
 ان عدم التذكر فى حادثة لا يوجب كونه مغفلاً بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان
 ولا خفاء فى ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط وايضا عدالة كل منهما وضبطه يقين فلا يرتفع
 بالشك * قوله * ولم يعمل به عمر وعلى رضى الله عنهما فان قيل قد روى ان عمر رضى الله
 عنه نفى رجلاً فاحق بالروم مرتداً فحلفى والله لا انفى ابداً اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان
 حداً لمالحق اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان

يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة بحضرة من كبار الصحابة وامر النبي صلى الله عليه وسلم اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث في تغريب العالم في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضى الله عنه * قوله * فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لاسباب في الصدر الاول فلا يترك بالمجرح المبهم لجواز ان يعتقد المجرح ما ليس بجرح جرما وقيل يقبل لان الغالب من حال المجرح الصدق والبصيرة باسباب المجرح ومواقع الخلاف والحق ان المجرح ان كان ثقة بصيرا باسباب المجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا * قوله * وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستنثار من فروع الفقه وامثال ذلك *

فصل في افعاله عليه السلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به او زلة وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجمل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض بل يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وطريقه وعند الكرخى يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والسخنار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والخصوص به نادر *

* قوله * فصل في افعاله عليه السلام يعنى الافعال التى لم يتضح فيها امر الجيلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولا مته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذى يقتدى به بمعنى انه مباح لنا ايضا فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في المخصوص والزلة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر * قوله * وواجب وفرض يعنى ان فعله عليه السلام بالنسبة للبناء يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله تعالى عليه وسلم لا مستحبا او فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعى لانه لا تنفر له على الخطاء على ماسياتى * قوله * وهى فعل من الصغائر رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هى الزلل من الافضل الى الغاضل ومن الاضرب الى الصواب لاجل الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون بجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير * قوله * من غير قصد قال الامام السرخسى رحمه الله اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد

وجد القصد الى المشى في الطريق وانما يؤخذ عليها لانها لا يتخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما العصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بجرمته * قوله * فعلمه المطلق اى الخالى عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة اوسهوا او مخصوصا بالنبي عليه السلام فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا * واعترض على مذهب التوقف باننا اما ان نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما اولا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا يتحقق الاباحة * وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته * وعلى الثاني انا لانسلم ان الامر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق * وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة * وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح وتثبت بحكم الاصل *

* فصل * في الوهمى وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك

فوق في سماعه عليه السلام بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما

وضحه باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نثت في روعى

ان نفسالن تموت الحديث حتى تستكمل رزقها فانقوا الله واجملوا في الطلب الروح القلب

وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدو بقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور

من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقة بخلاف الانهام للاولياء

فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالرأى والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض

حظه الوهمى الظاهر لاغير وانما الرأى وهو المحتمل للخطا يكون لغيره بعجزه عن الاول

لقوله تعالى ان هو الاوهمى ويومى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مأمور بانتظار

الوهمى ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار لعدم فاعتبروا يااولى الابصار ولحكم داود

وسليمان عليهما السلام بالرأى في نفس غنم القوم يقال نفشت الغنم والابل نفوشا اى رعت ليلا بلا راع

روى ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصبوا عند داود عليه السلام فحكم

داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا

ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها

والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدته ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع في الغنم فسلمت الى العجنى عليه كما في العبد الجانى واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء مافات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان

وقوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روى ان الخثعمية قالت يارسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الرحلة افتجزيني ان احمج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقبل وقوله عليه السلام ارأيت لو تمضضت بباء ثم مججته الحديث روى ان عمر رضى الله عنه سأل النبي عليه السلام من قبلة الصائم فقال عليه السلام ارأيت لو تمضضت بباء ثم مججته اكان يضرك لكن يجتمل في الحديثين ان النبي عليه السلام علمه

بالوحى لكنه بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون اقرب الى فهم السامع ولانه اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معانى النص المراد بها العلل فاذا وضع له لزمه العمل ولانه شاور اصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى

بدر برأى ابي بكر رضى الله عنه روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى يوم بدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه عليه السلام وعقيل ابن عمه ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك فاستبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر كذبوك واخرجوك فقد مهم واضرب اعناقهم فان هو لاء ائمة الكفر وان الله عز وجل اغناك عن الغداء مكن عليا من عقيل وحمزة من عباس ومكنى من فلان لنسب له فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأى ابي بكر رضى الله عنه وكان ذلك هو الرأى عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم اى لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احد بالخطا فكل هذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاؤهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فدائهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفى عليهم ان قتلهم اعزل للاسلام واهيب لمن ورائهم وافل لشوكتهم فلما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب مانجا الا عمر ولهذه الآية تأويل آخر

نذكره في باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى ومثل ذلك كثير اى مثل ما اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأى اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوى ومن ذلك ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد يوم الاحزاب ان يعطى المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن عبادة وسعد بن معاذ فقالا ان كان هذا عن وحى فسمعا وطاعة وان كان عن رأى فلا نعطيهم الا السيف فدكنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين انعطيمهم ثمار المدينة لا

لانعطيمهم الاالسييف وقال عليه السلام انى رأيت العرب قد رمتمكم قد قوس واحدة فارتد
ان اصرهفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال عليه السلام للذين جاؤا للصالح اذهبوا فلانعطيمهم
الاالسييف واجتهاده لايجتمل القرار على الخطاء لكن مع ذلك الوهمى الظاهر اولى لانه اعلى
ولانه لايجتمل الخطاء لاابتداء ولا بقاء والباطن لايجتمل بقاء اى الوهمى الباطن وهو القياس
يجتمل الخطاء فى حالة الابداء لكن لايجتمل القرار على الخطاء فهذا هو المراد بالبقاء والوهمى
الظاهر لايجتمل الخطاء اصلا لاابتداء ولا بقاء فكل اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله
فاذا خاف الفوت فى الحادثة يعمل بالرأى لما ذكر فى هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوهمى ثم
العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهو ما يرجو نزوله والله تعالى
اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه وهو الحكم الذى ظهر له بالاجتهاد وحيالانطقا
عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الاوهمى يوهى *

* قوله * فصل فى الوهمى فعند البعض حظه الوهمى الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه
صريحا بقوله تعالى ان هو الاوهمى يوهى فانه يدل على ان كل ماينطق به انما هو وهمى لاغير
والمفهوم من الوهمى مالقى الله تعالى اليه بلسان الملك اوغيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد
كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيالانطقا عن الهوى واستدل ايضا اشارة بان الاجتهاد يجتمل الخطاء
فلايجوز الا عند العجز عن دليل لا يجتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبى عليه السلام
لوجود الوهمى القاطع و اشار الى الجواب بان اجتهاده لايجتمل القرار على الخطاء فتقريره على
مجتهد قاطع للاحتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد * وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم
الاخر وهو انه لو جازله الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد
لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع * وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد
لما توقف فى جواب سؤال بل اجتمه وبين مايجب عليه من الجواب فاشار فى تقرير القول
السخنار الى جوابه وهو انه مأمور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايضا
يقضى زمانا * واستدل على السخنار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله
تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار * الثانى وقوعه من غيره من الانبياء كداود
وسليمان عليهما السلام فى قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم * الرابع انه عالم بعلة النصوص
وكل من هو عالم بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد
الحامس انه عليه السلام شاور اصحابه فى كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون
ذلك الا لتقريب الوجوه ولتخيم الرأى اذ لو كان لتطبيب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان
ذلك ابداء واستهزاء لاتطيبها وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى واذا جاز له العمل برأيهم
عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى *

* فصل فى شرايع من قبلنا وهى تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض

لقوله تعالى فبهديهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لاقوله تعالى لكل
 جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرايع الماضية المخصوص الا بدليل كما كان
 في المكن وماذكروا وهو قوله تعالى فبهديهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وقوله كما
 كان في المكن اي كان في القرون الاول لكل قوم نبي ويتبع كل واحد منهم نبيهم دون الآخر
 وكل من الانبياء مخصوص بالمكن المعين فذلك في اصول الدين وعند البعض تلزمنا على
 انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والارث يصير ملكا للوارث خصوصا
 به فنعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عليه السلام ولقوله عليه السلام لو كان موسى حيا
 لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا
 بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف
 شرطنا ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار*فصل* في تقليد الصحابي يجب اجماعا فيما
 شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختل في غيرها وهو ما لم يعلم
 اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي رحمه الله لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع
 وفي الاجتهادهم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل
 مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي رحمه الله يجب لقوله عليه
 السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدي فام الحديث
 ابي بكر وعمر ولان اكثر اقوالهم مسوع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب
 لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين ولبركة صحبة النبي عليه السلام وكونهم
 في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لاوجه له الا السماع او الكذب
 والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والافتداء
 في البعض بما ذكرنا اي الافتداء في بعض المواضع بان نقلدهم وتأخذ باقوالهم وفي البعض اي
 في بعض المواضع بان نسلك مسلكتهم اي في الاجتهاد ومجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا
 وهو جواب عن قولهم اصحابي كالنجوم وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشبخين يجب الافتداء به
 واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه
 دخل في جملتهم كشریح خالف عليا رضى الله عنه ورد شهادة الحسن له وكان مذهب على
 قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس رضى الله عنمرجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد

الولد وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة *

* قوله * فصل في الشرايع من قبلنا الى آخره قوله ولان الاصل في الشرايع اى شرايع من قبلنا المحصور بزمان الا ان يدل دليل على ان الثانى تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعى اليه كلوط لابراهيم وهرون لموسى صلوات الله عليهم كما كان الاصل فيها المحصور بمكان كشعيب صلوات الله تعالى عليه في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عليه السلام فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل هو المحصور فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم * قوله * وما ذكرنا غير مختص بالاصول دفع لما اورده الفريق الثانى من اختصاص الايتين بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقندى به ويكون مغيرا له لامصدا اجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقى لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم * قوله * فصل في تقليد الصحابي يجب اجماعا واختلف في غيرها محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب اوسنة * قوله * واما التابعى ما ذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الراى ببركة صحبة النبي عليه السلام وذكر الامام السرخسى رحمه الله انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعى وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا يعتد به *

باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره الثانى بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللزوم له كالمدة الثانى بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثانى بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثانى اكد بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والسجل الثانى بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بها لا يطاق وهل يجوز تأخيره عن وقت الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه *

* قوله * باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو يشارك العام والخاص والمشارك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قسم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلفى

في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومجمله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المصنف رحمه الله وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط بعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لاظهار للحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام رحمه الله اعتبر كونه اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعى ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداءً وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداءً مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضاً من بيان التغيير الا انه اخذ ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية * فان قيل الغاية ايضاً بيان المدة فكيف جعلها بياناً لمعنى الكلام لا لازمه فلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل وانما الصيام الى الليل فلهدا جعل الغاية بياناً لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلاً انها هو بالنسبة اليها حيث يفهم من اطلاق الحكم التأييد * قوله * فلا يجوز التخصيص اى تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظنى والكتاب قطعى فلا يخصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبنى على ان العام قطعى فيما تناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعى المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظنى بظنى وبعبارة اخرى الكتاب قطعى المتن ظنى الدلالة والخبر بالعكس فكل لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية * وقد استدلل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير تكبير فكل اجماعاً على جوازها وجوابه ان خبر الواحد قطعى عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سعه من النبي عليه السلام مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعى من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذى خص منه البعض يصير ظنياً ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس * قوله * ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف الحال ولا اعتداد به وما روى من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الحيط الابيض من الحيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكل احدنا اذا اراد الصوم وضع عقابين ابيض واسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبيننا فهو محمول على ان هذا الصنع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض * قوله * فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولاً ومتراخياً اتفاقاً اى بيننا وبين الشافعى رحمه الله والا فعند اكثر المعتزلة والمثابرة وبعض الشافعية لا يجوز تأخير بيان المجهول عن وقت الخطاب فان قات فما فائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان قات فافدته العزم على الفعل والتهويله عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمحمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلاً * واستدل على جواز تراخى بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اى فاذا

فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عليك فانبع قرآنه وتكرر فيه حتى يترسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولوسلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولوسلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع*

وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس رضى الله عنه لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الحديث جاء بروايتين احدىهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير والاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك لنا ان النبي عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توفق على الاخير فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط اى في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والمجزأ كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره *

* قوله * وبيان التغيير ان كان بمستقل فسيأتى حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يبعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال او نحوهما وعند ابن عباس رضى الله عنه يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معين بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا يعينه اذ لا جنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف رحمه الله لاعلى انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معين ولا مخيرا * فان قيل قد روى بان النبي عليه السلام قال لا عزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وايضا سأل اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله اجيبكم غدا بايام * فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الأدلة * وعن الثانى ان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله اجيبكم غدا بل معناه افعل ذلك اى اعلنى كل ما اقول له انى فاعله غدا بمشيئة الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضى الله عنه على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا فجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى نحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التناقض وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا

عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناءً على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة * فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع المتعلقة الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولاً للايجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير *

واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي رحمه الله يصح متراخياً وعندنا لا بل يكون

نسخاً اي المتراخى لا يكون تخصيصاً بل يكون نسخاً لقصة البقرة اي قوله تعالى ان الله يأمركم

ان تذبحوا بقرة نعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخياً وعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى

واهلك في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى

انكم وما تعبدون من دون الله مصب جهنم نقل انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبيرى لرسول

الله صلى الله عليه وسلم انت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيراً والنصارى

عبدوا المسيح وبنو امليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام لا بل هم عبدوا الشياطين التى امرتهم

بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقتم لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعنى عزيراً

وعيسى والملائكة خصنا متراخياً اي خص الاتيان تخصيصاً متراخياً وهما قوله تعالى واهلك وقوله

تعالى انكم وما تعبدون من دون الله بقوله انه ليس من اهلك وبقوله تعالى ان الذين

سبقتم لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول

يجوز ذبح اي بقرة شأواً ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولاً لابن لان من لا يتبع الرسول

لا يكون اهلاله ولو سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله تعالى الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل

قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذى لم

يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايماناً فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما ان

يراد به الاهل ايماناً او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء

وهو قوله تعالى الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله تعالى انه ليس من اهلك

لا يكون تخصيصاً لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثانى اي الاهل قرابة يتناول

الابن لكن استثنى الابن بقوله تعالى الامن سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء

لابلتخصيص المتراخى بقوله انه ليس من اهلك اي من الاهل الذى لم يسبق عليه القول

والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار وقوله تعالى وما تعبدون من دون الله

لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده تعنتاً بالمجاز او التغليب

والتغليب فقال ان الذين سبقت لهم لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كل ما هو تفسير
يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص
بناء على انه عندنا بيان تغيير وعندك بيان تفسير لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة
فيحتمل الكل والبعض في بيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان السجمل وعندنا
قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا موصولا لا يفرق عند الشافعي رحمه الله بين التخصيص
والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرين عندنا لكن الاستثناء
لما كان غير مستقل لأبد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما
تغيير وهو لا يجوز الا موصولا *

* قوله * واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق
والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز
قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير
العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد
نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص
عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستمر لهم
الجرى على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه
بغير الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة * ثم الخلاف
في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالطلاق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا
صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء
وجه الاستدلال انهم امروا بذيح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا
انهم امروا بذيح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المأمور
بذبحها وللقطع بانهم لم يأمرؤا ثانيا بمتجدد وبان الامثال انما حصل بذيح المعينة * والجواب
منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس
رضي الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا ادنى بقرة لأجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم
فشد الله عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السوء ال
عن التعيين كان تعنا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين * واعترض بانه توعدى الى
النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السوء ال
والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كافي في العلم بذلك والتردد
انما وقع في التفصيل والتعيين * قوله * في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك اي ادخل في السفينة
من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها نساءك واولادك ثم خص ابنه بقوله تعالى
انه ليس من اهلك * قوله * لان ما لغير العقلاء فذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على
انها نعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبير هذا السوء ال

وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثرهم عبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فقلب جانب الكثرة * ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روى ان النبي عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ففى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقتم لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام * قوله * واصحابنا قالوا ان الخلاف مبنى على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعى رحمه الله ثم رد ذلك بانه لافرق عند الشافعى رحمه الله بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء فى ان كلا منهما بيان تفسير وانما اختلفا فى جواز التراخى بناء على الاستقلال وعدمه واقول المحققون من اصحاب الشافعى رحمه الله على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من التخصيصات وذلك لان المراد فى الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الابدع اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض *

* فصل * فى الاستثناء وهو مشتق من الثنى يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضى فى الصوب الذى هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكنى لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقى هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته فى ذنابه الاستثناء الحقيقى وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه اى فى حكم صدر الكلام وفى متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله صدر الكلام ليخرج الاستثناء المستغرق

بالا واخوانها متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو اجود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخوانها ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقف فى كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل فى حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل فى صدر الكلام من حيث التناول اى من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا واخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باقى فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرخوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل فى الحدود فالتعريف الذى ذكرته اولى قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام اذ لو لاه لشملى

الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا فى كيفية عمله ففى قوله له على عشرة الاثلاثة لا يخ امان يطلق

العشرة على السبعة فحينئذ قوله الاثلاثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال ليس له على ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل فى ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور فى صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم فى البعض الاخر مخالف للحكم فى البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا

هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الى آخره هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعي رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للمعد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى تسعة الف بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة *

* قوله * فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد بالاستثناء صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسامين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف رحمه الله ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخوانها وعدل المصنف رحمه الله عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه اذا اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس * قوله * بالا واخوانها احتراز عن سائر انواع التخصيص اعنى الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل والطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقض للشروع على ما هو مصطاح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغيره وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاص لعدم التناول * قوله * قالوا تحقيق كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت لكل فغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي * قوله * واختافوا في كيفية عمله قد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد على عشرة الاثثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفى لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلاثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اى عشرة افراد فيتناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الاعلى سبعة الثالث ان المجموع اعنى عشرة الاثثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب هو عشرة الاثثة

قوله مع فرق آخر هذه مسألة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفى ام لا فعند الشافعي رحمه الله نعم حتى يكون معنى الاثبات انها ليست على وعند ابي حنيفة رحمه الله لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفى بخلاف التخصص بالاستقلال فانه يثبت حكما محالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا *قوله* وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قبل على سبعة ولم يتعلق التكلم بال عشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام يجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رحمه الله بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع لكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الاثبات فانهما ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصص وقد لا ينعقد بحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسي للفظ العشرة لاحقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز*

او اطلاق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكر بعد الاقرار ولا اظنه

مذهب احد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الاثلاثة على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل ثلثة

مذاهب فعلى هذين اى على المذهبين الاخيرين يكون اى الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام

بعد الثنيا اى المستثنى ففى قوله له على عشرة الاثلاثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي

في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على

الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الاثلاثة موضوعة للسبعة

فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة

ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اى يكون الحكم على السبعة فقط

لا على الثلثة لا بالنفى ولا بالاثبات الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى

منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جائى غير

زيد لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان

يبين الفرق الذى بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله

له على عشرة الاثلاثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء في دلالة على كون الحكم

في المستثنى محالفا لحكم المصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير

الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداءً وتصل الى المقاصد وبمعونتها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطبقة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تامرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصاحبة فيحصل الكمالات * قوله * وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتاخيص محل النزاع ليتأتى النظر في ادلة المجانبيين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمة في اول الشوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة أم لا فنقد المعتزلة نعم بناءً على مسئلة الحسن والتقيح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك * قوله * قطعاً للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة الامور على الشرع لزم الدور * قوله * وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالمحواس ومعنى المعارضة اجتذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالمحس والوهم ومدركتهما اكثر *

فهو وحده غير كافي اي العقل وحده غير كافي فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناءً على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعيّنه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علماً لحصول التجارب وكال عقل ولكن يصح منه اعتباراً لاصل العقل ورعايته للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافياً للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراعاة ان غفلت عن الاعتقادين لانيبين من زوجها وان كفرت تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافياً في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجهت علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافياً اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يضمن قائل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام *

* قوله * فهو أى العقل وحده غير كفى فى جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطاء وليس المراد ان العقل لا يستقل فى ادراك شىء واكتساب حكم البينة على ما هو رأى الاسماعيلية فى اثبات الحاجة الى المعلم * قوله * فالصبي العاقل لا يكلف بالابمان وهو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور رحمه الله الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لأنها لكمال العقل والبالغ والصبي سواء فى ذلك وانما عذر فى عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معترف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا فى الكفاية * قوله * وان كبرت أى المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم تعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذ انبط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغى ان يعذر المراهقة التى كبرت كالسافر سفرا علم انه لامشقة فيه اصلا فانه يبقى الرخصة بما لها فلنا ذلك فى الفروع واما فى الاصول لاسيما الابمان فيجب اذا وجد السبب الحقيقى او دليله لعظم خطره * قوله * وكذا أى مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق فى الجبل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالابمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ابمانا ولا كفرا ولم يعتقد له يمكن من اهل النار ولو آمن صح ابمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس فى تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك فى علم الله تعالى فان تحقق يعذبه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة رحمه الله حيث قال لا عذر لاحد فى الجهل بخالفه لما يرى من الافاق والا نفس واما فى الشرايع فيعذر الى قيام الحجّة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالابمان كان ينبغى ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصية لا يثبت بدون الاهراز بدار الاسلام حتى لو اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر اليها فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلوا فى دار الحرب *

* فصل * ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة

وهى فى اللغة العهد وفى الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى

واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله وبين بنى آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يوافقون بموجب اقرارهم من اداء حقوق يجب للرب تعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم

فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوى والشرعى وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائفة فى عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر فان مرسانحايتيننون به وان بارها ينشأ من به فاستعير الطائر لما هو فى الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر او الزمناه عمله لزوم القلادة

القلادة او الغل العنق اى لا يبتغى عنه ابد اذ دللت الآية على لزوم العمل للانسان فحمل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله فى عنقه استعار العنق لذلك الوصف العنوى الذى به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال وحملها الانسان فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكليف اى وجوبها عليه فيثبت بهذه الايات الثلث ان للانسان وصفا هو به يصير اهلا لما عليه وقد فسر الذمة بوصف يصير هو به اهلا لما له وعليه ولا دليل فى هذه الايات على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذى يصير به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقا وقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض*

* قوله * فـسـل ثم الاهلية يعنى بعد ما ثبت انه لا بد فى المحكوم عليه من اهلية للحكم وانها لا يثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع فى كلام البعض ان الذمة امر لامعنى له ولا حاجة اليه فى الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته فى ذمته حاول المصنف رحمه الله الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص * وتحقيق ذلك ان الذمة فى اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان حمل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اصلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصبة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة فى ادى مدة كوت الكل بالنفخ فى الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستيقظهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا فى صلب آدم ثم انشأ تلك الحالة ابتلاء ليوءنم بالقيبط * وحاصل كلام المصنف رحمه الله من الاستدلال بالايات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكليف يوخذ بها فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهى وصف يصير به الانسان اهلا لما له وما عليه * واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل اجيب باننا لانسلم ان العقل بهذه المحيثة بل العقل انما هو بمجرد فهم الخطاب والوجوب مبنى على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل فى حيوان غير ادمى لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والروءة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله من ان المراد بالذمة فى الشرع

نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لتلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية السجل باسم الحال والمقصود واضح * قوله * قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم ذهاب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه ظايره الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالتزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمتها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لايين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فاذا الراسى لها والقائم بمقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يقف بها ولم يراع حقها جهولا بكنهه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فيها وقال لها انى فرضت فريضة وخلقت جنه لمن اطاعنى ونارا لمن عصانى فقلن نحن مسخرات على ما خلقنا لا نحمل فريضة ولا نبغى ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباقهن عييم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدى ومجازة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعد يلوما وكسر صورتها فظهر انه لادليل في هذه الايات على انه للانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه وليت شعري اى دلالة للعنق على ذلك و اى حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل فرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شىء فلا بد فيه من وصف به يصير اصلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكاليف بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة * قوله * فان مرسانحا السانح ما ولاك ميامنه اى يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب يتطير بالبارح ويتقال بالسانح لانه لا يمكنك ان يرميه حتى يتحرف فبهذا الاعتبار استعير الطاور لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طافر يطير اليه من غش العيب ووكر القدر ولا يخفى ما فى كلام المصنف رحمه الله من التسامح حيث جعل الطافر استعارة لسبب الخير والشر اى قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير وشر فجعل الطافر عبارة عن نفس الخير والشر المقضى به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاطهار والابجاد ثانيا وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة فى الاعيان بعد حصول الشروط كما قال عز وجل وان من شىء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال

يقال ان القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئاً قاله
 كن فهناك شيان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر *

فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير ذمته مطلقة
 لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما
 لا يمكن فلا فحوق العباد ما كان منها غرماً وعضواً يجب اى على الصبي وهذا فهم من قوله
 فاذا ولد لان المقصود هو المال واداءه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤمن او الاعراض
 كنفقة القريب نظير الصلة التى تشبه المؤمن والزوجة نظير الصلة التى تشبه الاعراض
 لاصلة تشبه الاجزية اى لا يجب فلا يتحمل العقل اى لا يتحمل الصبي الدية وان كان عاقلاً
 فى هذا الكلام ايهاً لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة اى لا يجب
 على الصبي العقوبة كالتقصير ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر فى باب المحكوم به
 وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت فى حق الصبي لانه لا يوصى بالتقصير واما حقوق
 الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبا سبب العجز واما المالية
 فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحودود ولا
 عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اجترأ اى
 اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة كالمحضر والمجراى يجب وعلى الاصل المذكور وهو
 ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض والحائض ينأى عنها
 يظهر ذلك فى حق القضاء وفى قضاها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس
 فى القضاء حرج والاداء محتمل اى يحتمل ان يكون اداء الصوم من الحائض واجباً لان الحدث
 لا ينأى الصوم وعدم جوازه منها اى عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل
 الى الخلف اى ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون المتمد يوجب الحرج فى الصلوة
 والصوم وكذا الاغماء المتمد فى الصلوة دون الصوم لانه اى الاغماء يندرس متوعباً شهر رمضان
 واما الثانية اى اهلية الاداء قاصرة وكاملة وكل تثبت بقدرته كذلك اى اهلية الاداء القاصرة
 تثبت بقدرته قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرته كاملة والقدرة القاصرة تثبت بالعقل
 القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه *

* قوله * فقبل الولادة يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انها ينتقل

بانتقالها ويتقرر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتبوه للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمة مطلقة لصبرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما يمكن ادائه عنه فهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتبني ما يجب عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب * قوله * كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤمن من جهة انها يجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعراض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعراضا محضا لانها لم تجب بعد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعراض فلكونها صلة تسقط بعض المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب وكسبها بالاعراض يصردينا بالالتزام * قوله * وان كان عاقلا اى الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتبني لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايها ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتأكيد بقوله وان كان من العاقلة * قوله * فالعبادات لا تجب عليه اى على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس بيدى ولا مالى لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليباً او باعتبار اشتماله على الاقرار الذى هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه ادائه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يخل عن فائدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يتحمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فان الصبي يصح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه ما يتحمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاعضاء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يتحمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو ياباه بعد ما عرضه القاضى عليه يفرق بينهما وذهب الامام السرخسى رحمه الله الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والحمل قائم فاذا وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا * قوله * واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعنى ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكاة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصى لا المال لان الله تعالى غنى عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم ادائه البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفة ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده فعلى هذا لاحاجة الى ما قيل ان المعنى المقصود هو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الاقتمار واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء

الابتلاء والزمام الحجة فان قيل قد يجرى النيابة في المالبية كما اذا وكل غيره باداء زكوته فينبغي ان يجب على الصبي ويؤدى عنه وليه اجيب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المتوب عنه فيصالح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي * قوله * مونة ممضة كالعشر والحراج يعنى بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخالطه شئ من معنى العبادات والعقوبات وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الحراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود * قوله * والكلمة اى القدرة الكلمة تكون بالعقل الكمل اى المقرون بقوة البدن وذلك لان المتعبى في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منقطعة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احدهما كما في الصبي العاقل والمعتهه البالغ كانت الاهلية ناقصة *

فما يثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه نصح من الصبي لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا وانما الضرب للتأديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتأديب والصبي اهل للتأديب ولانه عطف على قوله لقوله عليه السلام اهل للثواب ولان الشئ اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحججه اى بحجر الشرع وهو باطل فيما هو محسن وفيه

نفع محض ولا ضرر الا في لزوم اداؤه وهو عن موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الاخر جواب سؤال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانها يضافان الى كفر الاخر لا الى اسلامه وايضاها

من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشئ بحكمه الذى وضع له وهو سعادة الدارين الا ترى انهما يثبتان تبعا ولم يعدا ضررا حتى لو كانا ضررا لا يلزم بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح رده فيلزمه احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة لامردها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام والكفر هى الاحكام الاخرية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دينوى على انها يلزم تبعا ايضا اى الاحكام الدينوية بسبب الكفر يلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزم تصرفاتهما الضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعيا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان آجر المحجور اى الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجرة استحسانا وفي القياس

لا يجب الاجرة لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق السجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة ان تلى فيه ضمن اى ان تلى العبد السجور في ذلك العمل يضمن المستأجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد السجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اى لا يبلغ سهم الغنمية ويصح تصرفها وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولي اذ في الصحة اعتبار الادمية وتوسل الى ادراك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا النيام وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرته اى لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يهون من هلاكها جملة حالية اى لما كان صيانة الحقوق على القاضي والمحال ان العين ربما يهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها*

قوله فما ثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يمتثل الفجح واما فبيح لا يمتثل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن *قوله* وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعنى ان الايمان وفروعه نفع محض فلا يلبق الشارع الحكيم المحرجه فان قيل هو يمتثل الضرر بالالتزام والعهدة حيث ياتم بتركه والجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يمتثل السقوط بعد البلوغ بعذر النعم والاعفاء والاكرام واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه * فان قيل نفس الاداء ايضا يمتثل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمات الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لانسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فيها من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة ضمنا لامن احكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان اتم وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ* انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هولاه لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتقد عليه على انه ضرر محض لان الحكم الاصلى للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى ترتب عليهما في هذه الصورة *قوله* الا ترى انها اى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد اضرارا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لامن المقاصد والاحكام الاصلية للايمان *قوله* واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عصى منه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجمل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى

عددي كجاءني القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كال تخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثاني آكد من هذا اي المذهب الثاني هو ان المراد بال عشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب اكد في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم المضد من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما

لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول اي على المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اي يكرن المستثنى والمستثنى منه جملتين احدهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كال تخصيص بالعلم او الوصف فلا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالة من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون آكد من هذا فدلالة على الحكم في المستثنى تكون اشارة لا منطوقا حجته اي حجة المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شافع كال تخصيص فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم اي اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شافع على انه من النفي اثبات وبالعكس وايضا لو لا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما *

* قوله * او قبله عطف على قوله بعد الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة * قوله * حجته قد احتج الداهيون الى المذهب الاول بانه لا بد ان يراد بعشرة كمالها او سبعة اذ لا ثالث والاوّل باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخاره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعي رحمه الله في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكر للحقايق بخلاف التكلم مع عدم حكمه اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شافع مستفيض كالعلم الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فهنا ثبتت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء * وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر

فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه * وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اى اقرار بوجود البارئ تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم المصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل بنفى الا لوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الا لوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع بحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فيثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للمصدر هذا تقرير المحقق على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون محججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط * اما المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالمصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي * واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاحصر الى التكلم بالاطول *

فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا النصف او التسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا او رده على طريق الاشكال وبينت فساده وتوجيهه انه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصف بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول لامن المراد اى الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول لكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب اى عن الدليل على المذهب الاول ان العشرة هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شافع لفظ خاص للعبد المبين لاعام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم المصدر لا

لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة
بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة
الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات نفى جواب عن قوله واجماعهم
وقوله لم يحكم عليه اى على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطالنا المذهب
الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالاثبات *

* قوله * فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهى قوله
ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية
وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اى
ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض
ما تناوله صدر الكلام فى حكمه * وفيه بحث اما اولاً فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما
يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد
الحقيقى عن اللفظ المستعمل فى معناه المجازى اذا كان استثناء متصلاً مثل جعلوا الاصابع فى اذانهم
الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصل على انه استثناء متصل وما ذكره
المصنف رحمه الله من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازاً واخرج النصف منها باعتبار
انها يتناول الكل بحسب الوضع * واما ثانياً فلانه غير اعتراض ابن الحاجب هرباً عن اشكال
الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية
نصفها والالزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعاً وايضا يلزم التسلسل لان استثناء
النصف من الجارية يقتضى ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضى ان يراد
به الربع واخراج النصف من الربع يقتضى ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا
انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية
وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازى وضميرها
معناها الحقيقى على عكس ما هو المشهور فى صنعة الاستخدام * قوله * والجواب اجاب عن الحجة
الاولى بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح
فى بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص فى مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل
فى غيره حقيقة ولا مجازاً ولما كان هذا ضعيفاً بناءً على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل
على البعض شائع حتى يجرى فى الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضاءه قال ولو صحت اى
الارادة مجازاً فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون
تعلق الحكم بعد اخراج البعض * ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفى المذهب
الاول ولا بد فى جعله جواباً عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة
ان الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس مجاز لوجوه * الاول انهم اجمعوا على انه استخراج
وتكلم بالباقي بعد الثنيا اى يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل
الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متناقض فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول
على المجاز وانما عدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثانى ممنوع ولو سلم فيجوز

ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفى بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله * الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطالنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تأويل الاجماع عليه * الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سيأتى * واعلم ان كلام المصنف مبنى على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات * وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره فاقولون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المستخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت *

ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنبا وهو لا صلوة بغير طهور وليس هو نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشروط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجودا لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اى كل واحد واحد من افراد الصلوات غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوة غير جائزة في حال الا في حال اقترانها بطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جائزة في حال اقترانها بالطهور *

* قوله * ووجه المجاز اى طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيراً عن اللازم بالملزوم فقولوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التوقيم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفى اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان على انى درهم الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم

لعدم دليل الوجوب * قوله * وليس هو نغيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اى صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة نعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملتصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شىء آخر غير مسلم في شىء من الصور فضلا عن جمع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا كرم من رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بجمالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لوقال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العمول الاستفراق * الثانى ان قوله لا صلوة سلب كلى بمعنى لا شىء من الصلوة بجائزة والسلب الكلى عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلى المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق ببعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفى عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لئامر * فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذى هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثانى مبنى على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهو غير جائزة الا في تلك الحال فانها جائزة حينئذ كما تقول ما جاءنى القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفى في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء ببعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن ان يكون حجة كيف والحكم الكلى في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض * نعم لقاقل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففى جانب الاستثناء يوجد ايضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه فى الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شىء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلى ايجاب جزئى كما يقال ما جاءنى احد الا راكبا *

فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عايكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان

النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة واوردتم للمثال لا اجالس الا رجلا عالما له ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة الا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان يكون كل صلوة بطهور جافزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا نعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلوة بطهور جافزة وهذا حق قلت المستثنى في كلنا الصورتين اى في قوله لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كليهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الحلفى شيء من افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم لهذا المعنى لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله لا صلوة الا بطهور كل صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لا انه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجيىء في باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على عليه المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا تجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملية الاثباتية فتعم لعموم العلة وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ

هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا لا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروى ولهذا تجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل تردت بايراده وهذا اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المنصل واما كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا اشركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت

فسيق لنفى الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الثاني اى على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على الاخير اى على المذهب الاخير وهو ان العشرة الاثنته موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة فقط *

* قوله * فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا

وهذا قول يكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانها هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريمه المجالسة فبقى مباح المجالسة بحكم الاصل * قوله * وايضا لما لم يسلم الخصم قاعده عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل لاصلوة الا بطهور بطريق الزامى وهو انه سلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايمان ان يفرق بين حكيم بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فهنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والمخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظنى وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفترق الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر * قوله * وهذا اقوى دليل وللخصم ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقريظة عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه فالوجه ان يقال ان قوله الاخطاء مفعول له احوال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفترق الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه * قوله * واما كلمة التوحيد جواب عن المجبة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعترافى بذهب الخصم فانه لا يدعى انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعى انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى ان لا يصير الدهرى الناقى للسانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعنى كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوت بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتهائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثانى بان مبنى الامر على الاعم الا غلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث *

وما قيل عليه اى على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفي المذهب الاخير انه لم يهتد في العربية لفظ مركب من ثلاثة اى المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعليك ومركب اعرب في وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعليك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هناك وضع كلى اى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى منه الياقى وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع

على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلى كالأوضاع التصريفية والتعوية ففى الأوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد فى العربية لفظ مركب من ثلاث كلمات مع انه فى حيز النع نحو شاب قرناها * وبرق نحره * وعبد الرحمن فانه مركب من ثلاثة العبد واللام ورحمن لكن فى الأوضاع الكلية لأنسلم انه لم يعهد فى العربية ان معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من له يد فى الابدان والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذى نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذى سهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب من ثلاثة والاعراب فى وسطه وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا *

* قوله * وما قيل حاول ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الأفرادى * والمفرد لا يقصد بجزء منه للدلالة على جزء معناه الثانى انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلاثة الفاظ ولا مركب اعرب جرؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم فى مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الاثنته اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف رحمه الله الى منع الوجه الثانى ونفضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الأربعة * اما المنع فهو انا لأنسلم انه لم يعهد فى لغة العرب مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك * واما النقص فهو مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلاث كلمات مع ان الاعراب فى وسطه بدليل قولنا جاءنى ابو عبد الله ورأيت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله * واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس فى لغة العرب تركب الموضوع الشخصى من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها المعنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام الى زيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والتعوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس فى اللغة تركب الموضوع التحوى من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذونطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذونطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس وصف بها يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالنوع النوعى كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب فى وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الفردية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيستمتع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ فى مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب

المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج السميع عليه لانه مما يفيد اداة الاستثناء
والمعاني الافرادية ليست مجهزة في الموضوعات النوعية * واقول اما المنع فجوابه الاستقراء
ونقل ائمة اللغة واما النقض ببثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل
انه لم يعهد النسبة بثلاثة اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات السهجي بها اسماء للسور وذلك
انه قال ان النسبة بثلاثة اسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا
جعلت اسما واحدا على طريقة حضر موت واما غير مركبة منشورة نثر اسماء العدد فلا
استنكر فيها لانها من باب النسبة بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا بتأبط شرا وبرق
نحره وشاب قرناها وكما لو سى بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة
الا ثلاثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل * واما النقض ببثل ابى عبدالله حيث اعرب
في وسطه ففى غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب بالجزء الاول
وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفى هذا على المصنف * واما المل فليس بمستقيم لان المقصود
دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون
المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصلح ان
يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها
الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له على عشرة الاثلاثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض
او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلاثة
وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يفي من الحف شيثا بل التحقيق
في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلاثة مجاز للسبعة لان العشرة التى
اخرجت منها ثلاثة عشرة ولاشء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبله مفهوم واحد
وليست السبعة بعشرة على حال اطلاقها او قيدها انما هى الباقى من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما
يقال انها اربعة ضمت اليها ثلاثة وانها ليست باربعة اصلا انما هى الحاصل من ضم الاربعة الى الثلاثة
ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الاثلاثة فان قلت هذا التركيب حقيقة فى عشرة موصوفة بانها اخرجت
منها ثلاثة فكل مجازا فى السبعة وهو المذهب الاول وان قلت هو موضوع للباقي من العشرة بعد
اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع
للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشىء
قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه ببركبه يدل على بعض لوازمه وذلك فى العدد
ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلاثة من عشرة حتى
تبقى سبعة وقد يضم عدد الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر * بنت سبع واربع
وثلاث * هى حتف المتيم المشتاق * والمراد بنت اربع عشرة ويعبر عنه بغيرها كمال العشرة جنر
المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب
الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التى ابطالوا بها المذهبين *

وبعضهم اى بعض مشايخنا كالتقاضى الامام ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى
رحمهم الله مالوا فى الاستثناء الغير العددي الى الثاني بحكم العرف اى الى المذهب الثاني

وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان

اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل شبهوا الاستثناء
بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الاله
بطريق الاشارة ففهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان
العشرة الاثنته موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب
كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل
على نفى الحكم عما عداه فلا دلالة على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس
هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل
الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بطريق
الاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف وهذا مناسب

لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة

انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي

في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي العددي ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في ان كان لي

الامانة فكذرا ولم يملك الا خمسين لا يمحنت فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان لي فوق

المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس له على عشرة الاثنته لا يلزمه شيء فكنه قال

ليس له على سبعة *

* قوله * شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالاستثناء انتهاء

الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات

الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر

ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء

الفرغ للقطع بان مثل ما جاء في الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه

بايبلغ وجهه واوكده حتى قالوا انه تأكيد على تأكيد * قوله * بحكم العرف يعني ان العرف

شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انه

انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد

اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وايضا مبني هذا الكلام

على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد

عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين * قوله * وهذا مناسب يعني في القول بان

الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماع الاربعة

الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا للفرص مثل ما جاء في الا زيد ان الاستثناء موضوع

موضوع لنفى التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اى اثبات الحكم للمستثنى عما سواه وهو معنى القصر الثانى اجماع اهل اللغة على انه اخراج اى للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اى قصد الى الحكم على ما بقى من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات اوفى في القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى اى ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة *

مسئلة شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف رحمه الله تعالى لو وكل بالخصومة غير جازم الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان ينقض الوكالة استثناء منقطع اى لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالة لا محاسبة فعلى هذا يصح مفعولا ولو قال غير جازم الانكار فايضا على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد رحمه الله وهو ان الخصومة تشتمل الاقرار فيصح عند محمد رحمه الله استثناء الانكار ولا يتأق ذلك على الدليل الثانى لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تقرير للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابن يوسف رحمه الله فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذى ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هى الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالي *

* قوله * مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظى فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابى يوسف رحمه الله لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناءه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالجواز فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار موصولا لا مفعولا لانه بيان تغيير الثانى انه بيان تقرير لانه يفيد انه اراد بالخصومة معناها اللغوية الذى هو الخصومة لا الشرعى الذى هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفعولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قبل

لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعنى المنازعة والانكر ومجازه اعنى مطلق الجواب * والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله وانه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكر فيجوز استثناء ايها كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رأيت في الحمام الأسود الا هذا الاسد وذلك ان دخول الانكر فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازى نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعاً للانكر الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصلة واما عند ابي يوسف رحمه الله فلا يصح استثناء الانكر لكن لا للدليل الذى ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكر يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكر فيكون استثناءه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وحينئذ لا يتعذر اخراج الانكر ولا يلزم ابطال الصيغة والأقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعاً للانكر عنده فاذا استثنى الانكر لزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء الشيء عن نفسه *

مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقة بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى

الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان الاستثناء المتصل هو اخراج عن حكم

المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم المصدر ان من قذف فهو فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر اوردته اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذى ذكره فخر الاسلام في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقين ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله واولئك اى الذين يرمون والفاسقون هو حكم المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم وغير داخل في منطلقون وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردت ذلك في المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله تعالى الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله ما قد سلف اى الجمع بين الاختين الذى قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من

من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكنه اثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور
مسئلة الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا فيدوه بلفظه او بما يساويه نحو عبيدى احرار
الا عبيدى او الا مالمكى لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود
يساويه يصح نحو عبيدى احرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم *

* قوله * مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمقطع ولفظ
الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في التسمين على سبيل الاشتراك واما صبغة الاستثناء فحقيقة
في المتصل مجاز في المقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المقطع فكلام المصنف رحمه الله
محمول على ان الاستثناء اى الصيغة التى تطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المقطع فان لفظ
الاستثناء يطلق على فعل التكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة * قوله * وقد اورد
اصحابنا الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اى اولئك
الذين يرمون محكوم عليه بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان
التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو العصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله
فخر الاسلام وغيره منقطعا وبينوه بوجه الاول ما اختاره المصنف رحمه الله وهو المذكور في
التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما
هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى
انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا يعذر
للاتصال فلا وجه للانقطاع * الثانى ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر
الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عن قام به الفسق والتائب ليس كذلك
لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبنى على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما
اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج ممن كان
فاسقا في الزمان الماضى وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذى والقاذى فاسق لان
الفسق لازم القذى وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في
المجمله وان لم يكن فاسقا في الحال * واعترض المصنف رحمه الله بان المستثنى منه على تقدير
اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار
اليهم بقوله واولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه
قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء
متصل ببناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء
جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب
وان عمل الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو القوم البتة
واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم
عليهم بالانطلاق فخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام
في الآية * واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا امان يكون

بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاجراء التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق * ولا يخفى ان منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الاخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشاربه الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناءه فهنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل في الانطلاق فانه يصح استثناءه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيد او الحاصل انه يكفى في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله تعالى كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وحينئذ لا يرد اعتراض المصنف لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاجراء التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا اغنيائهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول فحينئذ يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الاحال التوبة ولا يخفى انه محتاج الى تكلف في التقدير اى في الاحوال الاحال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اى وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائد الى اولئك وبعد اللتبيا والتي يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا *

مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجملة المعطوفة كاية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعي رحمه الله وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقي صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجملة في الحكم ففي الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجملة المختلفة كاية القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وردا على سبيل الجزاء بلفظ الانشاء ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الاخبار اى صرف

الشافعي رحمه الله الاستثناء الى الكل ففي آية القذف قطع الشافعي رحمه الله قوله تعالى ولا تقبلوا
 عن قوله فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم العاسون عطا
 على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك لا الى قوله
 فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده
 والمجلد المختلفة في آية القذف وهي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون
 ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجنا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا واولئك مستأنفا
 لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى اولئك *

* قوله * مسألة اذا ورد الاستثناء عقيب جملة معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز
 رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الإطلاق ومذهب الشافعي
 رحمه الله انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل
 ومذهب ابي حنيفة رحمه الله انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة
 قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به
 باعتبار ضمير او اسم اشارة * ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق
 دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى
 منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو
 شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة
 تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمصنف
 رحمه الله اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر
 الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا تتجاوز الى الاكثر
 ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب
 بان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب
 القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك
 في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى * قوله * وصرفه الى الكل تنزل بعد اثبات
 المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهو آية القذف المشتملة على جمل
 ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي رحمه الله
 في الاحكام على انه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها
 اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطا على جملة ولا تقبلوا مع انها جملة
 اسمية اخبارية ظاهرها الاستيناف بيان لحال القاذفين وجريمتهم غيرصالحة لان يكون جزاء
 للقذف وتتميمها للحد ولا تقبلوا فعليه طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل
 شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم
 من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع ولا تقبلوا عن فاجلدوا اذ لو كان عطا عليه لسقط
 الجلد من التاويب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لنزاع
 لاحد في ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي رحمه الله لم يجعله
 من قام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لاهرمته فعل

ولم يسقط عنه الجلد بالتوبة لأنه حق العبد ولهذا اسقط بعفو المقنوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقنوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل * قوله * ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى ان يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندر بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلماذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا يعطى على الحكم بالواو بل ربما يذكر الغاء كذا قيل * وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب *

ومن اقسام بيان التغيير الشرط وقد مر اى في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعث منك هذا العبد بالف الانصف العبد انه يقع البيع على النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعث نصف العبد بالف ولو قال على ان لى نصفه يقع على النصف بمحسافة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شىء من شيئين * ففصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومجمله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثانى بياناً محضاً لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقاً كان البقاء فيه اصلاً عندنا لجهلنا عن مدته فالثانى يكون تبديلاً بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند

بعضهم باطل نقلاً وعند بعضهم عقلاً وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان الشرايع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد، عليه السلام وتلك الشرايع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقته الى وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشريعة محمد عليه السلام واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثانى ناسخاً ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخاً بقوله ما ننسخ من

آية الآية *
قوله

قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا ويشتت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان محتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة رحمه الله الى انه بيان بتبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان كلاهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المآل والتعليق يمنع الانعقاد في الحال لا في المال *قوله* ولا يفسد اى البيع الواقع بقوله بعث هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على يستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اى احد النصفين من نصفى العبد والحاصل انه شرط من وجه فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع *قوله* فصل * النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اى ازالته والتقل يقال نسخت الكتاب اى نقلت ما فيه الى اخره ونسخت النحل نقلتها من موضع الى موضع آخر ومنه المناسحات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعى متراخيا من دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه اى حكم الدليل الشرعى المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعى مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلًا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانشاء والذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبني للفاعل وهو التاسخية لا المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكن باقيا ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فابا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما نظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكن في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون * قوله * ولما كان الشارع يعنى ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءً عندنا *قوله* ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضى حكماً مخالفاً لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذى يفهم منه التأييد ولهذا كان نفسى المخالف عن ارتفاع الشرايع المتقدمة بانها كانت موقته الى ظهور خاتم الانبياء عليه السلام لا مطلقة يفهم منه التأييد ولا خفاءً في ان قوله تعالى ما تنسخ من آية الآية لا ينافى ذلك بل الجواب انا

لأنسلم ان بشارة موسى وعيسى عليهما السلام بشرع النبي وابتجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التوريه والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدا لبعض دون بعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرجع *

اما النقل ففي التوريه تمسكوا بالسنتب مادامت السموات والارض وادعوا نقله تواترا ويدعون النقل عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيح لوجود التحريف واما العقل فلانه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البدأ والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء اى حواء له عليه السلام لم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعته ولان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي عليه السلام حجة الا في وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اى في كل صورة علم انه لم يغير واما بان النص يدل على شرعية موجهه قطعاً الى زمان نزول الناسخ

فبهذا يندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام رحمه الله اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء منهيًا عنه ومأمورا به بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في حاله واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن حيوة النبي عليه السلام حجة الا في حاله نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيدناه بزمن النبي لان بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرايع التي قبض النبي عليه السلام حجة قطعية موعودة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما اننا نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اى كل استصحاب يكون عدم التغيير معلوما فلما نزل على النبي عليه السلام حكم فتبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغيرا ذلولونزل لبين النبي عليه السلام فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما اننا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجهه قطعاً الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر في اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى آخره فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى ان نقول ان البقاء

بالاستصحاب وفي هذا حكمة بالغة وهو كالأحياء ثم الأمانة وإيضاً يمكن حسن الشئ وقبحه في زمانين *

* قوله * اما النقل القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام نقلاً تمسكوا بكتابتهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا آية في التوراة تمسكوا بالسبب اى بالعبادة فيه والقيام بامرها مادامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي عليه السلام فما نقلوا عن موسى عليه السلام ان هذه شريعة موءودة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والثبوت على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن نجت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواتراً وخبر تأييد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندى ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلاً تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشئ مأموراً به ومنهياً عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممنوع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصالحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت او لا فظهرت ثانياً وهذا رجوع عن المصالحة الاولى بالاطلاع على مصالحة اخرى فيلزم البدأ والجهل وكلاهما محالان على الله تعالى فالمصنف رحمه الله استدلل اولاً على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه لا يندفع القول بتأييد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلى لا يقال الاحكام المذكورة كانت جائرة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخاً ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت مؤقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعباؤه والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخاً لامحالة واجاب ثانياً عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلاً على ما ذكره القوم و اشار ثالثاً الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسناً وقبحاً بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسألة الحسن والقبح * قوله * وقد خطر ببالي لتافل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام رحمه الله وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلاً وكونه حجة في صورة ما يكون رجوعاً عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعاً لكلامه لا توجيهاً له *

واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالأحكام العقلية مثل وحدانية الله وامثالها وما يجري مجراها كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية او الحاضرة او المستقبلية نحو مسجد الملائكة واما ان يحتمل كالأحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تأييد نصاً كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرابع

التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها موبدة بدلالة انه عليه السلام خاتم النبيين او توقيت
 عطف على تأييد في قوله اما ان لحقه تأييد فان النسخ قبل تمام الوقت بدأ او يكون الحكم
 مطلقا عنهما اى عن التأييد والتوقيت فالذى يجرى فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن
 من الاعتقاد كافي لاحاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان
 المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بدأ ولنا ان عليه السلام امر ليلة المعراج بمحسين
 صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون
 المقصود هو الاعتقاد فقط والاعتقاد والعمل جميعا وهنا اى في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل
 جميعا الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قرينة مقصودة كما في التشابه وهو اى الاعتقاد
 لا يجتمه السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالإقرار والصلوة والصوم
 وغيرها فذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل اى من قبيل النسخ قبل الفعل عند
 البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون
 الامع تقرير الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر
 بالفداء خرم الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه
 السلام ليس بنسخ *

* قوله * واما محله اى محل النسخ حكم شرعى فرعى لم ياحقه تأييد ولا توقيت فخرج الاحكام
 العقلية والحسية والاشبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال ما يوءدى نسخه
 الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشئ او حرمة مثل هذا حلال وذلك حرام والمراد
 بالتأييد دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأييدا
 لا توقيتا فان قيل قد استعمل صيغ التأييد في المكث الطويل فيجوز ان ياتى الحكم تأييدا
 يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيبرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا
 في حقنا فلنا حقيقة التأييد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة واردة البعض مجاز لا مساغ له
 بنون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة
 من باب البدأ وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التأييد قيديا للحكم كالوجوب مثلا
 اما اذا كان قيديا للواجب مثل صوموا ايدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذلا يزيد في الدلالة
 على جزئيات الزمان دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ * فان قيل التأييد
 يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لامنافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم
 ابدية التكليف به كما لامنافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك
 الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا

فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضا له وذلك كما يقول صم كل رمضان فان جميع الرضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرضانات وتناول المطالبات له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها * قوله * فذبح ابراهيم عليه السلام ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية يا ابي اقبل ماتوءم فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به ولقوله تعالى وقد بيناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدمه على الترويع وامرار المدينة على جلق الولد وتله للجيبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكن تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روى انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع فلنا هذا اخلاق العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكّن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لما منع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا يتعلق على مقدم سابق بل الفرض انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به ما يتبع لفعل المأمور به * والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يوفى بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل حجى وقت الحج والفداء لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتفاء وانما هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسي اى قبلت ما توجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعنى ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه ان لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزال بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب *

فلنا لما قام الغير مقامه عاد الحرمة الاصلية واما النسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه منفرد

بيان الشرايع وان كان بعده فلا نسخ حينئذ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او نسخ
 السنة بالسنة او الكتاب بالسنة او بالعكس وقال الشافعي رحمه الله بفساد الاخيرين لقوله تعالى
 نأت بخير منها او مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اى دون الكتاب
 وقوله تعالى قل ما يكون لى ان ابدله من تلقا نفسى ولقوله عليه السلام اذ روى لكم عنى حديث
 فاعرضوه على كتاب الله الحديث اوله قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا
 روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان
 نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف النبى عليه السلام ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ
 السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه فالتعاون بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا اى على
 جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين اول الآية قوله كتب
 عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عليه
 السلام لا وصية للوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية اول الآية قوله تعالى واللاتي
 يأذين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن فى البيوت
 حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة
 ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد اى ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على
 فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت باية الموارث اذ فى الاول فوضها
 الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله فى اولادكم وقال
 عليه السلام ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج
 الثانى بقوله ولان عمر قال ان الرجم كان مما يتلى فى كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن
 فى البيوت لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشبخ
 والشبخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى فى كتاب الله تعالى فتسخ تلاوته وبقي حكمه
 ثم لما بين فساد ما احتج به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب اراد
 ان يذكر الحججة الصحيحة على هذا المطلوب فقال والحجة انه عليه السلام حين كان بمكة صلى
 الى الكعبة وبعد ما قدم الى المدينة كان صلى الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب
 نسخ بالسنة والثانى كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب واعلم انه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه
 الى الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم الى المدينة توجه الى بيت المقدس
 ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول
 وجهك شطر المسجد الحرام فتسخ السنة بالكتاب متيقن به *
 قوله

* قوله * لا القياس لان شرطه التعدي الى فرع لانص فيه * قوله * فلا نسخ حينئذ اى بعد النبى عليه السلام لان الاحكام صارت موبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلف بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضى الله عنه وثبتت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انها تمحجبالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلف سقط لسقوط سببه لالورود دليل شرعى على ارتفاعه ودلالة النص على عدم المحجب بالاخوين تبنتى على كون المفهوم حجة وكون اقل المجمع ثلثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام رحمه الله في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصاححة ثم يتبدل تلك المصاححة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الاعن دليل شرعى ولا يتصور حدوثه بعد النبى عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم او اعلى الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد * فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثانى قياسا قلت لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشىء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولعاقل ان يقول لانسلم ان الاجماع المتخالف للنص خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجع على النص الاول الذى يجعل منسوخا به لا يقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخى ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لاحالة فيصاح ناسخا * قوله * والى هذا يعنى اشار بقوله تعالى يوصيكم الله الى ان الايضاء الذى فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعله يجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كانه الايضاء وكذا الفاء في قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث تشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارنى فاكرمته وقد يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافى ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسى رحمه الله ان المنتقى باية المواريث انما هو وجوب الوصية لاجوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ضرورة نفى اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اضلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة * قوله * وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى يعنى ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشبحة اذ اذ ينافار جموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضى الله عنه لولا اننى اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لاحقت الشيخ والشيخة الى آخره بالمصحف * قوله * فتسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحيث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد

الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرايع من قبلنا وهو ثابتة بقوله تعالى فهديهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه السلام يتوجه بمكة الى الكعبة *

اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عائشة رضى الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عائشة رضى الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله له من النساء ماشاء فيكون السنة ناسخة لقوله لايجل لك النساء من بعد

ولانه عليه السلام بعث مبينا فجازله بيان مدة حكم الكتاب بومى غير متلو ويجوز ان يبين الله بومى متلو مدة حكم ثبت بومى غير متلو وقوله نأت بخير اى فيما رجع الى مصالح العباد

دون النظم وان سلم هذا لكنها انما نسخ حكمه لانظمه وهما فى الحكم مثلان اى ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لاتنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة فى اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح فى النظم

بان نظمه معجز وثبتت بنظمه احكام كالقراءة فى الصلوة ونحوها وليس ذلك من تلقاء نفسه عليه السلام لقوله تعالى ان هو الا وهى بومى اى ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب عن قوله قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى وقوله عليه السلام فاعرضوه

على كتاب الله اذا اشكل تاريخه اولم يكن فى الصحة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياتى الحديث وهو قوله يكثركم الاحاديث من بعدى وما ذكر من الطعن فانه فى نسخ الكتاب

بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن فى الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم

سننه ونظاير نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كسوخ الوصية للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ماروت عائشة رضى الله تعالى عنها ما قبض النبي عليه السلام حتى اباح الله تعالى له من النساء ماشاء فيكون قوله تعالى لايجل لك النساء من بعد منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة

بالسنة بقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث *مسئلة* يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لان فى ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم

والقديية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لايصح الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نأت بخير منها الاية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب *مسئلة* لاينسخ المتواتر بالاحاد

بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اى بين المتواتر وخبر الاحاد وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد يرفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقرآن في زمن النبى عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص بحكم والحكم بالنص فلا انفكك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظافره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافر ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وهى ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اى حكم النص على قسبين احدهما يتعلق بمعناه والاخر ينظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمة للجنب والمأض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الآخر *

* قوله * وحديث عافشة دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف مجرد اخبار الراوى من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احملنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن واثار الشيخ ابوا اليسر الى ان حرمة الزيادة على النسخ حكم لا يمتثل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التأييد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد * قوله * وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت هل يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوهى حيث اذن الله تعالى له في الاجتهاد من غير ان يقرره على الخطاء * قوله * بدليل سباق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم منى وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا * قوله * واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوهى المتلوح حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجرى النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه * قوله * وقد يرفعان بحث استطرادى يعنى كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعى حتى يكون نسخا وقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولاخفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا البحث على غيره * قوله * سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفى اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة *

واما وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على

النص نسخاً ام لا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين مثلاً او شرط كالايمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في العلوقة زكوة بعد قوله في السابعة زكوة وهي نسخ عندنا اي الزيادة على النص نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم اي بمفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول و اصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الحلاني في كل واحد من هذه الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة رحمه الله فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخاً عند ابي حنيفة رحمه الله بناءً على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي رحمه الله لا مطلقاً وقبل نسخ في الثالث وقبل نسخ

ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف والتخيير في الثالثة بعد ما كان في الاثنتين كالشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين الاثنتين بشهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد الشافعي رحمه الله امراً ثالثاً وهو الشاهد ويمين المدعى لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد ههنا ثلثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلاً وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير فانه. فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة وانما قلنا انها لا يستقيمان على هذا التفسير لان في هاتين الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا تجب الاعادة *

* قوله * فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلاً فلا نزاع بين الجمهور في انها لا يكون نسخاً وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب * الاول انه نسخ واليه ذهب علماء الحنفية * الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية * الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا * الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعاً فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار * الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا * السادس ان الزيادة ان رفعت حكماً شرعياً بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر ان زيادة البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا يكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصح ناسخاً هذا تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب * ولما صنف رحمه الله عليه مؤخذتان احدهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن حمل الحلاني مع ابي حنيفة رحمه الله لانه

لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مؤاخذه في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف الثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اطعم او اطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعنى المزيد عليه بحيث لو يوءى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف * ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم تجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا تجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعنى الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانين بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمالء ور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما * واعلم ان المثال الثاني اعنى زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضى وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لامن حيث دخوله في ضابطة تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استينافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين الفعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الامدى في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خبير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو المذهب القاضى عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضى القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذى كان يفعل قبلها لم يجوز ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكانت زيادة ثالث نسخا لقمع تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خلافا بينا * قوله * فانه فسر ينبغى ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير *

وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كان نسخا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول

أبي الحسين رحمه الله وذكر في المحصول وأصول ابن الحاجب أن المختار قول أبي الحسين رحمه الله وهو أنه لا شك أن الزيادة تبدل شيئا فإن كان أي الشيء المبدل حكما شرعيا تكون نسخا والا

نحو أن يكون عدما أصليا فلا ولنا أن زيادة الجزء أما بالتخيير في اثنين أو ثلاثة بعد ما كان

الواجب واحدا أو اثنين فترفع حرمة الترك وأما بإيجاب شيء زائد فترفع أجزاء الأصل

كزيادة الشرط هذا دليل على أن الزيادة نسخ كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله وتقريره أن الزيادة المختلفة فيما بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط أما زيادة الجزء فإنما تكون بثلاثة أمور الأول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في الثلاثة بعد ما كان الواجب احدا اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بإيجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع أجزاء الأصل وأما زيادة الشرط فإنما

ترفع أجزاء الأصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص

وأيضا المطلق يجري على إطلاقه كما ذكرنا أي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد

اثنين وأجزاء الأصل أحكام شرعية قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي

لأن حرمة الترك لهذا الواجب الواحد إنما كانت ثابتة إذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه والأصل

عدمه قد ذكرنا أن التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لأن حرمة الترك لهذا الواجب الواحد إنما كانت ثابتة إذا لم يكن شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد أما إذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم أن حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم أصلي وكل حكم مبنى على عدم أصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا تكون حكما

شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد

وكذا بين التيمم والوضوء بالنيبذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى

فإن لم يكونا رجلين هذا تفريع على مذهب أبي الحسين رحمه الله فنص الكتاب أوجب غسل الرجلين على التيمم فيمكن أن يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وأيضا أوجب النص التيمم على اليقين عند عدم الماء فيمكن أن يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنيبذ عند عدم الماء وأيضا النص أوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن أن يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين اليمين

والشاهد قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به أي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الأمر كما توهم لم يكن شيء من الأحكام الواجبة حكما شرعيا إذ يمكن أن يقال حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرها مبنية على عدم الخلف وأيضا وجوبها وأيضا

وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو
 فلا يكون اى الاستخلاف نسخا وان كان ففى المسح والتبيذ نجبر مشهور اى وان كان
 الاستخلاف نسخا ففى مسألة المسح على الحفين والوضوء بالتبيذ يثبت نجبر مشهور ونسخ
 الكتاب بالخبر المشهور جافز عندنا وقوله تعالى فرجل وامرأتان اى فالواجب هذا فيكون
 الشاهد واليمين ناسخا *

* قوله * فترفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امثال الا وامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب
 القضاء وذلك ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم
 توفقه على شىء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى فالاولى ان يقال انه نسخ
 لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما
 لا بعينه وهو ليس يرتفع والرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النسخ الاصلى
 فلا يكون رفعه نسخا * قوله * وايضا المطلق يعنى ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم
 وهو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على المقيد وحكم القيد الجواز بما اشتمل على
 القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتهاء حكم الآخر فيكون
 نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ
 فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلى فهو لا يكون حكما شرعيا * قوله *
 ولو كان الامر كما توهم اى لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعى لزم
 ان لا يكون شىء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شىء وحرمة تركه يبنى على عدم الخلف
 وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافى الوجوب غاية ما فى الباب انها لا يجتمعان ولا يرتفعان
 معا فى شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة
 على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقه ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين
 يلزم نفي الحكم الشرعى على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا
 * قوله * وايضا لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير فى رجل
 وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالتبيذ ابطه
 المصنف بان الواجب فى التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفى الاستخلاف واحد
 معين هو الاصل الذى تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه
 غير ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلماذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ
 لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين * قوله * وقوله تعالى فرجل وامرأتان
 خبر مبتدأ محذوف اى فان لم يكن رجلا فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم
 بالشاهد واليمين رفعاً لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما
 التقدير فليشهد رجل وامرأتان فالمتشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار
 الاستشهاد فى النوعين لا ينفى صحة الحكم بالشاهد واليمين وما يقال ان قوله تعالى فاستشهدوا
 مجمل فى حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد

بالجميل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء بمجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع فغاياته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضى عدم صحة القضاء بغير ذلك *

ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزداد التغريب على المجد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو اى الوضوء على الطواف والفاحة وتعديل الأركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان على الرقبة بالقياس اى لا يزداد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد هنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزداد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب باننا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حينئذ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأتى تاركها وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لان الوضوء ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأتى تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى جعل في الصلوة واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء فله دره ما ادق نظره في احكام هذه الشريعة الغراء وهو الذى اصله ثابت وفرعه في السماء *

* قوله * فلا يزداد التغريب فقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو من ذهب مالك بما روى انه عليه السلام كان يوالى في وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الأركان في الصلوة بقوله عليه السلام لا عرابي خفف في صلوته قم فصل فانك لم تصل * فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالقصد بالفرضية والوجوب هنا فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان

ان شيئاً من ذلك لا يكفر جاحده * فان قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلنا لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تعريض على الفساد على ما مر * فان قلت اذا اقتصر المصلى على الفاتحة يكون فرضاً لا محالة فيكون فرضاً على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضاً لا فيما يقع فرضاً كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضاً ولم يشرع فرضاً بالاجماع * فان قلت فحينئذ تكون الفاتحة فرضاً وواجباً مع انها متناهيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآناً وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الميثيتين لا منافاة * قوله * بل هو شرط للصلوة يعنى ان الكلام في كون الوضوء مفتاحاً للصلوة واما كونه قرينة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها يتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القرينة بمعنى انه لا يكون قرينة بدونها * قوله * بمعنى انه لا تجوز الصلوة الا به لتاقل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجباً بمعنى ان يكون المصلى آثماً باعتبار تركه النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ * قوله * فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل الا نسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كافي في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي ترفع الزيادة اجزائه * قوله * ولم يجعل تلك اى الواجبات بمعنى انه يآثم تاركها في الوضوء والا فلا خفاء في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده * قوله * اصله ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الابهام وذلك ان ابا حنيفة رحمه الله اسم ابيه ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مشتهرة كفروع فقهه *

* فصل * في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثالث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب اذا بين تعين الباقي لرب المال قياساً واستحساناً وكذا نصيب رب المال استحساناً للشركة في صدر الكلام اى اذا بين تعين الباقي للمضارب استحساناً لا قياساً لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق بدونه لان الربح نماءً ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله هذا هو وجه القياس واما وجه الاستحسان فمذكور في المتن والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور روى ان عمر رضى الله عنه حكم فيمن شرى جارية فاستولدها ثم استعتت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاور علياً رضى الله عنه واشتهر في الصحابة ولم يردده احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض

عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما للمولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة
 جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول جعل بيانا اى جعل اقرارا لحال في الناكل
 وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فبدل ذلك الامتناع على اقراره
 بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك
 بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا في دعواه والثالث
 ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذا رفا
 للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع
 المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه
 يتضرر المشتري ايضا والرابع ما ثبت بضرورة الكلام نحوه على مائة ودرهم ومائة ودينار
 ومائة وقفيز حنطة يكون الاخر بيانا للاول وعند الشافعي رحمه الله المائة جملة عليه بيانها
 كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذى العطوف عليه في العدد متعارف للحنفة نحو بعث
 بمائة وعشرة دراهم ونظايرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انها
 لا يثبتان في الزمة فقوله فيحمل على ذلك اى حذى العطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر
 بعد المائة عدد مضى نحو مائة وثلاثة اثنان فان الاخير بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد
 المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز يجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع
 كونها مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على
 مائة وثلاثة اثنان اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له على
 مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعله بيانا للمائة *

* قوله * للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيب على الشركة في الزرع وبيان
 نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الاخر فاذا قال على ان لى نصف الربح
 فكفته قال ولك ما بقى فهو في حكم المنطوق * قوله * بدلالة حال المتكلم اى الذى من
 شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة * قوله * وكذا السكوت في موضع
 الحاجة كان الا نسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت
 البكر من امثله فان الامر الذى يعاينه الشارع لولم يكن حقا لاحتياج الى تغييره ضرورة
 ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل * قوله * وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا
 لحالها التي يوجب الحياء وهى الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام
 ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك اى السكوت وهى
 اى تلك الحالة هى الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها
 من الرضا والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال يوجب ذلك اى كونه بيانا وهى الحياء
 فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام في قوله

قوله لمالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضاء لاجل حال في البكر يوجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف رحمه الله انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال * قوله * وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقراربه لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم * قوله * كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا فان قيل بمحتمل ان يكون سكوته لغرض الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد مجبور شرعا قلت يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاطهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعنى ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم * قوله * وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة بمعنى ليس عطى الدرهم عليها بيانا وتفسيرا لها لان مبنى العطف على التفاضل ومبنى التفسير على الاتحاد * قوله * لنا استدلال على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل لعلى مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اى حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطى عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة اثواب حتى اذا ذكره يستعجن في العربية فيعد تكرارا فصورة عطف غير العدد ايضا يحمل على ذلك اى على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرًا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة ووقية حنطة لمشابهة العدد بخلاف نحو له على مائة وعبء او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلاثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكسر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف * فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو ميز المعطوف اعنى المضاد اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرها * وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجزاء والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في حق المعطوف فلا احتياج الى التفسير *

* الركن الثالث * في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا اولم يقع فيها سواء حتى ان انكره احد لا يكون كترا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لم يقع اما الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك

لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عليه السلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الاخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفة لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عن يوقف على الغيب فرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعاً يفيدها قطعياً فالبحت هنا في امور الاول في ركنه وهو

الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم او بعلمهم به والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضى مدة التأمل وعند البعض لا يثبت

بالسكوت لان عمر رضى الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلى ساكت حتى سألته فروى حديثاً في قصة الفضل لما شاور عمر رضى الله عنه الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه ساكت حتى سألته فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثاً فعلم عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وجوز على السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا

بان لاغرم عليك وعلى ساكت فلما سألته قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليماً روى ان عمر رضى الله عنه ضرب امرأة لجنانية فاسقطت الجنين فشاورة الصحابة رضى الله تعالى عنهم فقالوا لاغرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا الخير وعلى ساكت فلما سألته قال ارى عليك

الغرة ولانه قد يكون للمهاجرة كما قيل لابن عباس رضى الله عنه ما منعك ان تخبر عمر رضى الله عنه

بقولك في العول فقال درته وذكر الامام سراج الملة والدين في شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضى الله عنهم باطل عند ابن عباس رضى الله عنه وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام اولاب مثاله تركت زوجا واما واختا لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة وتعول الى الثمانية وعند ابن عباس رضى الله عنه للزوج النصف ثلاثة وللأم الثلث اثنان وللأخت الباقي وهذه اول حادثة وقعت في نوبة عمر رضى الله عنه فاشار العباس رضى الله عنه الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد وكان ابن عباس رضى الله عنه صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذى احصى رمل عاج عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر

رضى الله عنه قال كنت صبيا وكان عمر رضى الله عنه رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتأمل وغيره اى يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار ولنا ان شرط التكلم من

من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفئوى ويسلم سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفاً فالسكوت حرام والصحابة لا يهتمون بذلك واما سكوت على فيمكن حمله على ان ما اقتوا به من امساك المال اى مال فضل عنده وعدم الغرم عليه اى فى مسألة الاسقاط

كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد التسليم اى بعد تسليم ان ما اقتوا به لم يكن حسنا وكان خطاء السكوت بشرط الصيانة عن الفتور جائز وذلك الى آخر المجلس تعظيما للفتيا وحدِيث الدرة غير صحيح لان الخلائق والمناظرة بينهم فى مسألة العول اشهر من ان يخفى على عمر

رضى الله عنه وكان عمر ابن لالحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطان اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وان ابن عباس رضى الله عنه انها اعتذر عن الكف عن المناظرة التى لم تكن واجبة عليه ولما شرطنا مضى مدة التأمل لم يرد الشبهة التى ذكرت وهو ان السكوت قد يكون للتأمل *مسئلة* اذا اختلفت الصحابة فى

قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما فى غير الصحابة فكذا عند بعض

مشايخنا وبعضهم خصوصا ذلك بالصحابة رضى الله عنهم اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا فى عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد با بعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاعتناء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا فى الجمد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجمد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجمد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا فى علة الربوا فعندنا العلة هى القدر مع الجنس وعند الشافعى رحمه الله تعالى الطعم مع الجنس وعند مالك رحمه الله تعالى الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا فى الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل فى المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين فى المسئلتين فالقول بثلث الكل فى احديهما وثلث الباقي فى الاخرى قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا فى فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ فى شء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت فى كل منها فالفسخ فى البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا فى الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة واجب فقط فشمول العدم او شمول الوجود ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند الشافعى رحمه الله تعالى المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود او شمول العدم ثالث لم يقل به احد *

* قوله * الركن الثالث في الاجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عليه السلام عن اتفاق مجتهدي الشرائع السابقة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او اكثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع اراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمصنف خصه بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقادات وايضا الحسني الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به الصحبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته * قوله * فالبحث هنا في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعنى السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي فكانه قال والاجامات ههنا في امور فهذا الاعتبار صريح قوله الاول في ركنه * قوله * ضرب امرأة لجنانية روى ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبتها اي ازلفت الجنين واسقطته * قوله * وقد يكون اي سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد حقبة اجتهاد كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا منه او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهدوا الحنفية والشافعية رحمهم الله وتكلم اقدمهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التأمل انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك وان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكون جاحده كافرا وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص * قوله * بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة * قوله * فشمول العدم هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الرضوء وشمول الوجود ان يجب غسلها جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين وبمس المرأة وشمول العدم ان لا ينتقض بشيء منها *

وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احدائه والاجاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضوء منتف بالاجماع اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا

مركبا فما به الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجدل مع الاخوة اتفاق الفريفيين واقع على عدم حرمان الجدل ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسألة يلزمه ان يوافق في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود رضى الله عنه الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل فابو حنيفة رحمه الله وافقه في ذلك ولم يوافق في ان المحرم يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء المحجب منتف اجماعا اما عند ابن مسعود رضى الله عنه فلتبوت الثاني واما عند غيره فلا انتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين رحمهم الله وافقوا بعض الصحابة في مسألة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسألة اخرى اقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتأخرين ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم انه اذا كان الغرض الزام المحصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحللى ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا او لا فان كان ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحللى قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحللى اذ لو لم يثبت في الحللى يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحللى وهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقيقة الوجوب في الحللى لكن يفيد نفي ما قاله الشافعى رحمه الله فانه لو لم يثبت الوجوب في الحللى يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعى رحمه الله اما ان لم يكن الغرض الزام المحصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذى اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احدائه كلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والمحصم يسلم هذا المعنى ولكن يدعى ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسألة واحدة كما في مسألة العدة وحرمان الجدل واما في مجموع المسائلتين ففي مسألة الزوج والزوجة مع الابوين احد الشمولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فالقول بثلث الكل في احدهما دون الاخر مخالف للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسألة الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء منها واجب مبطل للاجماع وكذا في الحللى والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء المحجب المذكور مبطل للاجماع فالشأن في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بحمل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجدل مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقض بالاشهر وحدها وان الجدل لا يحرم بكل واحد منهما امر واحد وهو حكم شرعى *

* قوله * وقال بعض المتأخرين ذكر الامدى في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان

خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسامين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قابل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي التفصيل تخطيئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطيئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطيئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطيئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزم من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلى يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض بتفاصيل الجزئيات * وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لانسلم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسألة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لاشيء من الشمولين بجميع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولنا ثالثا فقال ابن سيرين بثلاث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم بجميع عليه وكذا في البواقي مثلا لاجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله واذا صدق انه لاشيء اولا واحدا من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احديهما واجبة اجماعا غاية ما في الامر انه ركبت مغلفة بحسب التعبير عن الامرين بمنهوم يشملهما على سبيل البدل وتكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسألة العدة والجدد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسألة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولنا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلاثة الاعلى اعتبار الجنس في العلية * قوله * اما عند ابن مسعود داخل في حيز قوله لم يقل به احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعنى انتفاء الحجب منتف عنك لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعنى كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه * قوله * في الضمار هو المال الغائب الذي لا يرجي فان رجي فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال * قوله * فلا بد من ضابط تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع فان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لا بد من النظر في ان اى موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي و اى موضع لا يشتركان فيه في ذلك * فنقول

فقول المختلف فيه بين القولين الاولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد * اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعى فيبطل الثالث كما في مسألة العدة والمجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسألة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكون بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعى واقتراق بين امرين وحينئذ ان كان الاقتراق مما حكم به الشرع كما في مسألة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافى الثبوت من الاخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولاً بشمول الوجود اعنى ثبوت النسب منهما جميعا او شمول العدم اعنى عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الاقتراق مما حكم به الشرع كما في مسألة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعنى الوضوء او غسل الخارج وعلى الاقتراق اعنى كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافى وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولاً بشمول العدم اعنى عدم وجوب شئ منهما كان باطلا ومبطلا للاجماع السابق وان كان قولاً بشمول الوجود اعنى وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعى كان القول الثالث مستلزما لا بطلان الاجماع ليس على اطلاقه * واما الثانى وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلف القولين انما يتصور بثلاثة اوجه الاول ان يكون احدهما قافلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والاخر قافلا بالعكس كقول ابي حنيفة رحمه الله بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا ببس المرأة وقول الشافعى رحمه الله بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشئ منهما لا يكون ابطالا للحكم شرعى مجمع عليه الثانى ان يكون احدهما قافلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيها وهو معنى شمول العدم فان اتفق القولان على حكم واحد شرعى كتسوية الاب والمجد في الولاية كان القول بالاقتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قافلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والاخر قافلا بالثبوت في كلتي الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم منها فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للجمع عليه كسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا ويجعل هذه المسئلة ومسئلة مساوات الاب والمجد من القسم الثانى يتبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعى وبالثانى ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة عن البحث فان بطلان بيع الملاقح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لاتعلق لاحديهما بالاخرى والبحث هو انه اذا سبق في مسئلة اخلاف على القولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا *

واما مسئلة الربوا فعلته القدر مع الجنس او الطعم مع الجنس لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعى ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة

واحد بل واحد اعتبارى ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسألة الخارج من
 غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل السخريج فهما يشتركان في امر
 واحد وهو حكم شرعى وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب
 هو الوضوء عندنا وغسل السخريج عند الشافعى رحمه الله فالقول بان لاشىء من التطهير واجب
 خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولوقيل الافتراق ثابت
 بالاجماع فشمول الوجوب مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اى لم يحكم
 الشرع بان المناقاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان
 الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت المرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت فحجاء
 الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعى رحمه الله من الاخير
 فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففى هذه الصورة الافتراق حكم
 شرعى * واما الثانى فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فى صورة مع العدم فى الأخرى
 وعند البعض عكس ذلك كسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شىء
 منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابى حنيفة رحمه الله
 فى مسألة المس ولقول الشافعى رحمه الله فى مسألة الخروج وليس فى شىء منها مخالفة الاجماع *
 ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض فى الخروج مع عدمه فى المس قول ابى حنيفة
 رحمه الله وعكسه قول الشافعى رحمه الله فهما لا يشتركان فى امر واحد ولو جعل احد الافتراقين
 مشتركا فقد مر انه ليس حكما شرعيا ولوقيل يشتركان فى حكم شرعى وهو عدم جواز الصلوة
 فلن من اجتمعت ومس المرأة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فلا اجتماع واما عنده فللمس
 فالذى يخطر ببالي ان لا يقال ان هذه الصلوة باطله اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز
 للاحتجام والحكم عند الشافعى رحمه الله انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر
 لاتعلق لاحدهما بالآخر فيمكن ان ابا حنيفة رحمه الله يكون مخطئا فى الخروج مصيبا فى المس
 والشافعى رحمه الله يكون مخطئا فى المس مصيبا فى الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا فى احدهما
 ان يكون مخطئا فى الآخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فى الصورتين وعند البعض
 العدم فى الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل * واما الاجماع المركب فاعم من هذا
 كسئلة الزوج مع الأبوين والزوجة مع الأبوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود
 او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين فى حكم
 واحد شرعى فيثبت كون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر
 البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعى رحمه الله لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية
 الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم يشتركان فى حكم شرعى وهو
 وجوب المساواة فان الجد كالأب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعى بخلاف
 الزوج مع الأبوين والزوجة مع الأبوين فان مساواة الزوج والزوجة فى ان للام ثلث الكل
 او ثلث الباقى لم يعهد حكما شرعيا فكذا فى العيوب الخمسة المساواة بينهما لم يعهد حكما شرعيا *
 ولما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فى احدهما مع العدم فى الأخرى وعند البعض
 الوجود فى كليهما او العدم فى كليهما تجوز النقل دون الفرض فى الكعبة عند الشافعى رحمه الله وجواز

وجواز كليهما عند أبي حنيفة رحمه الله فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازها أو جواز
الفرض دون النفل خلاف الإجماع وكبيع الملاقح والبيع بشرط فإن الثاني يفيد الملك عند
أبي حنيفة رحمه الله دون الأول وعند الشافعي رحمه الله كل واحد منهما لا يفيد الملك فالملاقح
متفق عليها فالقول بإفادتها الملك أو إفادة الملاقح لا البيع بالشرط خلاف الإجماع وهذا غاية
التحقيق في هذه المسئلة *

قوله وأما مسئلة الربوا أحد القولين فيها عليية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس
أو الأذخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقى هو حكم شرعى فإن مفهوم أحد الأمرين
واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا
لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستتبط نعم يمكن أن يقال أن القولين اتفقا على أنه
لأربوا في غير الجنس وهو حكم شرعى فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك *قوله*
فالتطهير واجب بالإجماع قد عرفت أنه يصدق لأشياء من التطهيرين بجمع على وجوبه
أما غسل المخرج فاختالفه أبو حنيفة رحمه الله وأما غسل الأعضاء فاختالفه الشافعي رحمه الله
فلا يصدق أن أحدهما واجب بالإجماع *قوله* ولو جعل الحكمين معنى لواقع التركيب بين
الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض
بالمس حكم واحد لأبي حنيفة رحمه الله والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم
واحد للشافعي رحمه الله فهذان لا يشتركان في أمر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته
إبطالا للإجماع فإن قيل قد اتفقا على أحد الافتراقين أعنى انتقاض الخروج دون المس
أوبالعكس فالجواب مأمور من أنه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعى فإن قيل ينبغي
أن يكون القول بشمول العدم مبطلا للإجماع على حكم شرعى هو بطلان صلوة من احتجم
ومس فالجواب أن بطلانها ليس بجمع عليه وإنما قال فالذى يخطر ببالى لأن الظاهر أنه
لاخلاف في بطلان الصلوة وإنما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لانتفاخ بينهما أصلا
وإنما التغاير في العلة *قوله* وأما الإجماع المركب فاعم من هذا أى مما يسمى عدم القائل
بالنصل لأنه يشمل ما إذا كان أحدهما قافلا بالثبوت في إحدى الصورتين فقط والآخر
بالثبوت فيهما أو بالعدم فيهما *

وأما الثاني ففى أهلية من يعتقد به الإجماع وهى لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فإن

الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس إليها ولبس هو من
الامة على الإطلاق وسقطت العدالة بالتعصب أو السفه وكذا العجور اعلم أن البدعة لا يخلو
من أحد الأمرين أما تعصب وأما سفه لأنه إن كان وأفر العقل كان عالما بقبح ما يعتقد ومع
ذلك يعاند الحق ويكبره فهو المتعصب وإن لم يكن وأفر العقل كان سفيا إذ السفه خفة
واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لغلة التأمل وأما العجور فهو عدم المبالاة فالفتى
الماجن هو الذى يعلم الناس الحيل وأما عامة الناس ففيها لا يحتاج إلى الراى كتنقل

القرآن وامهات الشرايع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لاعبرة بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اى سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة توكيد فنقل القرآن وامهات الشرايع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقى مخالف واحد وذلك المخالف او مخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة

حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوصا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين

والبعض بعثرة الرسول عليه السلام لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفى خبيثها وان الخطاء خبت الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كافي لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقى احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو امة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقهم طريقة الرسول عليه السلام واصحابه دون اهل البدع واما الثالث

ففي شروطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يشترط ان يموتوا

على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى

لورجع لا يعتبر عندنا *مسئلة* شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعوا

الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه

ودليله باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والاختار عدم اشتراطه لان

المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد، ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد

العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكره فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل

بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلا كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق

دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلانهم امتناعه لان المجتهد

يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله

مخطئ وضال اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اى لا يكون الدليل مقرونا

بشروطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اى يكون الدليل مقرونا بشروطه

ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله فان اراد بتضليل الصحابة المعنى

الاول فلانهم اذ اتفقوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشروطه

لا يكون واحد منهم ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد

احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الا ان دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثانى فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممنوع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممنوع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لاتعدوهم ومع ذلك لاشك ان احدهم محطى نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا *

* قوله * وليس هو اى صاحب البدعة الذى يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامته المتابعة المشهود لها بالعضمة قال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر * قوله * بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب * قوله * لا يكفر بالمخالفة يعنى فى صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد * قوله * انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول من يحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين فى اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع * قوله * فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعنى اذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد وكان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد وروى الكرخى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا ينفذ فقيل هذا مبنى على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع * قوله * لكنه لم يبق اى لم يبق دليلا يعتد به ويعمل به وعبارة فخر الاسلام رحمه الله انه نسخ واعترض عليه بانه لانسوخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاج المصاححة وفق الله تعالى امة المجتهدين للاتفاق على القول الاخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصاححة *

واما الرابع ففى حكمه وهو ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحك لقوله تعالى ويتبع غير سبيل

المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالجموع وهو المشاققة والانباع قلنا بل بكل واحد والا لم يكن فى ضمه الى المشاققة فائدة اول الاية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اى نجعله واليا لما تولى من الضلالة * ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاققة الرسول وانباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد ولا شك ان مشاققة الرسول وحدها توجب الوعيد فلو لا ان الانباع المذكور حرام لم يكن فى ضمه الى المشاققة

فائدة فكل الكلام حينئذ ركيكا كما لو قال ومن يشاقق الرسول ويأكل الخبز وإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عليه السلام لانه اذا كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام ويكون المعطوف اى الاتباع عين المعطوف عليه وهى المشاققة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا فى الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع * فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فما اتى به النبي عليه السلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا فى الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لى غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة * واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوى لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عليه السلام عين سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين للمعطوف عليه لان مفهوم مشاققة الرسول عليه السلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله تعالى فى الوجود الخارجى لقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خيرة الامة والخيرية

توجب الحقبة فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولاشك ان الامة الضالين لا يكونون خيرة الامم على انه قد وصفهم بقوله تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشئ يكون ذلك الشئ معروفا واذا نهوا عن الشئ يكون ذلك الشئ منكرا فيكون اجماعهم حجة *

* قوله * وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعى اذ الحكم الدينى لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة فى مصالح الدنيا لقوله عليه السلام فى قصة التلقيح انكم اعلم بامور دنياكم وربما كان ينترك رأيه فى الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن فى الدينى يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقبل يكفر وقبل لا يكفر * والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره وسيأتى فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع بثبوت الحكم يقينا بوجه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم * وجه الاستدلال انه تعالى اوعد

اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاققة الرسول التي هو كفر فيحرم اذلايضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذلا يخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه* فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفى الاطلاق* فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه فلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاققة الرسول اى مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص وحينئذ يلزم التكرار* فان قيل لوعم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاثبات بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساق اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله تعالى ونبوة موسى عليه السلام لا يعد اتبعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصره فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به كيف وقد نزلت الآية في طعمة ابن ابيرق حين سرق درعا وارند ولحق بالمشركين* اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دللت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة* وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع ولو لاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن* واعترض المصنف رحمه الله بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام ويكفى في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لانتمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا محص له بما ثبت اثبات الرسول عليه السلام مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله تعالى والتنزيل ونحو ذلك* قوله* ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال اذ على تقدير غير ما اتى به النبي عليه السلام لا يدخل اتباع ما اتى به النبي عليه السلام في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول عليه السلام والمخالف الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتنال او امره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتسكين بهذه الآية على حجية الاجماع*

وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء والوسطا العدالة ومنه قال اوسطهم وكل الفضائل متحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربرة والغباوة فتوسطه ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب

ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شأنه التعمق كالتمسك في المشابهات والتفتيش في مسألة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبداء والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الحلاعة والحمود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين النهور والجبن وانما يحمدها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمع بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اى الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلها فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضى الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفى الزيف عن سواء السبيل وقوله عليه

السلام لا يجتمع امتى على الضلالة وقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد فيلغو مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل ناطع يكفر جاحك فيجب ان يكون الدلائل الدالة على انه دليل ناطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب*

قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لجموع الامة العدالة وهي تقتضى الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافى الكذب والميل الى جانب الباطل ولاخفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والاخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا ليختارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس *قوله* وكل الفضائل متحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احديهما مبداء ادراك الحقايق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية *والثانية مبداء جذب المنافع وطلب الملاذ من المأكل والمشرب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوانية والبهيمية والنفس الامارة * والثالث مبداء الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفریط همارز يلتان * اما الحكمة فهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس مالها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يوءت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وافراطها الجريزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغى كالمشابهات وعلى وجه لا ينبغى كمتخالفه الشرايع نعوذ بالله تعالى من علم لا ينفذ وتفریطها القيادة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة * واما الشجاعة فهو انقياد السبعية للناطق في الامور واقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها النهور اى الاقدام على ما لا ينبغى وتفریطها الجبن اى الحذر عما لا ينبغى الحذر عنه * واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطق ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استبعاد الهوى اياها

واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اى الوقوع في ازدياد اللذات على ما يحب وتفرطها الحمود اى السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا الاخلة فالأوساط فضايل والاطراف رزايل واذا امتزجت الفضايل الثلاثة حصلت من امتزاجها حالة متشابهة هي العدالة فهذه الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشار بقوله عليه السلام خير الأمور اوسطها * والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة ليصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشتراط التوسط في افعالها لئلا تستبعد الناطقة في هواها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملها على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فقوله النفس الحيوانية اراد ما هو اعم من البهيمية والسبعية * واما الكلام في ان هذه الثلاثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فهو ضعه علم آخر * قوله * واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خيرة الامة الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العالمين بالشرايع الممثلين للاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأى والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لادالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الاية فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو مأجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة الكل من الاحاد وبعد التسليم لادالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر * قوله * وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف العبارات وكون كل منها خيرا واحدا قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعى تواتر معناه *

فانا اذكر ما سنح لحاطرى فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا يضاهى المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطئهم على الكذب مما يحمله العقل اذ لو لا ذلك يلزم القدرح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل به ان لم يتوقف على السمع فان كان حكما واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بدبهة او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطأ فوقوع الخطاء بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء عليه السلام والحكماء والعلماء وغيرهم في الأزمنة المتطاولة بوجوب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضرورى ليس معناه الا انه ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاق لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدرح في المجربات وان قوقف

على السمع فان حكم العقل بوجود قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما مر* فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهده من الرسوم والعادات قلت كلامنا فيما يعتقدونه الناس انه حسن او قبيح عند الله فلا يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا ان يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما نحن بصدده وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد عليه السلام فانه خانم النبيين فلا وحى بعده وقد قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولاشك ان الاحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما وانفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فاتفقوا صار بينه على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفته المتفقة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحى صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله فاتفقوا صار بينه على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا الحكم فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم وانفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر *

* قوله * فانا اذكر قد ذكر المصنف رحمه الله مما سئل على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهمل ولاشك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وحينئذ اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعا وبقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى يوم القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفقهم بياننا للحكم وبينه عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولتقابل ان يقول وجوب الانباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدى كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة

من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيب على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن * والمصنف رحمه الله جعل القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا يدخل تحت المحصر ثم ذكر في النوع الاول تطورا وتفصيلا لادخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب في ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات * قوله * وايضا قوله تعالى فلولا نفر الاية لقاتل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا يجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على المحكم في ذلك العصر *

وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم يدل على انه لا يلقى في قلوب قومهم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فما ذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها فالهيمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيا يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر لاسيما عند الاجتماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل * وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان المحكم لا يكون قطعي الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعي فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لو لا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا والتاقلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن توافدهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقى الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل الى من الكتاب او السنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه محقوقيا متواترا على ان الاجماع الذي ندعى انه حجة اخص الاجماع فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة قوما قالوا اجماع العترة حجة * ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله عليه السلام من خالف الجماعة قدر شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روى فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف

فيه وفي مثل هذا الأجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والأجماع الذي ثبت
ثم رجع واحد منهم أجماع مختلف فيه أيضا *

* قوله * وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الآية لفاعل ان يقول المراد عدم الاضلال
بالإلحاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعات العلماء وايضا هذا
لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع
الاضلال من الله تعالى وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولا
دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر * قوله * وايضا قوله تعالى نفس وما سواها
الآية الواو للقسمة ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم عليه السلام ومعنى
الهام الفجور والتقوى افهامها وتعريف حالها والتكبير من الاتيان بها ومعنى تزكيتها انماؤها
بالعلم والعمل ومعنى تدرسيها نقضها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور
والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المركة فكيف بجميع المجتهدين
من امة محمد عليه السلام في عصر والعجب من المصنف كيف رد استدلال القوم بانها ليست
قطعية الدلالة على كون الأجماع حجة قطعية وورد مما سألناه ما لا دلالة فيه على المطلوب
بوجه من الوجوده والحق هذه الوجوه بالكتاب مما انفق له في آخر عهده ولا يوجد في النسخ
القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع
انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا * قوله * وايضا العلماء
استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الأحاديث الدالة على حجية الأجماع
متواترة المعنى والمصنف رحمه الله قد منع ذلك * ثم لما كان هذا مظنة ان يقال ان العلماء
لم يتفقوا على ذلك بحيث يتمتع نواطوهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما
هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما ندعى كونه حجة اخص الأجماعات لانه
اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع
اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل * وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد
من العترة اولا يطاع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا تدل ادلتهم
على مطلوبنا لان دليلهم هو اشمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد
اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الهوى والبدع * قوله * ثم الأجماع
على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور
يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف * قوله * وفي مثل هذا الأجماع
يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الأجماع بالأجماع وان كان قطعيا حتى
لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل
على ما اشار اليه المصنف رحمه الله وهو ان الأجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو
المزاد بما سبق من ان الأجماع لا يفسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع
القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على

على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوقف الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف رحمه الله قد تماشى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به *

واما الخامس ففي السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي فلنا يكون الاجماع لغواح وكونه حجة ليس من قبل دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة *

* قوله * واما الخامس ففي السند والناقل جمعها في بحث واحد لانها سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من الدليل او اشارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا * ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضي رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلانرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة ان المذكورين خالفوا في الظن قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي لا يبتنى الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع * وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اى سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدانة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي * فان قيل هذا يقتضى ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا فلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا به معنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود اصلى بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة * واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال * قوله * واما الناقل نقل الاجماع البينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي رحمه الله وجوب

العمل بخبر الواحد يثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من يمتسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظنى مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عليه السلام يوجب العمل فنقل القطع اولى واجيب بان خبر الواحد انما يكون ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعى كلاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع عن النبي عليه السلام حجة قطعا *

* الركن الرابع * في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اى اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذى ذكرنا وايضا لا تشعر بعدم بقاءه في الاصل بل تشعر ببقائه في الاصل في وضعها اللغوى الا يرى ان تعدية الفعل هى ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالفعال ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا ولا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا تمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار السجل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس *

* قوله * الركن الرابع في القياس * هو في اللغة التقدير والمساوات يقال قست النعل بالنعل اى قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اى لا يساوى وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتداء كقولهم قاس الشى على الشىء وفي الشرع مساوات الفرع للاصل في علة حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك السجل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكلن هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتناؤه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة * واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد السجل فالمصنف زاد تقييد العلة بما لا تدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سيشير اليه * قوله * والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم

الدور لتوفى معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل بيان لما صدق عليه اى المراد بالاصل المحمل الذى يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا فى الفرع مثل اذا قسنا الذرة على البر فى حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لا بتناقها عليه فى الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول لفظه ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعنى المعلوم ولو سلم فالوجود فى الذهن كافى فى الشبهة * قوله * بل تشعر ببقاؤه فى الاصل فيه بحث لان معنى التعدية فى اللغة جعل الشيء متجاوز الشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية فى اصطلاح التصريف مجاز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبنى على ان يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية فى الاحكام والانتقال على الاوصاف *

وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبين ان العلة فى الاصل هذا ليثبت الحكم فى الفرع ذكر فخر الاسلام ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم هو الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذى يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اى العلم بالعلة ثم التعدية هى اثر القياس فالقياس هو تبين ان العلة فى الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم فى الفرع فاثبات الحكم فى الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم فى الفرع حتى لو علل بالعلة الفاصدة كما هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم فى الفرع لان اثبات الحكم فى الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد وان تكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم فى الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع فى العلة ليثبت المساواة بينهما فى الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا لا انه مثبت له ابتداء اى القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى فى صورة الفرع هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لامثبت *

* قوله * وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه لوجوده فيه وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأى على احتمال الخطاء وهذا صريح فى ان العلة ركن والتعدية حكم فيه واشارة الى ان القياس هو التعليل اى تبين ان العلة فى الاصل هذا ليثبت الحكم فى الفرع فذهب المصنف رحمه الله الى ان مراده ان العلم بالعلة

ركن القياس اى ما يتقوم به ويتحصل * وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط الاركان * وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه * فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثره واجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له وان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا القياس نفسه * قوله * وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه * قوله * لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير وافي بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الأدلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النسبى والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعوم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح * ثم الاظهر ان يفسر التعدية بالابانة والاطهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علمته في الاخر *

واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات اهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله عليه السلام ففاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بنى اسراييل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا ففاسوا الى آخره ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما اى دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الاية وكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعى فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف الضمير برجع الى الاثبات اى

اثبات الحكم المذكور في حقه تعالى ولانه طاعة الله تعالى اى الحكم الشرعى طاعة الله والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التى لا تدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما ان العمل بالاصل لا يمكن وهى من حقوق العباد وهى تدرك بالحس او العقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأى اتفاقا فصح اثبات بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفروق المذكور وكذا امر القبلة اى يدرك بالحس او العقل او بالسفر او بمحاذاة الكواكب ونحوهما والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية اعلم ان النص التمسك به للقائمين هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ بالقرون الخالية يدل عليه سياق الاية وقوله تعالى وشاورهم فى الامر محمول على الحرب اى ان تمسك به احد على صحة العمل بالرأى فى الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب *

* قوله * اصحاب الظواهر نفوه اى القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظر على النظر لا فى الاحكام الشرعية ولا فى غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك فى الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناع سبعا واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور فى الكتاب ادلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساوات فرغ الاصل فى علة حكمه فثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره * ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا يتخلو الواقع عن الاحكام اذ النص لا يفى بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليهما بالعمومات والجمهور على انه جائز * ثم اختلفوا فذهب النهروانى والقاشانى الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا فى ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع * ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظنى وقيل قطعى وبه يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع * قوله * المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضى الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هى عليه منه ينطبع العلوم فى عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الاية مجرور معطوف على ورقة فى قوله تعالى وما تسقط من ورقة الا بعابها اى ما يسقط من رطب ولا يابس وضربه ابن عباس رضى الله عنه بمنبت وغير منبت ولا معنى حينئذ للتعميم المراد فى مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكن فيه تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو

ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تعالى
 تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذکور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه
 لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة * فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه
 الا النبي عليه السلام او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس فيعرفه المجتهد * قوله *
 اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجوارى سريات فولدت اولادا
 غير نجباء * قوله * فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما
 خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال
 اليها وهذا يخالف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات
 بقطعي * قوله * بخلاف امر الحرب حاصله انا لا نمنع العمل بالرأى والقياس فيما يمكن فيه
 العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركة بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك
 به لصار قطعيا *

ولنا قوله تعالى فاعتبروا الآيات والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبارة لعموم اللفظ لا بخصوص
 السبب واللفظ عام يشمل الانعاط وكل ما هو رد الشيء الى نظيره اى الحكم على الشيء بما
 هو ثابت لنظيره فاشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدى فيدل على الانعاط
 عبارة وعلى القياس اشارة لان الانعاط يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له
 والقياس يكون ثابتا بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار
 هو الانعاط لكن يثبت القياس دلالة اى ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان
 المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالان نسلم ان المراد بالاعتبار الانعاط ومع ذلك يدل
 على القياس بطريق دلالة النص التى تسمى فحوى الخطاب وطريقها اى طريق دلالة
 النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم
 بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك
 الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت
 وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لاقياسا حتى لا يكون اثبات القياس
 بالقياس قال الله تعالى في سورة المشر هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من
 ديارهم لاول المشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انها ما نعمتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من
 حيث لم يحتسبوا وفتى في قلوبهم الرعب يخرجون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا
 يا اولى الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الانعاط معناها اجتنابوا عن مثل هذا السبب
 لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله
 فاعتبروا جعل القصة المذكورة علة لوجوب الانعاط وانما تكون علة لوجوب الانعاط باعتبار
 قضية كلية وهى ان كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود السبب حتى لو لم

لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلى صادقا فيكون حينئذ هذا الحكم الجزئى صادقا فاذا ثبت القضية الكلية يثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهى للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لاقياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذى يعزف فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره اى نظير القياس وانما اورد هذا النظر هنا لانه لما ذكر ان القياس فى الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار فى الامور التى يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار فى القياس وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اى يبعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اى يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما فى قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون هذه الحالة شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روى ايضا كيلا يكيل ثم قال عليه السلام والفضل ربوا اى الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعى الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة فى سائر الهيكلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث معاذ رضى الله عنه عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبى عليه السلام لما بعث معاذ الى اليمن قال له بم تقضى قال بما فى كتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال اقضى بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد برأى قال عليه السلام الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو قياس عنه عليه السلام فى آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اى فى القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع فى جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الاية فكل شىء يكون فى كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم فى المقيس عليه يكون موجودا فيه معنى وفى ذلك تعظيم شأن الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اى فى العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه فى المقيس عليه واعتبار معناه فى المقيس واما منكر القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المتكونة عن بحار معناه وجعلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطالعة وقد وفق الله العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الاستار عن جمال معاني التنزيل وانكاره عليه السلام لقياس بنى اسرافيل بناء على جهلهم ونقصهم لا يقدر فى قياسنا والعمل بالاصل اى فى الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشىء او عدمه

في زمان لا يدل على بقاءه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقل لا اجر ليس امرا به اى بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص اى بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمة فيها اوحى الى النبي عليه السلام يكون حلالا لقوله تعالى خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص والظن كافي للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حق تعالى باذنه ولا يعمل به اى بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها *

* قوله * ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكم ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولاشك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبار بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبار قس الذرة بالمنطة فلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القصة المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود السبب وهو معنى القياس الشرعي * وفيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ القصة السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود السبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفى فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر يحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعالوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدر في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كافي ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص * قوله * ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع المنطة عند انتفاها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منتفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع المنطة مباح الا ان رعاية المائلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب * فان قلت معنى كون الامر للايجاب

ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع المنطة بوصف المائنة ولا لأخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم المنطة فراعوا المائنة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا * قوله * وايضا حديث معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الحفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضى الله عنه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الاية فبقى القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضى الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكى على الواحد حكى على الجماعة * قوله * وقد روينا في آخرباب السنة احاديث يدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار احاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعلمها ولولم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كانت لذكر العلة فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعلمها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول فلا يلزم ان يكون دليلا لصحة القياس * قوله * وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان علمهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير تكبير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلى وابن عمر وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم انما كان في البعض لكونه بمقابلة النص اول عدم شرايط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها * قوله * لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقاءه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة ووجود بغداد وعدم جبل من الياقوت ويمر من الزيف مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة *

* فصل * شرطه اى شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرايط اولها ان لا يكون حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا به اى بالاصل بنص آخر كشهادة حزيمة والاحكام المخصوصة بالنبي عليه السلام وان لا يكون اى حكم الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثانى وهو اما بان لا يدركه العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سنته كاكل الناس فانه ينافى

ركن الصوم اى العدول عن القياس باحد الامرين اما بان لا يدرك العقل حكم الاصل اى لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات اويكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اى عن طريقته السلوكية وقاعدته المستمرة كاكل الناسى فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه

فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن

القياس لانه اى التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولابقاء للاعراض وان منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اى المنافع لاشك في استحالة بقائها فالقياس يقتضى عدم تقوم كل ما لا يبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد

بقيود كثيرة وهى هذه ثابتا باحد الاصول الثلاثة اى الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق بالمعدى هو نظيره اى الفرع يكون نظيرا للاصل في الحكم ولانص فيه اى في الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص *

قوله فصـل* في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام رحمه الله في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص حزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هودون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معنا نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فتليل كما في قولهم ما زيد الاقائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام رحمه الله الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بحزيمة لقوله عليه السلام من شهد له حزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه السلام انه اوفى الاعرابي ثمن ناقته او انه بايع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة *قوله* وان لا يكون الى آخره اى معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من المعدل وهو الصرف فيكون متعديا *قوله* فانه ينافى ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسى في الاكل انما يكون باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل *قوله* وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن سنن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبى عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وبين ما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى واتوهن اجورهن وقوله تعالى اخبارا على ان تاجرني ثمانى حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام رحمه الله من امثلة كون

الأصل مخصوصا بمجمله وهو أيضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني يعنى عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الأمدى فى الأحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان أحدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة حزيمة وهذه اولاً ويكون كذلك بل يكون مبتدأً به كاعداد الركعات ونصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداءً ولا نظيره فلا يجرى فيه القياس لعدم النظر سواً عقل معناه كرخص السفر اولاً كضرب الدية على العاقلة * قوله * وان يكون المعدى فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الأصل منسوخاً اذ لا تعدية لما ليس بثابت * قوله * باحد الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الأصل لا يجوز ان يكون ثابتاً بالقياس لانه ان اتحدت العلة فى القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لا يتناوه على غير العلة التى اعتبرها الشرع فى الحكم مثلاً اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعنى الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضافاً ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم * قوله * من غير تغيير اى لا يغير فى الفرع حكم الأصل من اطلاقه او تعبيده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار الحمل وباعتبار صيرورته ظنياً فى الفرع * قوله * الى فرع متعلق بحذوف اى وان يكون المعدى حكماً موصوفاً بها ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظاً فللفصل بالاجنبى واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الأصل ولا اشتراط كون الأصل حكماً موصوفاً بها ذكر فى جميع الصور لان معناه حينئذ انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكماً شرعياً ثابتاً باحد الاصول الثلاثة *

فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكماً شرعياً وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا فى الحقيقة والسجاز ان فى الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما فى القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لالصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو استخامة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق مجازاً فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا على اللوطة ولا يقال الذمى اهل للطلاق فيكون اهلاً للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم فى الأصل وهو المسلم حرمة تنتهى بالكفارة وفى الذمى حرمة لاتنتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب فى العدييات حرمة مطلقة وهى فى الأصل مقيدة بعدم التساوى حتى لو روعى التساوى لاتبقى الحرمة فى الأصل وهو الحنطة والشعير والنمر والملح ولا يمكن رعاية التساوى فى العدييات لان التساوى فى الأصل انما هو بالكيل والعدييات ليست بمكيلة والتساوى بالعدد غير معتبر شرعاً ولا يصح قياس الخطاء على النسيان فى عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره

لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح ان كان في الفرع نص هذا بيان
تفريع قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل
والضاهر في قوله ان كان وفي قوله فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل يرجع الى القياس *

* قوله * فلا يثبت اللغة بالقياس يعنى اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد
في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا
او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات اخرج المخالف بالدوران والالحاق
بالقياس الشرعى واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق
اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العمدة في حجة القياس الشرعى هو الاجماع
ولا اجماع ههنا* ويرد على المتسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار على ما حققه المصنف
رحمه الله من دلالة النص وجوابه انا لانسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هى سبب
لوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولانزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة
على ما ذهب اليه الشافعى رحمه الله من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالهما
على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس
في الشرع دون اللغة او هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات *
وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول يجريان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث
وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء
على البيت في الحدوث بجامع التأليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع
الحلاوة وامثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر
واما ان يكون في القياس الشرعى وحينئذ لا معنى لتفريع عدم جريان القياس في اللغة
على ذلك وهو ايضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعى على معنى انه يشترط
فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا اولغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم
شرعى للمساواة في علة ولا يتصور الا بذلك فلوقال النبيذ شراب مشد فتوجب الحد كما يوجب
الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبنى على ان القياس
لا يجرى في اللغة ولا في العقلية من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفى بالنفى فاذا
لم يكن المقتضى ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفى الاصلى لا يقاس عليه النفى الطارى
وهو حكم شرعى ولا النفى الاصلى لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر في كثير من
المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضى في الاصل وما ذلك الا ليكون النفى
حكما شرعيا وقد سبق نبيذ من ذلك في فصل المطلق والمقيد * قوله * لكن لا يحمل اى لفظ الخمر
على سائر الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لثلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم
المجاز * قوله * وهى في الاصل مقيدة بعدم التساوى يعنى ان الحكم في الاصل حرمة تنتهى بالتساوى
بالكيل فان قيل قد اثبت الحرمة في بيع المقلى بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهى
بالكيل فلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلى والطحن لا باثبات الشرع

والشرع انما اثبتها متناهية بالسواوة كيلا اعنى قبل القلى والطحن * قوله * والتساوى بالعدد غير معتبر شرعا قبل عليه ان التساوى بالوزن معتبر شرعا وهو كافى فى انتهاء الحرمة * قوله * لان عذره اى عذر الخطاء دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالثبوت والاحتياط بخلاف النسيان فانه ساوى محض جبل عليه الانسان * قوله * لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافى صحته والاستدلال به قصد الى تعاضد الأدلة كالأجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير فى كتب الفروع الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس * قوله * وان كان مخالفا يبطل كقياس القتل العمد على الخطاء واليمين الغموس على المنعقدة فى ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روى انه عليه السلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيها وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق *

وان لا يغير اى القياس حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التملك فى طعام الكفارة قياسا على الكسوة لأنها تغير حكم قوله تعالى فلنارته اطعام عشرة مساكين فكذا شرط الأيمان فى كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل بخلاف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل بخلاف قوله عليه السلام الى اجل معلوم وايضا لم يعده اى الشافعى رحمه الله كما هو فى الأصل فهذا بيان ان فى قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين احدهما انه غير للنص والثانى ان الحكم لم يعد كما هو فى المقيس عليه بل عدى بنوع تغيير وقد بينا فى الشرط الثالث بطلان هذا اذ فى الأصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن

تحصيله فيه وهنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى بالتعليق بالقدر اى قلتم ان علة الربوا هى القدر والجنس والقدر اى الكيل غير موجود فى بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربوا فهذا التعليق مغير للنص وكذا فى دفع القيم فى الزكوة اى غيرتم النص وهو قوله عليه السلام فى خمس من الأبل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشىء دون القيمة وفى صرفها الى صنف واحد اى غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية بالتعليق بالحاجة اى قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود فى دفع القيم بل اكل لأن الدرهم والدنانير خلقتا لتحصيل جميع الاشياء التى تمس بها الحاجة وفى دفع عين الواجب تندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشىء بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هى دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة بالتعليق بالحاجة فى صورتين مغير

لحكم النص وفي جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح اى غير تم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر
 بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باى لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة
 الجبث بغير الماء اى غير تم النص وهو قوله عليه السلام الماء طهور وقوله عليه السلام حتىه
 واقرصيه ثم اغسله بالماء قلنا المراد التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير لان المراد
 التسوية الشرعية فى قوله عليه السلام الاسواء بسواء والتسوية المعنوية شرعا فى المطعومات
 التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل
 حيوانا الا بالسكين فان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل
 حيوان لا يقتل بالسكين كالقملة والبر غوث لا يدخل تحت النهى *

* قوله * وان لا يغير حكم النص فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة
 او التملك فاشتراط التملك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة
 بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر فى ان المراد تغيير حكم نص
 فى الجملة سواء كان هو النص فى حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين
 وقوله تعالى او تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لاحاجة الى هذا
 القيد لان اشتراط عدم النص فى الفرع مغل عنده لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى
 او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى فى الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء
 مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكفارة وانه لا يشترط التملك والاجان * وقد
 يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم فى الفرع ولا على عدمه وفيه
 نظر وعبر فخر الاسلام رحمه الله عن هذا الشرط بان يبقى الحكم فى الاصل على ما كان قبله
 ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص فى نفسه بالرأى باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها
 قصدا الى ان فيها تغيير النص بالرأى ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلن
 على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير فى هذه الامثلة انما هو حكم النص فى الفرع
 لا فى الاصل * قوله * وكذا السلم الحال فى الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم فى كيل
 معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعى رحمه الله السلم الحال قياسا على المؤجل
 بجامع دفع المخرج باحضار المبيع مكن العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل
 على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او الزاما ولا عبرة بالقياس المغير
 لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما فى خبر الواحد غير فادحة فى صحة القياس عند الشافعى
 رحمه الله وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقنونا للتسليم والمسلم فيه ليس كذلك
 لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل
 مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعنى السلم المؤجل يشمل على جعل الاجل
 المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفى قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا
 الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم
 من غير تغييره وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كأنه هو الاصل
 فباعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا اذك لا تغييرا او يكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون

دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعنى الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع وغيره من الاغراض فلا يكون الحاجة ضرورية *

وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهى مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم اى انما كان التعليل فى دفع القيم تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لاحق للعباد فيها وانما هى حق الله تعالى لكن سقط حقه فى صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء ما لامسى ثم امر باداء تلك المواعيد وهى الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه بادائها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا هنا فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحيه عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثانى المستفاد من قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن فى الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة يكون قيمتها صالحة ايضا لهذه العلة فالتعليل وقع فى هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل يكون التغيير فى الحكم الاول وهو ثابت بالنص لابل التعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل فى حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لابل التعليل * وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا فى الشاة فعللناه بالتقوم وعدينه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عليه السلام الصدقة تقع فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير ففى حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفى حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف اى صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير مصروفا علة غائبة للصلاح اى صلاحية الشاة للصرف الى الفقير لتصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثانى المذكور وفى قوله ان الصدقة واقعة فى الابتداء لله وفى البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست فى الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة مع هذه العبارة من مشكلات كتب اصحابنا فى الاصول *

* قوله * وانما كان تغييرا وجه السوء ال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب فى الزكوة قياسا على العين بعله دفع حاجة الفقير وفى هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة

وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان
 ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة
 والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداءً. وانما تصرف اليهم ايضاً لحقوقهم
 وانجازا لعدة ارزاقهم ولا خفاء في ان حوايجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع
 بمطلق المالبة فلما امر الله تعالى بالتصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالبة دل ذلك على
 جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو
 لتكونها ايسر على من وجبت عليه الزكوة لان الاتيأ من جنس النصاب اسهل ويك اليه
 اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة
 بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع
 بحكم آخر وهو كون الشاة سالحة للتصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الحلقة
 حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية
 حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل
 القرابين بالاجراق وايضا مجال التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الحل محلا للبيع دون
 الحمر ولما كان هذا حكما شرعيا علمناه بالحاجة اى بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته
 لتعدى الحكم الى قيمة الشاة وتجعلها سالحة للتصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي
 للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخره جواز الاستبدال وثالثا
 هو صلاحية الشاة للتصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اى صلاحية الشاة للتصرف
 وليس فيه اى في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون
 بالنص اى بدلالة النص الامر بافاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر
 هو صلاحية الشاة للتصرف ليس فيه اى في ذلك الحكم الاخر تغيير النص اصلا اذ لانص يدل
 على عدم صلاحية الشاة للتصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والمنتفع
 هو التغيير بالتعليل لامعه فقوله بالنص خبر صار ومجماعا حال او هو خبر صار وبالنص خبر
 بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف رحمه الله صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم بالصلاحية
 والعلة الحاجة * ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام رحمه الله حيث جعل الفرع هو
 سائر الاموال والعلة التقوم اوردها وشرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف
 وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر
 نفس القيمة وحينئذ لا معنى للتعليل بالتقويم وان يعتبر ماله القيمة فتعلل بالتقويم والمقصود
 واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها * فان قامت كما ان النص الدال على وجوب الشاة
 دال على صلاحها للتصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دال على صلاح غير
 الشاة للتصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبار اسم الشاة
 وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للتصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل
 متقوم للتصرف بعد ما كانت هذه صلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها
 فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيب على صلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة
 اوكل متقوم صالحا للتصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما

بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداءً وللفقير بقا فلا بد من ثبوتها حقاً لله تعالى اولاً ومن صلوحها للصرى الى الفقير ثانياً ففي الشاة مثلاً ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمناً للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق *

وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات الاية ذكرها ان اللام للعاقة لا للتتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتتمليك فيلزم حينئذ دفع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع تبطل الجمعية ويراد به الجنس وايضا في هذا الموضع لو اريد الجمع لكن المراد جميعا مستغرفا فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لايجرم واحد على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعى رحمه الله واذا لم يكن الجمع مراداً كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمساكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقة لا للتتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون

لعد المصارف والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظ آخر يكونان في معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء رداً في العظمة ازارى فالكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر لكننا نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم اى قل او افعل ما فيه تعظيم الله والفرق الذي ذكرنا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لاسيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم وكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسألة دفع القيم وانما ذكره هنا لان فيه وفي مسألة التكبير معنى مشتركاً وهو كونها في معنى

المنصوص فلهذا جمعهما في سلك واحد واستعمال الماء لازالة التجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله تعالى وانزل لنا من السماء ماءً طهوراً وقوله عليه السلام الماء طهور فقير وارد لانه لا يبدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله عليه السلام حتى هو اقر صبه ثم اغسله بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصوداً بالذات وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء مجلان الخبث فان ازالته معقولة ولا يضر

ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان لا يتجسس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر
 طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالحل مثلا فالع يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان
 ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيتم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة *

* قوله * وذكر الاصناف وجه السوء ال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على
 صرفها الى الكل بعله الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع
 الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتملك وليس كذلك لما مر من
 ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام
 للعاقبة دون التملك وانما احال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار
 اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف
 انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون
 للصرف اليهم سواء صرف اولم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما
 يلزم التغيير لو كان اللام للتملك فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى
 البعض صرف ملك الشخص الى غيره * ثم تقرير المصنف رحمه الله لا يخلو عن ضعف لانه قد
 سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلامعنى
 لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا
 ففي العبارة تسامح وايضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت
 بكون الفقراء للجمعية او للجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس في اثبات كون
 اللام للعاقبة دون التملك لجواز ان يلتزم الخصم ببطلان الجمعية ويدعى كون الزكوة ملكا
 للجناس المذكورة فلا مدفع له الا ما ذكرنا * قوله * على انه ان اريد هذاى توزيع جميع
 الصدقات على جميع الفقراء يلزم ببطلان مذهب الشافعي رحمه الله لانه لا يقول بوجود
 الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان
 المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر ببطلاننا فلم عدل الى توزيع الجمع على الجمع قلت
 لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى السجموع فان مقابلة الجمع بالجمع
 يقتضى انقسام الاحاد الى الاحاد فابطل ذلك ايضا وسكت عما هو ظاهر البطلان * قوله *
 واستعمال الماء لازالة التجاسة يعنى ان المقصود هو ازالة التجاسة لا الاستعمال بدليل جواز
 الاقتصار على قطع موضع التجاسة او حرقة وكون الماء آلة صالحة لازالة حكم شرعى معلل
 بكونه مزبلا فيعدى الى كل مافع يشاركه في ذلك وكونه مزبلا يتضمن امرين طهارة السحل
 وعدم تجسس الالة بالملاقات والا لما وجدت ازالة بل الزيادة * فان قيل بل الحكم بطهارة
 السحل لمخاصية في الماء اذ لو كان لازالته لوجب ان يشاركه جميع المانعات المزيلة في رفع الحدث
 قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعى ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا يتجسس
 به شىء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا
 لا يبالي بجنبته ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المانعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق

بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الحبث * فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما الالهة المحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى التية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيقتصر الى التية * فان قيل هب ان قلع الحبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تجسس الماء باول الملاقات قلت لا بأس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج * قوله * وهو ان لا يتجسس كل ما يصل اليه لنفى الشمول لالشمول النفي * قوله * لان الماء مطهر طبعا لتعليل لمعقولة ازالة الماء للحبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والحبث جميعا بخلاف سائر المائعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الحبث لا بتناقه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا *

* فصل * العلة قبيل المعرف ويشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اى ما يكون دال على وجود الحكم وقالوا العلة الشرعية كلها معارف لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله قلنا يدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلة كالمالك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض اطلقوا تعريف العلة بالمؤثر بانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلة الشرعية كلها معارف لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله القديم فان ايجاب الله قديم والوجود حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجود الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجود ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلة العقلية والشرعية فكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب ماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلة الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقبيه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب ماسة النار فان التولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة على ما عرف في الكلام الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقتنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان

في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث لاعلى سبيل الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعنا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتكم لاكم الاكرام باعث على السجىء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لاعلى سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلاح للعباد واجب على الله تعالى عندهم اى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع

في شرعه الحكم هذا تفسير الباعث لاعلى سبيل الايجاب والمراد من الحكمة المصاحبة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب

القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع اى الى العباد اودفع ضرر اى عن العباد وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلاح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما ابعد من الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واطهار المعجزات لتصديقهم*

* قوله * ويشكل بالعلامة وهى ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده كالاذان للصلوة والاحسان للرجم يعنى ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بيان لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لمخرج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب علية التأخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكن العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعللة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعللة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان فيشتركان في الماهية ولو ازمها قلنا لا ينافى كون احدهما اجلى من الاخر بعارض * قوله * بل في الوجوب الحادث لقايل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم اثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثرا لشيء آخر وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد * قوله * وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجب للوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة * قوله * كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلة الشرعية ما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى قبل ورود الشرع لاحكم بالعلية فلا وجوب

عقيب وجود ذلك الشيء * قوله * الا ان يقال بالنسبة اليها معنى ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا، نحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد *

فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وايضا لولم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعلة وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا في ذاته وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعلة اولى فيلزم الاستكمال * اقول * هذا الجواب غير مرضى لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون

الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة هكذا يسمى مناسبة اى كونها بحيث تجلب النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضى الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقى واما افتناعى فالحقيقى اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او ذنبوية وهى اما ضرورية وهى خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هى الحكمة والمصلحة فى شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحرية الكفر والاسكار واما محتاج اليها كما فى تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها فى محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لتجاستها وعلو منصب الادمى فلا يحسن تناولها والافتناعى ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تأمل يظهر خلافه كتجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة تناسب الاذلال والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى التجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة السجدة لا تعتبر فى كل فرد لحفاها وعدم

انضباطها بل فى الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اى يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها اى وجودا لحكمة عنده اى عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما وفى الاغلب كالسفر مع المشقة اى ليس المراد ان المشقة هى الحكمة بل الحكمة هى دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق فى صورة وجود الضرر ووجود الضرر لا يتحقق الا وان تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالب الوجود فى السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التى هى دفع الضرر فى الاغلب *

* قوله * ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عليه السلام باهتداه الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لان انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم * قوله * والوصف المناسب ما يجلب نفعاً او يدفع ضرراً قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضى الى ما يجلب للانسان نفعاً او يدفع عنه ضرراً وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقاً اليها والضرر بالآلم او ما يكون طريقاً اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملايم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يأبى ذلك * وقال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعنى اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلاً الى تلك المصلحة عقلاً ويكون تلك المصلحة امراً مقصوداً عقلاً ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدى وان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمه الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلاً مما يجلب نفعاً او يدفع ضرراً ولا هو ملايم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المصنف رحمه الله وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقى واما اقناعى فاحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المصنف رحمه الله بل على التفسير الذي ذكره الامدى في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وقته حصول ما يصلح ان يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد رحمه الله بهذا المعنى اى المناسب هو الذى اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه يقبله وانما عدل عنه الامدى لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا ما لا يتلقاه عقلى بالقبول فلا يكون مناسباً بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد اعامة العقول ولذا ذكر بلفظ الجمع *

وهنا ابحاث الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطوافى لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان

التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض هى معللة بكل وصف الا ببائع لان كل وصف صالح لهذا اى للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته يعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعى الى الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن قوله ان النص موجب بصيغته اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعى رحمه الله معللة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف

متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لأبد مع ذلك أى مع ما قاله الشافعى رحمه الله من الدليل على ان هذا النص معلن فى الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة *

* قوله * الاصل فى النصوص عدم التعليل اختلفوا فى ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لأبد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسبت ذلك الى الشافعى رحمه الله وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل فى الاحكام هو التعبد دون التعليل والسخنار ان الاصل فى النصوص التعليل وانه لأبد من دليل يميز الوصف الذى هو علة ومع ذلك لأبد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذى يريد استخراج علة معلن فى الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل فى النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفى المذهب الثالث لاحاجة الى ذلك بل يكفى ان الاصل فى النصوص التعليل * وجه الاول ان النص يوجب للحكم بصيغته لابعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التى هى من الصيغة بمنزلة اسجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل فى الفرع ضرورة التغاير والتمايز فى الجملة واما البعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه السجته محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض * فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيلزم تعدية الحكم الى جميع الاحمال اذ ما من شئين الا وبينهما مشاركة فى وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية وازافة الحكم فيفضى الى التناقض اى التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجىء فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم * ووجه الثانى ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمتخالفه نص او اجماع او معارضة اوصاف * ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة فى الفرع لاختلافهم فى العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافى كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثانى على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف رحمه الله على جواب الدليل الاول * ووجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لانسلم ان التعليل بالقاصرة توجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم فى النصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف ثبت التعدية بالتعدية

ويكون القاصرة لتأكيد الثبوت في الأصل وبدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربوا في النقدين معلق عند الشافعية بالثمنية مع تعدى وجوب التعيين الى المطعوم *

نظيره في حديث الربوا ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البديلين احترازاً عن بيع الدين بالدين فانه عليه السلام نهى عن بيع الكلى بالكلى شرط تعيين الآخر احترازاً عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسبته وقد وجدنا هذا الحكم متعدياً حتى لا يجوز بيع المنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعاً وشرط الشافعي رحمه الله التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللاً في ربوا النسبته نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من المنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسبته وهو بيع المنطة بعينها بشعير بغير عينه نسبته فشبهه الفضل فائمة لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللاً في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان يتوقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان يتوقف على تعليل آخر يلزم التسلسل ولن لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا باننا لما شرطنا في العلة التأثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التأثير الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما يثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة الثاني يجوز ان يكون العلة وصفاً لازماً كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا يفتك عنهما اصلاً حتى يجب الزكوة في الحلى وللربوا عنده وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم حساً للمنطة والشعير فانهما قد يباعان وزناً وجلباً وخفياً على ما يأتي واسماً اي اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين قاس النبي عليه السلام اجزاء قضاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونها ديناً وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الزمة وكقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونها مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قلنا بمطلق موت المولى احترازاً

عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر
ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي *

* قوله * نظيرة اى نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة
بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين لان البدالة
التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اى وجوب التعيين من باب منع
الربوا والاحتراز عنه كوجوب المائثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البديلين احترازا
عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البديلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل
الذى هو ربوا كما شرط المائثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين
متعديا عن بيع التقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز
بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافى رحمه الله تعالى
التقايب في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت
باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير التقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب
التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المائثلة بطريق
دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب
المائثلة اشد ثبوتا وتحقيقا من ربوا النسبته وهو مبنى تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة
الفضل باعتبار مزية النقد على النسبته وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان
تعليل هذا النص في ربوا النسبته دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا
النسبته مستندا الى الاجماع او النص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسبته وان النبي
عليه السلام نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسبته
شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون
تعليلآ آخر وينتهى بالآخرة الى نص او اجماع قطعاً للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان
كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذى اورد المصنف رحمه الله
من لزوم التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا
نشترط في العلة التأثير اى اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت
عليه الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد
اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعله الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج
العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور
* قوله * هذا ما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربوا
النسبته كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقى المقدمات ولان
وجوب التعيين والمائثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط
التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبنى على مذهب من لا يشترط
ذلك على انه لامناقشة في المثال ويكفى فيه الفرض والتقدير * قوله * الثانى اشارة الى نفى
شروط اعتبارها بعضهم في العلة وهى ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بهركب

ولا حكم شرعى حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان
المعتبر صلاحية الحمل للاتصاف به ولا بالحفى كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه
يأتى في فصل الاستحسان وهو ان الحفى قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير
المنصوص لما سيأتى مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلة صفة زائدة
على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر
والجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم
بشيء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه
واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع
ومينئذ ان لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت ينقل الكلام اليها والى كيفية قيامها
بالمجموع ويتسلسل * والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الاقضاء الشارع بثبوت الحكم
عندها رعاية لمصاحبة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة
الوحدة من الاعتبارات التى ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم
شرعى لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم
المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير العلة الشرعية
ليس بمعنى الابداع والتحصيل حتى يمتنع التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين
صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل عليه احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم
فظهر بطلان الأدلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالأدلة السابقة حجية القياس
وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض او الجلى والحفى الى غير ذلك فثبت
المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون
الخارج من المستحاضة دم عرق متخجر لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات *

* مسألة * ولا يجوز التعليل بالعلة الفاصرة عندنا وعند الشافعى رحمه الله يجوز فانه جعل
علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية فهى مقصورة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما
اذ غير الحجريين لم يخلق ثمننا والحلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوطة
يجوز عليتها اتفاقا لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا وانما يجوز

التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لنية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر
فى هذا اى فى الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة

الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فموقوفة عليها دور قلنا
يتوقف على عامه بان الوصف حاصل فى الغير اى التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف
التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل فى غير مورد النص * واعلم ان كثيرا من العلماء
قد تخيروا فى هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابن حنيفة رحمه الله فيها توهمها منهم ان الحق
ان يتفكروا اولا فى استنباط العلة ان العلة فى الاصل ماهى فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان

فان كانت متعدية من الاصل اى حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والابل يقتصر الحكم على مورد النص او مورد الاجماع يقتصر الحكم اما توقف التعليق على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له * فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي رحمه الله ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدري ان الشارع اعتبره اولم يعتبره وعند الشافعي رحمه الله لما كان مجرد الاخالة كافي يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص * فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليق بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده * وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغاب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليق بالمتعدى ام لا فعنده يمنع وعندنا لافانه لا اعتبار اقلية الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدى المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تأثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليق بالوصف المتعدى المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر يثبت عليه بالنص كقوله عليه السلام حرمت الحمر لعينها فيمنئذ يثبت عليه ويكون مانعا من عليه وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لابل متعد الى الحلى * فان قيل تعديته الى الحلى لا تدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التأثير قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة للزكوة في المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمينين دليل على انها غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقه فيكونان من المال النامي وتأثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فتكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية *

* قوله * لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال المحصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشيء ولا شيء ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدى لا يصح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة * فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولم يكن علل اولم يعلل فبعد التعليق لواضيغ الى العلة لزم بطلان النص فالثبت للحكم هو النص ومعنى عليه الوصف كونه باعنا لشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليق من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع * وقيل حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف

في القياس * قوله * وانما يجوز التعليق احتجاج على امتناع التعليق بالعلة القاصرة اى وانما
 جاز التعليق بغير المنصوص لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليق مع قدرة المنصوصه
 كان ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقى بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى
 يرد بها نص الشارع * قوله * اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقايل ان يقول
 ان اريد بالفائدة التقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم
 لجواز ان يكون سرعة الادعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في
 شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليق لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون
 لفائدة اخرى متعاقبة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب
 علما او عملا والتعليق بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع
 على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليق المفيد للظن * وجوابه ان التعليق بالقاصرة
 ليست من الأدلة الشرعية ولو سلم فبقيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة
 الادعان وشدة الاطمينان وايضا منقوض بالتعليق بالعلة القاصرة المنصوصه بنص ظني * واعلم
 انه لا معنى للنزاع في التعليق بالعلة القاصرة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان
 اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد عليه الوصف القاصر وترجع عنده ذلك
 بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم المصنف
 واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدى فلانزاع في ان العلة هو الوصف
 المتعدى * قوله * فان قيل تقرير السؤال لو كانت صحة التعليق موقوفة على تعدية العلة
 لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية
 على ثبوت العلية الموقوفة على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليق هو التعدية
 بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليق موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف
 في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معينة لا دور تقدم اذا لعلة لا يكون الامتعية
 لا ان كونها متعدية يثبت او لا ثم تكون علة * قوله * هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير
 فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص
 على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع
 اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع * قوله * ويكون مانعا من علية وصف
 آخر قبل عليه لا تزامم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى
 متعدية ويتعدى الحكم باعتبار التعدية دون القاصرة *

* مسئلة * ولا يجوز التعليق بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ
 انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتقد اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عنقه اذا ملكه
 لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك
 في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي
 اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف

في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اى مكاتب قتل وله مال يفي ببديل الكتابة وله وارث غير سبده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا * مسئلة * ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البديل فنقول اداء بعض البديل عوض مانع * الثالث تعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا كقوله تعالى كيلا يكون دولة يقال صار الفى دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله تعالى فيما رحمة من الله وغيرها من العاط التعليل او ايماء بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء في ايها كان نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله عليه السلام لا تقر بوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة مليبا والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوى نحو زنى ما عز فرجم او يترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امرأتى في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يقد نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين تكون لتعليل الاولى بالتانية كقوله تعالى وما ابرى نفسى ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما ان تكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان والحذف غير الايماء ونحو ارأيت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما اما ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيبين في الحكم ففهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى الشيبين او ذكر احدهما اى احد الحكمين او احد الشيبين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون والعفو يكون علة لسقوط الفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا ببئيل فان اختلف الجنس فيبعوا كيف شئتم فاختلف الجنس يكون علة لجواز البيع *

* قوله * وان اراد اعتاقه يعنى ان اراد انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق فصدى واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع اعنى الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك

* قوله * او ثبت عطف على اختلف اى لا يجوز التعليل بعلته اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالكتاب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيقا الفصاح هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفي ببطل الكتابة ام لا * قوله * اداء بعض البديل عوض والعرض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البديل لا يوجد في الفرع وهو المكتاب الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلته مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وحينئذ لا اشكال * قوله * الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لمالهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة * ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح له مراتب * منها ما صرح فيه بالعلة مثل لعلة كذا ولأجل كذا وكى يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا وبكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد يجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب * ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكمومهم ودمافهم فانهم يحشرون واوداجهم تشحب دما واما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منها ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية * ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوى مثل سهى فسجد وزنى ماغز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفى الظهور * واما الايماء فهو ان يقرن بالحكم ما لولم يكن هو او نظيره للتعليل لكن بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرًا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد استغنى ماء وكحديث الخثغية فانها سألت النبي عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الأدمى فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث وللأيماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشرون ملييا من قبيل التصريح على ما ذكره المصنف رحمه الله دون الأيماء على ما وقع في المحصول * واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالذكر في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر رحمه الله انها في مثل هذه المواقع يقع موقع الفاء ويغنى عنها وجعلها بعضهم من قبيل الأيماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد يورد في امثلة التصريح وقد يورد في

في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المصنف رحمه الله في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح *

واعلم ان في هذه المواضع ان سلم العلية انما قال ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتى لانه وان نسب الحكم الى الواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشمل عليه الواقعة كهنك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلة لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت وثبت القطع نصا لقياسا وكذا في زنا ماعز ونحوه فاستخرجه وايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امرأتى ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هنك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملازمة وهي ان تكون على وفق العلة الشرعية واطن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصاحفة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا وكلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصاحفة لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا *

قوله واعلم ان في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعاً حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرها سواء في ذلك واما التعليل بالعلة الفاصلة التي لا يمكن بها القياس فجاز اتفاقا في المنصوصة اى التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقائل لا يرث وللفارس سهمان فيقصودهم بيان وجود دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس اولم يمكن *قوله* وثالثها المناسبة وهو كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع يجسب الشرع وان كان ضرا مجسب الطب وقد اضطررب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها * وللمصنف رحمه الله في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فتحن نوره ونزيد عليه نبذا من كلام القوم يطالعك على اختلاف كلماتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثناها بالمرام فالذكور في كلام فخر الاسلام رحمه الله ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصبر علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا

بمنزلة الشاهد لأبد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لأبد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملايمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملايما وبعد الملايمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومجيبا عند اصحاب الشافعي رحمه الله فالملايمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم يفسخ ومعنى الملايمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نايبا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى ابناء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نايب عنه لان الاسلام عرف عاصبا للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملايمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعملون بالاوصاف الملايمة للاحكام لانهاية عنها فظهر من هذا ان معنى الملايمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملايمة او تأثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمه الخمر بخلاف كونها مافعا فتنفى بالزبد ويحفظ في الدين وان من المناسب ملايما وغير ملايما فخلط المصنف رحمه الله كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصاحبة اعتبارها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملايمة شرط زائد على ذلك فلا بد ان يفسر بما يغيرها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلة الشرعية وظن المصنف رحمه الله ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم فالمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصاحبة اعتبارها الشرع كصاحبة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصاحبة حفظ النفس وكذا من مصاحبة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصاحبة ما لان المتضمن لمصاحبة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصاحبة ما وليس بلام حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصاحبة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملاييم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصاحبة كما في الجهاد بل لأبد من خصوصية اعتبار بها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ مصاحبة النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اى اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول اخرى لكونه بالتأثيرا نسب والى اعتبار الشرع اقرب * قال الامدى في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالى للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالى للوصف الخاص كونه وصفا ينطاق الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصاحبة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فبا كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسطا على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس

القياس مؤثرا يكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائمة اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه * وما ذكره المصنف رحمه الله من المراد بالملائم كانه يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائمة وقال ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور من كلام المحققين من شارحى اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذى لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذى لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لابنص ولا باجماع ولا يترتب الحكم على وفقه * فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الاتهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذى ظنه المصنف رحمه الله *

والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سور الهرة بالطوف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدى صورتين العجز وفي الاخرى الطوف والعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى صورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اى اعتبار الضرورة في حق الرخص وكما يقال

قليل التبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعى مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعى مقام المدعو اليه وقد قال على كرم الله وجهه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى اقترى وحد المتقيرين ثمانون فاذا وجد الملايمة يصح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة

فالملايمة كاهلية الشهادة والتأثير كالعذالة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصل وهى ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض بمجرد كونه مجيلا اى يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسله اى الاوصاف التى تعرف عليتها بمجرد كونه مجيلا يسمى بالمصالح المرسله وتقبل عند الغزالي اى المصالح المرسله فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو

الذى اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي رحمه الله وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذى هو اقرب من ذلك الجنس الابعاد

اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كنترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونحن نعلم ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوه ولو رمينا الترس بخلص اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة هي صيانة الدين ونفوس عامة المسلمين برمي الترس تكون قطعية لانه لا يظن حصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافرون في قلعة بمسلم لا يحمل رمي الترس وبالقطعية ما لم نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجما الباقيون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لانه على تقدير ترك الطرح لا تهلك الاجماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى *

* قوله * والملائم كالمصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذى يندفع به الضرورة واعترض المصنف رحمه الله بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سور الطوافين مانع يتعذر الاحتراز عنه من تطهير العضو كالمصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع المخرج المانع عن تطهير المحتاج اليه والحكم الذى هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذى يندفع به المخرج المذكور * قوله * وعند بعض الشافعية يعنى ان القائلين بوجود العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعنى ابطال نفسه باثر اوانص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة اخرى وعن المعارضة اعنى ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الحيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفى في ذلك اعلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمصنف رحمه الله فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة يوجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا اى موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التى تعرف عليها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسله والمذكور في اصول الشافعية ان

ان المناسب هو التخييل ومعناه تعيين العلة في الأصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره * ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملامم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا اما الاعتبار فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر اولا بل يترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في عين الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير الاعتبار لا بنص ولا باجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه * والثاني ينقسم الى ملامم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك فهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي رحمه الله بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لاطنية وكلية لا جزئية اى مختصة بشخص ففتح القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنبا والغاء بعض اهل السفينة لتجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصقر الاعتبار في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج الاعتبار في عين رخصة الجمع وكجنس الجنابة العمد العدوان الاعتبار في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الغار فيحكم بارت زوجه قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فيحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسب وفي ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهي عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتراف كالمملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له * قال الامام الغزالي رحمه الله من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة المملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية وكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقويها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى التخييل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية او التحسينية لا يجوز الحكم بمجرد ما لم تعضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصل فهو قياس * واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يوءدى اليها رأى مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما في مسألة التنرس فانا نعلم قواعدا بادلة خارجة عن المحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كنعاه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق كما نعلم قطعا ان الشرع يوءثر الحكم الكلى على الجزئى وان حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسله لكنها راجعة الى الاول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لاحصر لها من الكتاب والسنة وفرائن الاحوال وتغاريق الامارات سميناه مصلحة مرسله لاقياسا اذ القياس اصل معين * وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملامم وغريب ان المعنى المناسب اربعة اقسام ملائم يشهد له

اصل معين فيقبل قطعاً ومناسب لا يلائم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعاً كحرمان
القاتل لولم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب شهد له اصل معين لكن لا يلائم
فهو في محل الاجتهاد وملايم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضاً في محل
الاجتهاد * قوله * لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات اورد المصنف
رحمه الله عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابدع وهو غير كاف في الملازمة
فالاولى ان يقال اعتبار الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف
الشرعية مبنية على ذلك *

والتأثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف
او جنسه في نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة هذا
نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله عليه السلام رأيت لو تضرعت الحديث هذا نظير
اعتبار الجنس في النوع فان للجنس وهو عدم دخول شىء اعتباراً في عدم فساد الصوم وقياس
الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر هذا نظير اعتبار النوع في الجنس
ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة نظير
اعتبار الجنس في الجنس فان للجنس الضرورة اعتباراً في جنس التخفيف *

* قوله * والتأثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي رحمه الله اخص من ذلك
وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي
رحمه الله المؤثر مقبول باتفاق القاسمين وقصر ابو زيد الدبوسي رحمه الله القياس عليه لكنه
اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه من قبيل الملائم لكنه سماه ايضاً مؤثراً فالقياس ينقسم
باعتبار عين العلة وبنسبها وعين الحكم وبنسبها اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين الوصف
في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكره
القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثاني ان يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث ان
يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما يظهر تأثير
عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية
مراتب عموماً وخصوصاً فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل
والاقرب مقدم على الابدع في الجنسية * فالصنف رحمه الله اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد
الجنس بالقرب ليشتمل على الملائم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد
هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيوهم
ان للخصوصية مدخلاً في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف
وكذا المراد الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس
انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة رعية للضرورة للتخفيف

للتخفيف فإضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اى النوع الذى هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف العنصوص والحكم المطلوب احترازا عن الأنواع العالية والمتوسطة التى وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهى بمعنى اللام على أن المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا عجز الإنسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم المخرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر وجنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشى من الفاعل على ما يشمل المسافر أيضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا فى جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام والا فتخفيف الأنواع والاجناس باقسامها مما يتعسر فى الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات * فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذى ثبت بنص او اجماع عليه ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او عليه جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شىء فى الجوف لعدم فساد الصوم او عليه ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما فى سقوط الزكوة عن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فى سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او عليه جنس الوصف لجنس الحكم كما فى سقوط الزكوة عن الصبي بتأثير العجز بسبب عدم العقل فى سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففى بعضها نظرا لما سبأى من ان السكر والصفر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر *

وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فاستخرجه كالصفر مثلا فان لنوعه اعتبارا فى جنس الولاية ولفسده اعتبارا فى جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلى احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة ثم المركب من اثنين ثم ما لا يكون مركبا *

* قوله * وقد يتركب بعض الاربعة لاختفاء فى ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا فى جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب فى احد عشر لان التركيب اما ثنائى او ثلاثى او رباعى اما الرباعى فواحد لا غير واما الثلاثى فاربعة لانه يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى وذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع فى النوع او فى الجنس او اعتبار الجنس فى النوع اوفى الجنس واما الثنائى فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد ويتركب مع كل من الثلثة الباقيتين يصير

اثنا عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا الجنس الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر يؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحمد * ثم لما كان السكر مظنة للذنى صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتييم عند خوف فوت صلوة العبد فان الجنس وهو العجز الحكى بحسب المحل يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اى في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا افامه لاحد العناصر مقام الاخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف التجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اى في التيمم من حيث انه تيمم * والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكى بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اى في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث هو التيمم * والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحبض في حرمة القربان فهذا تأثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان ولبنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس في الجنس كما يقال الحبض علة لحرمة الصلوة فهذا تأثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها ولبنسه وهو الخروج من السبيلين تأثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا * واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان الطوف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وبنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كآبار الفلوات * والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافتار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الاقطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر

في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج التجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة التطهير مؤثر في وجوب ازالتهما والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والسجود فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز للحلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المصنف رحمه الله * قوله * ولا شك ان المركب من اربعة اقوى المجمع يعنى ان قوة الوصف انما هي بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع وكلما كثر الاعتبار قوى الأثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقرب منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد السجل فالركب من غيره لا يكون اقوى منه *

وقد سمي البعض اول الاربعة غريبا والثلاثة ملازمة ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين

من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اى شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع

الحكم وبينهما وبين اخيرى الاربعة عموم وخصوص من وجه اى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخيرى الاربعة وقد يوجد واحد من اخيرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد

يوجد ان معا فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لقياسا وعند البعض

هو قياس ايضا واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا

ايضا اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخيرى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد توجد بدون اخيرى الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اى يسمى الوصف الذى يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير غريبا فالغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذى اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذى يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا *

* قوله * وقد سمي البعض ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات يؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالمخضرات والملايم هو الاقسام الثلاثة الباقية * قوله * ثم لا يخلو اى الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل اولا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلن اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له اصل اولا يكون لما ذكر ان كلامنا اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلامنا اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلن مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعللة مستنبطة بالرأى بمنزلة ما قال الشافعي رحمه الله ان التعليل بالعللة المتعدية يكون قياسا وبالعللة الفاصلة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم * وقال شمس الائمة رحمه الله الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكر لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وحينئذ يصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره * قوله * واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير يعني ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الأنواع الأربعة للتأثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا اى لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التأثير والمراد به انه لا يقبل ما لم يكن ملائما * فان قلت الملايم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الأنواع الأربعة فالقريب لا يكون ملائما قلت احد الأنواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملايم هو الجنس البعيد فالقريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم القريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول الأربعة غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد وأشار المصنف رحمه الله في اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التأثير بانها قد توجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فتوجد بدون التأثير في الجملة لا تحصره في الأنواع الأربعة وما يتركب منها *

وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع
فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فبجرد ذلك
لا يلزم ان يوجد بدون التأثير *

وانما اعتبرنا التأثير لانه اى القياس امر شرعى فيعتبر فيه اى فى القياس اعتبار الشارع
وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشارع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة ليست الا
مؤثرة كقوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله فى المستحاضة انه دم عرق

انجبر ولا نجبار الدم من العرق وهو الجاسة تأثير فى وجوب الطهارة وفى عدم كونه حيضا
وفى كونه مرضا لازما فيكون له تأثير فى التخفيف وقوله عليه السلام ارأيت لو تدمضت بماء
الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضى الله عنهم وعلى هذا قلنا مسح

الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخى لان كونه مسحا مؤثر فى التخفيف حتى لم يستوعب محله واما
قوله ركن فيسن تثليثه كما فى سائر الاركان فقير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف

البكارة وايضا قلنا صوم متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تأثيره اى تأثير المتعين
فى عدم التعيين فى الودائع والمفصوب فان رد الوديعة والمفصوب واجب فلا يجب عليه رد
غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة
فان ردها مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفى النفل فانه اذا نوى فى غير
رمضان صوما مطلقا يصرف الى النفل لتعينه ففى رمضان يصرف الى صوم رمضان لتعينه فان
فرض رمضان فيه كالنفل فى غيره *

* قوله * وانما اعتبرنا التأثير فى العلة لوجب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس
امر شرعى فلا بد فيه من اعتبار الشارع وتانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين
رضى الله تعالى عنهم كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا
شرعيا لا يقتضى الا ان يكون له اصل فى الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار
الشارع نوع الوصف او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به
التأثير فممنوع ولم لا يكتفى الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف
وقد جوز تم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثانى بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة
كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع فى ذلك بل فى التأثير بالمعنى المذكور *
ولا يخفى ان فى كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار
الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتأثير فى هذا المقام ما يقابل

الطرد فعناه ان يكون الوصف المناسب ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذى ذكره المصنف رحمه الله اولا وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر فى كلامهم فى هذا المقام ومن تقرير التأثير فى الامثلة المذكورة فى قوله عليه السلام انها من الطوافين لجنس الطوائى وهو الضرورة له اثر فى الشرع فى التخفيف واثبات الطهارة ورفع التجاسة كمن اكل الميتة فى النخسة فانه لا يجب عليه غسل اليد والغم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سوءها الا بمرج عظيم فسقط اعتبار التجاسة دفعا للمرج كما فى حل الميتة وفى قوله عليه السلام انها دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى التجاسة اثر فى وجوب الطهارة وفى عدم كون انفجار الدم حيبضا وفى كونه مرضا لازما مؤثرا فى التخفيف اما فى وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا ظاهرا واما فى عدم كونه حيبضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة فى بنات آدم حلقها الله تعالى فى ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيبضا موقعا فى المخرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما فى كونه مرضا فلانه ليس فى وسعها امساكه ورده فيكون له تأثير فى التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة فى وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة قطعا وفى قوله عليه السلام ارأيت لو تميمضت بما ثم مجتهه اكان يضرك لعدم قضاء الشهرتين اثر فى عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست فى معنى الأكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست فى معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج فى فرج ولا معنى لعدم الانزال فى المسئلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب * قوله * وغيرها اى وكغير المذكورات من اقيسة النبى عليه السلام واقيسة الصحابة رضى الله تعالى عنهم كما قال النبى عليه السلام فى تحريم الصدقة على بنى هاشم ارأيت لو تميمضت بما ثم مجتهه اكنت شاربة كذا او رده فخر الاسلام رحمه الله وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة الاوزار والاثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بعانى الامور فكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بعانى الامور وكما اختلفت الصحابة رضى الله تعالى عنهم فى الجمد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضى الله تعالى عنه انما مثل الجمد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجمد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسها فكل لكل منهما ترجيح فاستويا * وقال زيد بن ثابت رضى الله تعالى عنه مثل الجمد مع الحفاد كمثل نهر ينشعب من واد ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهر ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادى اكثر من القرب بين الوادى والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضى الله عنه لا يتقى الله زيد بن ثابت رضى الله عنه يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفى القرابة وهو طرف الاصلة بالطرف الآخر وهو الجزئية فى القرب * قوله * وعلى هذا الاصل وهو اعتبار

التأثير جزئيا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف فانه ايسر من الغسل ويتأدى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب الحمل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبىء عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار ليحصل باليقين او بظن قريب منه وكذا الصفر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم يشرع الاعلى وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصفر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاممة فحيث لا تزامم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تأثيرها في ايجاب التعيين *

وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم فيه اى على العلة في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم عليه الغير اى غير هذه الاشياء التى ردد فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم عليه الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصفر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وبتنقيح المناط وهو ان يبين عدم عليه الفارق ليثبت عليه المشترك الفارق هو الوصف الذى يوجد في الاصل دون الفرع والمشارك هو الوصف الذى يوجد فيها وعلما وانا رحمهم الله لم يتعرضوا لهذين فان على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالذوران وهو باطل عندنا ففسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اى في حال وجود الوصف وحال عدمه ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلوة وهو متوض لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدمه والنص موجود في الحالين اى حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغى انه اذا لم يتم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على الصوم

الأصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا عليه الحدث إذ لو لا ذلك لما تخلف الحكم عن النص أصلا *

* قوله وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الأصوليين أن من مسالك العلة السير والتقسيم وهو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل الصالحة للعلة في عدد ثم إبطال عليه بعضها ليثبت عليه الباقي فيكون هناك مقامان * أحدهما بيان المحصر ويكفي في ذلك أن يقول مجتهد فلم أجد سوى هذه الأوصاف ويصدق لأن عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره إذ لو وجد لما خفى عليه أو لأن الأصل عدم الغير وحينئذ للمعتز أن يبين وصفا آخر وعلى المستدل أن يبطل عليه والا لما ثبت المحصر فيما أحصاه فيلزم انقطاعه * وثانيهما إبطال عايبه بعض الأوصاف ويكفي في ذلك أيضا الظن وذلك بوجوه الأول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلة لا تنفي الحكم بانتفاؤه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع أما مطلقا كالاختلاف بالطول أو القصر أو بالنسبة إلى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكرورة والانوثة في العنق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل أن يقول مجتهد فلم أجد له مناسبة ولا يحتاج إلى إثبات ظهور عدم المناسبة لأن التقدير أنه عدل أخبر عما لا طريق إلى معرفته الأخبره وحينئذ للمعتز أن يدعى ذلك في الوصف الذي يدعى المستدل أنه علة ويحتاج إلى الترجيح * والمتمسكون بالسير والتقسيم لا يشترطون إثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم أن الأصل في النصوص التعليل وأن الأحكام مبنية على الحكم والمصالح أما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة وأما تفضلا كما هو مذهب غيرهم * ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الأحكام والمخالف الفرد بالأعم إلا غلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان المحصر إثبات عدم الغير بنص أو إجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بيناه وأما على ما ذكره المصنف رحمه الله فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والإجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط * قال ابن الحاجب إن الأخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط أي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وماله إلى التقسيم بأنه لا بد للحكم من علته وهي أما الوصف الفارق أو المشترك لكن الفارق ملغى فيتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الإمام الغزالي رحمه الله أن النظر والاجتهاد في مناط الحكم أي علته إما أن يكون فيه تحقيقه أو تنقيحه أو تخرجه إما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في أحاد الصور بعد معرفتها بنص أو إجماع أو استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به إذا كانت العلة معلومة بنص أو إجماع وأما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بخلاف الأوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة الأعرابي أن لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص أو من الأعرابي إلى غير ذلك حتى يتعين وطىء المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وإن أقر به أكثر منكرى القياس فهو دون الأول وأما تخريج المناط فهو النظر في إثبات علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه دون علته كالنظر في إثبات كون السكر علة لحمرة

الحمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا انكره كثير من الناس * قوله * وبالذوران
 اخرج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا ويسمى
 الطرد وبعضهم وجودا وعندما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الحمر يحرم اذا
 كان مسكرا وتزول حرمة اذا زال اسكره بصيرورته خلا وشرط البعض وجود النص في حالتى
 وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اى للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى
 الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمر
 وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف
 زال شبهة علية الاسم وتعيين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص * قوله * لكن جعل
 هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بفهوم
 المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجب
 لا نفيا ولا اثباتا ولا تناول اصلا مثلا اذا لم يتم الى الصلوة بل قد لم يتناوله النص الا عند
 القائلين بفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل
 الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند
 الى النص عن مطلق عدم الوجوب *

وقوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب

ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل

فلنا نعم في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك

الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التميز

بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع

في العلامة ولا يشترط لها ايضا اى لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح

فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به

اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة

فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم تخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية

واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع والوصف

يكون جزءا للعللة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون

الوصف جزءا للعللة ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلته اخرى وقيام النص في الحالين

ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس وايضا هو غير مسلم

في آية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكره في الحاق ذكر في الاصل ولان المعنى اذا

قمت من مضاجعتكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام التجاسة فاكتفى فيه

اى في الماء يعنى في ايجاب الوضوء بدلالة النص اى على وجود الحدث واختار في التيمم

التصريح اى بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا وايضا فيه ايحاء اى فى النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ايتمارا بظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوة وهذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث فى الوضوء والتصريح به فى التيمم والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قائم فى الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون النفس عن الغضب كما ذكر فى المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور فى المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص حينئذ دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص قائم فى الحالين ولا حكم له *

* قوله * فانه يحل القضاء وهو غضبان يعنى ان النص قائم فى حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذى هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص قائم فى حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع او عطش مع عدم حكمه الذى هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او بالنصوص المطلقة فى القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا * قوله * والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلى او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه الاحتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما فى المتضايقين وتأخر كما فى العلول او غيرهما كما فى الشرط المساوى فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعى انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا ياتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه فى الطرق ويدعونه بذلك الاسم ويجاب عنه بان النزاع انما هو فى حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غلبته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضرورى وقبح فى جميع التجريبات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجيبين على ذلك حتى كاد تجرى مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدافع ويجاب بان الاحكام العقلية لا يختلف بالاختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا فى بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ فى القول بالظن فتح لياى الجهل والتصرف فى الشرع * قوله * ولا يشترط لها ايضا زيادة

زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعنى ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس يلزم للعلية فكذلك ليس يلزم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعله اخرى كالمحدث يثبت بخروج التجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا لحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد * قوله * وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبتنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق التدرية ايضا في محل النزاع فانا لانسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الآية فلانا لانسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء المحدث وانما يلزم ذلك لولم يكن النص مقيدا بالمحدث ومفيدا بوجود الوضوء بشرط وجود المحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط المحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله اوجاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالمجمله لما رتب وجوب التيمم على وجود المحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضوء بالماء مرتب على المحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضوء عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضرار اى اذا قمت من مضاجعتكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضحج كناية عن التنبيه من النوم والنوم دليل المحدث فعلى الاول يكون ذكر المحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر والاطلاق دلالة النص عليه اما لغوى بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او اعتبار ان القيام من المضحج انما يدل على النوم دلالة لاعبارة وهذا انبى فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصرح بالمحدث في وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايحاج استعماله دل على وجود التجاسة الحكيمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضى سابقة حدث فصرح معه بالمحدث الثاني ان في ترك التصريح بالمحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون المحدث فيحمل على ايجاب عند المحدث عملا بحقيقة الامر وعلى التنبه عند عدم المحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الابهام في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر المحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبيهم من الرموز لاعلى ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معناه المختلفان * فان قلت مبني هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو المحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا المحدث قلت هو مبني على التقدير اى ولو سلم ان العلة

هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لانسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع ككيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى المتلى غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب مادام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لأن الكل ينتفى بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح بحال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني لانسلم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند علم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع *

فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك اى لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك وقولنا الجنس بانفراده بجرم النساء بالنص وهو نهى عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اى بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوى نهى النبى عليه السلام عن الربوا والريبة الريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسبيته لان للنقد مزية على النسبيته وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثل عندهما اى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ اشكال وصفتها بالجر اى لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولا ثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وككونهم رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولا ثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لأن فيه نصب الشرع بالرأى فلا يجوز ابتداءه اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اى عند الشافى رحمه الله فان له اى لاشتراط التقابض عند الشافى رحمه الله اصلا وهو الصرف ولجوازه بدونه اصلا اى لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالمحصل ان اشتراط التقابض عند الشافى رحمه الله وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا انما قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن اصول الامام فخر الاسلام رحمه الله ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجري في هذه الاشياء اصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله واما اذا وجد له فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفي ان يقول

يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها للمعنى آخر يصاح للتعليل فكل شىء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن لا يكون هذا اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلاً بالمرسل وهذا هو المختلف فيه *

* قوله * فصل ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جازع عند الشافعي رحمه الله فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من السجل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحداً وعند الشافعي رحمه الله يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر يماثله في التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاثبات سبب او وصفه لانه اثبات الشرع بالرأى ولا لاثبات شرط لحكم شرعى او وصفه بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخه بالرأى ولا لاثبات حكم او وصفه ابتداءً لانه نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز شىء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعمل فيتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفها او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمه وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداءً باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعى مثل الوجوب والحرمه بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جازع بالاتفاق * واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشىء سبباً او شرطاً لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شىء آخر علة او شرطاً لذلك الحكم قياساً على الشىء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواط سبباً للوجوب الحد قياساً على الزنى ويجعل النية في الوضوء شرطاً لصحة الصلوة قياساً على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذاهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام رحمه الله واتباعه فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها تجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع وتنتعم ان لم يوجد وقال صاحب الميزان لامعنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جازع في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان يجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فمتنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت فيه شىء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم * قوله * وقولنا

الجنس قد توهم ورود الاشكال بانكم اثبتتم بالقياس عليه مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب باننا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص * ولم يورد فخر الاسلام رحمه الله في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبنى على ان القياس لا يجرى في الحدود والكفارات لا على انه لا يجرى في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام رحمه الله انه يصح اثبات السبب والشروط بالرأى والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل * وانما وقع ذلك للمصنف رحمه الله من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالثقل اشكالا فاجاب باننا لانبين سببية القتل بالثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير * واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام رحمه الله مثلا لا اشكالا فقال اما تفسير القسم الاول اى بيان اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسب وهذا خلاف وقع في الموجب فلم يصح اثباته ولا نفيه بالرأى اذ لا نجد اصلا نقيسه عليه بل يجب اللام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الحالى عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوى فيه شبهته بحقيقته لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن الربوا والريبة وللإجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما فى رأى المتبايعين ووجدنا فى النسبىة شبهة الفضل وهى الحلول اذ التقدر خير من النسبىة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه يثبت بصنع العبد فاعتبر كفى بيع الحنطة القليلة بغير القليلة لا يمكن الاحتراز عنه بخلاف الفضل من جهة الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كان العلة هى القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شرط العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطاً فثبت سببية الجنس بجرمة النسبىة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل * قوله * والحق فى مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت عليه شىء لحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثراً او ملائماً فكل شىء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر والملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشئيين وقد ثبت عليه بها هو من مسالك العلة فيكون العلة واحداً متعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هى هتك الحرمة وهو موجود فى الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان عليه ذلك الشىء للحكم مبنى على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم بعلية شىء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليه لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تأثير ذلك

ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير او الملازمة *

* فصل — القياس جلى وخفى فالخفى يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفى فان كل قياس خفى استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفى ايضا كما ذكر فى المتن لكن الغالب فى كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفى وهو دليل يقابل القياس الجلى الذى يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا فى تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع فى مقابلة القياس الجلى وقوله الذى يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلى وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التى هى حجة اجماعا ضهير هو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة فى الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعنى به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع فى مقابلة القياس الجلى ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلى فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثار كالمسلم والاجارة وبقاء الصوم فى النسيان واما بالاجماع كالاتصناع واما بالضرورة كطهارة الحيض والابار واما بالقياس الخفى وذكروا له اى للقياس الخفى قسمين الاول ما قوى اثره اى تأثيره والثانى ما ظهر صحته وخفى فساده اى اذا نظرنا اليه بادى النظر نرى صحته ثم اذا تأملنا حق التأمل علمنا انه فاسد *

* قوله * فصل — فى الاستحسان هو فى اللغة عد الشئ حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشأها عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبيته والقائلون بان من استحسنت فقد شرع يريدون به ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا يوجد فى الاستحسان ما يصح محلا للنزاع اذ ليس النزاع فى التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبى عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان فى دخول الحمام وشرب الماء فى يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعى رحمه الله انه قال استحسنت فى المنفعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شئ للمكاتب من نجوم الكتابة * واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح فى نفس السجته يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع فى انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع فى بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع فى قبول ذلك * وقيل تخصيص القياس بدليل

اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخى رحمه الله هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ * وقال ابو الحسين البصرى رحمه الله هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ بوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارى على الاول * واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص ويقولوه وهو في حكم الطارى عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس * وورد على هذا التناسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس يصير به اقوى * ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه نضا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس سبق اليه الافهام حتى لا يطاق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلى شافع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع * قوله * وذكروا له قسمين الصحة تقارب الاثر والضعف تقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الخفى وهو لا ينافى خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلى خفاءها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان * ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعيين العمل بالراجع وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح *

وللقياس اى للقياس الجلى قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفى صحته فاول ذلك راجح على اول هذا اى القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوى اثره راجح على القسم الاول من القياس الجلى وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلى واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفى فلا تنس هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثانى هذا على ثنى ذلك اى القسم الثانى من القياس وهو ما ظهر فساده وخفى صحته راجح على القسم الثانى من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفى فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثانى

والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة
 تؤدى في الركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخر راكعا لا استحسانا
 لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس
 وهي ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصاح تواضعا مخالفة للمستكبرين واعلم انهم
 جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا
 بالاستحسان ولا ادرى خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلماذا اوردت مثلا آخر
 وهو قوله وكما اذا اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد
 السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب
 التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف
 في الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان
 لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي
 يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انها ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا
 في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن
 واذا كان الذراع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول
 فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكره *

* قوله * فالاول يعني ان سور سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على
 سور سباع البهائم كالفهد والذئب كتحالطه باللعب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين
 ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالزكاة لان الحرمة فيما يصاح للغذاء اذا لم يكن الضرر
 والاستحباب او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد
 والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه دهنا مانت فيه فأرة
 فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيين بان حرم اكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه
 والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت
 في سباع البهائم دون الطيور فأحتج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة
 لغرض علة التنجس في الفرع اعنى التحالطة وقد قابله استحسان قوى الاثر يقتضى طهارة
 سورها لانها تشرب بالنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة
 فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سور طاهرا كسور الادمى والمأكول اللحم لانعدام العلة الموجبة
 للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا يحتز
 عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة * قوله * والثاني لما كان عدم تأدى المأمور به بالانبان
 بغير المأمور به امرا جليا وعكسه امرا خفيا اشبهه على المصنف رحمه الله جهة جعل تأدى
 السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديبها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة

الركوع مقام السجدة ذكرنا لما بينهما من المناسبة اعنى اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلى سبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتأدى به كالسجدة الصلواتية لانتأدى بالركوع لان الامر بالشئ يقتضى حسنه لذاته فيكون مطلوباً لعينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفى بالنسبة الى الاول فيكون استحساناً* وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تأدى الأمور به بغيره قياساً على اركان الصلوة اظهر واجلى من تأديه به قياساً على جواز اقامة اسم الشئ مقام اسم غيره* والا قرب ان يقال لما اشتمل كل من السجود والركوع على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راکعاً اي سقط ساجداً فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قرينة مقصودة ولهذا لا يلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المستكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة مرة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان الأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغى ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلواتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستخف بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفى فسمى استحساناً وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأديه الأمور بغيره وفساد خفى هو جعل غير المقصود مساوياً للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة بخلاف السجدة الصلواتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى واركعوا واسجدوا *

واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلماذا اوردت الاقسام الممكنة عقلاً وقلت وبالتقسيم العقلى ينقسم

كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهى ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوى الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوى الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلماذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور

الثلث ويرجع في صورة واحدة الى صحيح الظاهر والباطن وفسادها وصحيح الظاهر وفساد

الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود بقى الاخير ان

فالاول من الاستحسان اى صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اى على قياس صحيح الظاهر

فساد الباطن وعكسه وثانيه مردود اى ثانى الاستحسان وهو فساد الظاهر والباطن بقى

الاخير ان اى من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فساد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين

وبين اخيرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساد باده النظر لكن اذا توّمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اى صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساد باده النظر لكن اذا توّمل يتبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا

ومع اتحاده ان امكن فالقياس اولى اى ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلها وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد ذلك الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممنوع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاقد فالتعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد

الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكروا من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا توّمل حق التأمل يتبين صحته او يتبين فساده واذا كانت القسمة متحصرة في هذه الاقسام فقوى الاثر اضعفه لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا *

* قوله* وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان يكونا قويي الاثر اضعيفي الاثر والقياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يترجح الاستحسان قطعا وفي الثلثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي الاول والثالث متيقن لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفاه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام رحمه الله من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوى اثره استحسانا واما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسد هما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان

خفيا بالإضافة اليه * ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الأقسام الأربعة للاستحسان في الأقسام الأربعة للقياس فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يترجم على جميع أقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فتبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب أقسام الاستحسان في أخبرى القياس فالاول من الاستحسان يترجم عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي أربعة اوجه حاصلة من ضرب أخبرى الاستحسان في أخبرى القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسى اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الأربعة ورجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الأثر أو صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر أو بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم * وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخر ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيدا بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان تعارض قياس ضعيف أو صحيح الظاهر فقط أو فاسد الظاهر والباطن أو الظاهر فقط الاستحسان كذلك * قوله * بالمعنى المذكور اى بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا أو بلا مانع يوجد ذلك الحكم * قوله * وما ذكروا هذا كلام قليل الجدوى لان تدخل الأقسام ضرورى فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثى أو رباعى أو خماسى وباعتبار آخر اسم أو فعل أو حرف وباعتبار آخر معرب أو مبنى الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكن احد القسمين مستدركا *

والمتحسّن بالقياس الخفى يعدى لا المتحسّن بغيره نظيره ان فى الاختلاف فى الثمن قبل

قبض المبيع البمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر

تسليم المبيع اى انما يخلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع يقبض ما هو ثمن فى زعم المشتري وانما يخلف المشتري لانه ينكر زياده الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم نذكره فى المتن

فيعدى الى الوارثين اى اذا اختلف وارثا البائع والمشتري فى قدر الثمن قبل قبض المبيع

تحالف الوارثان والى الاجارة اى اذا اختلف الموجر والمستاجر فى مقدار الاجارة قبل استيفاء

المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة

تحالفا وترادا فلا يعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من تخصيص

العلة على ما يأتى بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك

لما يأتى فى تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا * قوله *

* قوله * والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل القياس الجلى سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فهنا يبريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفى والمستحسن بغيره في ان الاول تعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدي والثاني لا يقبل التعدي لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعى شيئا حتى يكون البائع منكرا فهذا قياس جلى على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فالقياس الخفى وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فالاثار وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجارة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلاهما يصاح مدعيا ومنكرا والاجارة بمقتضى الفسخ وهو في التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المأخوذ فظاهر وان اريد رد العقد فذلك اذ الفسخ لا يرد الاعلى ما ورد عليه العقد * فان قلت قد سبق ان من شرط التعدي ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلى والخفى فكيف يصح تعدي المستحسن بالقياس الخفى * قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفى اضيف التعدي اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين من قضية واحدة * قوله * والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توجه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمنع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتى من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان اعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة التجسية في الالة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتهى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلى الضعيف الاثر بدليل قوى هو قياس خفى قوى الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شىء*^٤

فصل في دفع العلل المؤثرة اى الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اى الجواب عنه يكون باربع

طرق الأول منع وجود العلة في صورة النقص نحو خروج التجاسة علة للانتقاص فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذا وجود ملك بدل المصوب يوجب ملكه اى ملك المصوب لثلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد فنوقض بالمدير اى اذا كان ملك بدل المصوب علة للملك المصوب ففى غصب المدير يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان المدير غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك بدله اى ملك بدل المصوب بلن يمنع في المدير كون بدله بدل المصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفاتنة فان ضمان المدير ليس بدلا عن العين بل بدل عن اليد الفاتنة والثاني منع معنى العلة في صورة النقص اى المعنى الذى صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت

بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلايسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستجاء فيمنع في الاستجاء المعنى الذى في المسح وهو انه تطهير حكى غير معقول ولاجله اى لاجل انه تطهير حكى غير معقول لايسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد اى التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستجاء والثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقص وذكروا له امثلة خروج التجاسة علة للانتقاص وملك بدل المصوب علة للملك المصوب وحل الاتلاف لاحياء الهجة لاينافى عصمة المال كما في السمحة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالاستحاضة والمدير ومال الباغى فاجابوا في الأولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لانقول به وفي الثالث باننا لانسلم ان حل الاتلاف ينافى عصمة في مال الباغى بل انما انتفت للبغى اورد الامام فخر الاسلام رحمه الله للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج التجاسة علة للانتقاص فنوقض بالاستحاضة ان خروج التجاسة موجود فيها بدون الانتقاص وثانيها ان ملك بدل المصوب علة للملك المصوب فنوقض بالمدير فاجاب فخر الاسلام رحمه الله في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء الهجة لاينافى العصمة كما في السمحة فانه ان اكل مال الغير في السمحة لاحياء الهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغى ان العادل اذا اتلف مال الباغى حال القتال لاحياء الهجة لايجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لا حياء الهجة ينافى العصمة فاجاب باننا لانسلم ان حل الاتلاف ينافى العصمة في مال الباغى فان عصمة مال الباغى لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغى فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان وبقاء العصمة فحينئذ لا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان العلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهى لا تدفع الا بعرض وليس في المتنازع فيه وهو الجمل الصائل الا بعرض واحد وهو حل الاتلاف وقد

وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل الأتلاف لا يصح رافعا للعصمة فيبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بهال الباغي ان حل الأتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الأتلاف بل الراجع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شىء آخر هذا معنى قوله

والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلق اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الأبعراض كالعصمة

هنا وليس في المتنازع فيه الأعارض واحد واثبت بالقياس ان هذا الأعارض لا يرفعه كما في المخمصة

فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الراجع شىء آخر فهذا بيان ان علة الحكم

في صورة النقض شىء آخر ويمكن ان يتكفى في ان تصير هذه المسئلة نظيرا للدفع بالحكم

ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الأتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل

قياسا على المخمصة فنوقض بهال الباغي ان حل الأتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة

غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الأتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الأتلاف العصمة

غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتفى في مال الباغي مجمل الأتلاف بل انما انتفت للبغى هذا غاية

التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل

الأتلاف لأحياء السمجة ليس علة لعدم منافاته العصمة لثبوت حل الأتلاف في مال الباغي مع

المنافاة فلا يكون نقضا فلا جل هذه الفسادات في الامثلة الثلثة اورد مثلا آخر في المتن

فقال وانا اورد للدفع بالحكم مثلا وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب

الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اى في صورة عدم القدرة على الماء يوجد

القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء فيمنع عدم وجوب الوضوء

فيه لكن التيمم خلق عنه معناه انا لانسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء

واجب لكن التيمم خلق عنه الرابع الدفع بالعرض نحو خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة

فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرها فانه حدث ثمه لكن اذا استمر يصير عفوفا كذا هنا*

* قوله فصل * في دفع العلل المؤثرة اى الاعتراضات التى توردها عليها وفي دفع تلك

الاعتراضات اى الجواب عنها والمذكور هنا ستة وهى النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس

والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد

من دفعه ويذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض

والثانى الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذى صارت العلة علة لاجله والثالث

الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالعرض وهو

ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم

وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر فى الفرع فكذا فى الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال * قوله*

فنوقض بالتعليل يعنى لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكن التعليل الذى

لم يسلم من رأس المرح حدثا وليس كذلك فيجاب باننا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكن باطن الى مكن ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السبلان بل ظهرت التجاسة لزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج * قوله * وهو اى المعنى الذى لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالنابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر مؤثر فى الحكم فان كون المسح تطهيرا حكما غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة هى تنبىء عن التخفيف دون التطهير الحقيقى. فلا يسمن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد فى المسح ويفيد فى الاستجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازاله عين التجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفى التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكما شرعيا فيعلل * قوله * فاجابوا فى الاولين بالمانع وهو فى المستحاضة العذر ودفع المرح وفى المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية يعنى ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المصوب سبب لملك المصوب اعنى المدبر كما فى المبيع حتى لو جمع فى البيع بين فن ومدبر صح فى الفن بمحضته من الثمن بخلاف الجمع بين فن وعر الا انه لم يثبت فى المدبر لما ورد فخر الاسلام رحمه الله هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء لصاحب التقويم وقال فى شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة * قوله * والضابط حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلته حل الانلاف والاصل صورة التخصيص والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغى وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع فى عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم وايضا حل الانلاف لا يلايم وجوب الضمان فضلا عن التأثير * وحاصل التقرير الثانى وهو ان يجعل نظيرا لدفع الحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الانلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لبقاء روح المقتول عليه كما فى التخصيص والعلة حل الانلاف فتوقض بمال الباغى حيث وجدت العلة وهى حل الانلاف مع عدم الحكم الذى هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلقى * فاجاب بمنع انتفاء الحكم فى صورة النقص اى لانسلم تحقق منافاة حل الانلاف لبقاء العصمة فى مال الباغى بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبقى وعدم المنافاة بين الشئيين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الاخر بسبب من الاسباب واعتراض المصنف رحمه الله بان حل الانلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه فى مال الباغى مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلايم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب ان التأثير انما هو على تقدير ان يجعل حل الانلاف علة مؤثرة ويكفى فى التمثيل الفرض والتقدير * قوله * فانه اى الخارج للجس حدث فى السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما فى الاستحاضة وساسل البول صار عفوا وسقط حكم الحدث فى تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اى فى غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما

كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعى امرين
ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا ببيع احدهما *

ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اى دفع النقص بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة
النقص مانع فقد بطلت العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب
هذا لكن تخلف الحكم للمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم

ما هو العلة حقيقة فتجعل عدم المانع جزءاً للعلة او شرطاً لها لهم في جواز التخصيص القياس
على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسانات عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه

مخصوص عن القياس ولان التخلف قد يكون الفساد لعلة وقد يكون لمانع كما في العلل
العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة المسطور في كتبنا انه ذكر القائلون
بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكنى عدلت عن هذه العبارة لما سياتى مانع من انعقاد العلة

كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او من تامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع
ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط او من تمامه كما

اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداوة وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا جرح وامتد حتى

صار طبعاً له وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الثالث الاخر لان
التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف الحكم للمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي
الاولين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيها وفي الثالث الاخر العلة
موجودة والحكم متخلف للمانع فتخصيص العلة مقصور على الثالث الاخر فلهذا لم يقل في المتن
ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط
قد وجد السبب وهو البيع والخيار دخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم
السخافة ان الخيار يثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان
دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم فاذا كان داخلاً على الحكم لم يكن
الملك ثابتاً واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقاً من غير شرط فوجب الحكم وهو الملك
لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب
والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري
فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض
لانه تفريق الصفة وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل
التمام وذا لا يجوز *

* قوله * ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقص غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت

الابنص او اجماع فلا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح
 الاعتراض بالنقض وحينئذ ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما ان
 يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم اولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع
 تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولنا بتخصيص العلة
 كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج
 بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصر على المحال الاخر واما قولنا بان
 عدم المانع جزء للعلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة
 بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله تحاشيا عن القول
 بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة
 فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى
 وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى * احتج القائلون بتخصيص العلة بوجه الاول القياس
 على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقص لا يقدح
 في كون الوصف علة والجامع كونها من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره
 ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص
 بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض * الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة
 الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نغنى بتخصيص العلة الا هذا *
 الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع
 من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه يبين احد المحتملين وهذا بمنزلة
 العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالحرق بالنار عن الحطب المملح بالطلاق
 المحلول * قوله * ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلاثة لكنهم
 لما اخذوا في تعداد الموانع او ردوا فيها المانع من انعقاد العلية ومن تمامها وان لم يكونا
 من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف رحمه الله
 غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة
 انعقادا او تماما والعمدة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التوقييم اربعة لانه ان كان
 بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام
 فكل منهما في العلة او الحكم * وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتاما ودواما
 ولا عبوة في العلة بالدوام بل التمام كاف لخروج النجاسة للحدث ثم المقصود وهو العلة والحكم
 الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد المجرح وصيرورته
 بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد
 المجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو المجرح على وجه
 يفضى الى القتل لعدم مقاومة المزمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء
 المجرح وكون المجرح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل
 ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعيا
 فقد منع ذلك افضائه الى القتل وكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على

على التسامح و الا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لذهوق الروح *

ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيختص بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة حينئذ ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعديدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تعييدهم بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اى عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدت او لنقصانه كالمخرج التمس مع عدم المخرج علة للانتقائين وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولاشك ان ما ثبت تأثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع ومثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا وسياق مثاله *

* قوله * ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التى لا يمكن تعديتها من الاصل اعنى الأدلة اللفظية الى الفرع اعنى العلة لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشىء يوجب اختصاص الملزوم به واللازم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه باننا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعديدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلة تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الأفراد وينصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع انصاف العلة به اذ ليس من شأنها الانصاف بالحقيقة والمجاز * وعن الاحتجاج الثانى ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك القياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبنى على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة * وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعديدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة * ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعديدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعاً انه لا

تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم مانع وغيره على انه شرط للعلة او شرط لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن يكفى في العلية سواء استلزمت الحكم ام لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص *قوله* ثم عدمها اى عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليه مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفى بوجوده كالبيع المطلق اى غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة والمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلى الذى لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون بنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفى الكل بانتفاء جزءه او شرطه كالحراج التجسس فانه مع الحرج علة لانتفاء الوضوء فعند وجود الحرج لا يكون علة كما في المستحاضة *

ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يتقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا

هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلى ولانه اذا اثبت عليه المشترك لا يضره

الفرق لكن اذا اثبت في الفرع مانعا يضره وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل

الفرق لا يقبل فينبغى ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعى رحمه الله تعالى

اعتلق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام

يكون في نفسه صحيحا اى يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل

الفرق يمنع الجدلى توجهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا

يتمكن الجدلى من رده كقول الشافعى رحمه الله اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد

كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجه هذا الكلام فينبغى

ان نوره على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل

هنا بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن

التوقف وان كان التوقف اى ان كان حكم الاصل التوقف ففى الفرع ان ادعيتم البطلان

لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله

في العمد قتل آدمى مضمون فيوجب المال كالحطاء فنقول ليس كالحطاء اذ لا قدرة فيه على

المثل اى في الحطاء على المثل لان المثل جزءا كامل فلا يجب مع قصور الجنابة وهو الحطاء فان

اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلى فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا اى توجيهه

هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطأ شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمته اياه يعنى ان المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعى رحمه الله تعالى مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين *

* قوله * ومنه اى ومن دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيسيم مسح فيسن فيه التثليث كالاستجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الحف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه * قوله * ومنه اى ومن دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدر في العلية لمجواز ان يثبت الحكم بعلة شتى كالمالك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضى ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنيا عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تأثيرها الابداع وقد صرحوا بان المنوضى اذا حصل منه البول والغائط والرغاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب * قوله * ومنه الفرق وهو ان يتبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غضب منصب المعلل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكرا فاذا ادعى عليه شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا مجلاني المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى ساقلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصدون به عدم وقوع الخط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيتها ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولم يوجد لان غاية الامر ان العترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافى علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادها الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع * قوله * لكن لم يجب اى القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطا لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزام الاصل بل لا يثبت الا عند تعذره فالمحصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطا ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له *

ومنه الممانعة فهي اما في نفس الحججة لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصح دليلا كالطرد

والتعليل بالعدم والاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد
واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة ككونها
مؤثرة ومنه المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلن ويسمى مناقضة او يسلمه
لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة وتجري في الحكم وفي علته والاولى تسمى
معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فقوله واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة
والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلن للمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى
هذا مانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت لا يصح دليلا لانه طرد
مجرد من غير تأثير الى آخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من
الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي مما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا
على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى
معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلن دليلا على ان العلة للحكم
هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف
ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة *

* قوله * ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون
المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل
وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن
سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلامه ذلك
بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا مانعة في نفس الحجّة
ولو سلم فلا نسلم وجودها في الاصل او الفرع او لانسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف
العلة * واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجّة فقبل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد
حصل فلا نكلف اثبات ما لم يدعيه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى
الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال
الحل مائع فيرفع الحبث كالماء ولهذا احتاج المصنف رحمه الله في جريان الممانعة في نفس
الحجّة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم
واحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة
غيره كما قتل عبد فلا يقتل به الحر كالكاتب فقيل لا نسلم ان العلة في الاصل اعنى الكاتب
كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك في مسألة الاختلاف في
العلة * واعلم ان الممانعة في نفس الحجّة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما
يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلن في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة
وعلى كل منها اجاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر
الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجّة ولا يخفى انه يصح

الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار
 نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرًا على الاصل
 بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا جعل فخر الاسلام رحمه الله دفع العلل
 المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحًا وبالنفق وفساد الوضع فاسداً نعم قد يورد النقص وفساد
 الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك * قوله * واعلم ان المعارض
 تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى النفع والمعارضة لان غرض المستدل الالتزام باثبات
 مدعاه بدليله وغرض المعارض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة
 مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لينفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون
 بهم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب
 الدليل عليها وهم سلامته يكون بفساد شهادته بالمعارضة بما يقابلها وينع ثبوت حكمها
 فما لا يكون من القبول لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل النفع
 والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف رحمه الله من تخصيص
 المناقضة بالنفع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج النفع المجرد عنهما
 وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند
 الاصوليين هي عبارة عن النقص ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات
 من غير تعيين وتختلف الحكم بمنزلة السند له * فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من
 اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بنمام دليله قلنا هي في المعنى نفى لتمام الدليل
 ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشرع فيها بعد
 تمام دليل المستدل ظاهراً لم يكن غضباً لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالخاص
 ان قدح المعارض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول
 اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمنوع اما مقدمة معينة مع ذكر
 السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقص بمعنى انه لو صح الدليل
 بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفى
 مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلاً على اثباتها وهو
 المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع
 لا استلزامه الحبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما عما هو
 طريق التوجيه والمقصود بناءً على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة * والثاني وهو
 القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت
 اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلاً على نقيض
 الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلاً على نفى شيء من مقدمات دليله والاول يسمى
 معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة
 في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة
 اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل
 اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين * فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي
 المناقضة انكاره فكيف هذا من ذلك قلت يكفى في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض

للائتكار قصدا * فان قلت ففى كل معارضة معنى المناقضة لان نفي الحكم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهى المعارضة الحالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما وكل منهما صريحا او التزاما والمعارضة فى المقدمة ان كانت يجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهى قد تكون لنفى عليه ما اثبت المستدل عليه وقد تكون لاثبات عليه علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى جميع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة فى الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تأثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذى هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التأثير ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس كذلك والمنافاة انما هى بين التأثير فى نفس الامر وتام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التأثير مما لاجه له *

ثم شرع فى تقسيم المعارضة فى الحكم فقال اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شىء عليه وهى معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الابدعيين النية كالقضاء فنقول صوم رمضان صوم فرض فيستغنى عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هنا التعيين قبل الشروع وفى القضاء بالشروع اى تعيين الصوم فى رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الله وفى القضا انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكمال بزيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله فى صلوة النفل عبادة لا تمضى فى فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضى فيها كما فى الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضى فيها لا تجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضى فى الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما فى الوضوء فانه لا يمضى فى فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع فى هذا الحكم والاول اقوى من هذا اى القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء اى المعارض جاء فى العكس بحكم اخر وفى القلب جاء بنقيض حكم بدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه فى العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الاخر وفى القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء

بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقتين والمعتزض لم يبين ان المراد ايهما
 واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذى فى الفرع غير
 الاستواء الذى هو فى الاصل فهذا هو قوله ولانه مختلف فى الصورتين ففى الوضوء بطريق
 شمول العدم وفى الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف على قوله فاما
 بدليل المعلن وهو معارضة وهى خالصة اما ان يثبت نقيض حكم المعلن بعينه او بتغيير او حكما
 يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن
 تثليثه كمسح الخفى *

* قوله * وان كان بزيادة شىء عليه يعنى زيادة تعقيد تقريرا وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا ليكون
 قلبا وهو مأخوذ من قلب الشىء ظهر البطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعتزض جعل
 العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو مأخوذ من عكست الشىء رددته الى
 ورائه على طريقة الاول وقيل رد اول الشىء الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا
 قال الشافعى رحمه الله صلوة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع
 كالوضوء * فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه النذر
 والشروع كما فى الوضوء وذلك اما لشمول العدم او لشمول الوجود والاول باطل لانها تجب
 بالنذر اجماعا فتعين الثانى وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلن
 فالمعتزض اثبت بدليل المعلن وجوب الاستواء الذى لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع
 وهو نقيض ما اثبته المعلن من عدم وجوبها بالشروع * قوله * اعلم ان كل عبادة يعنى
 ادعى المعلن ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضى فيها عند الفساد ويلزمها بحكم عكس
 النقيض ان كل عبادة لا يجب المضى فى فاسدها لا تجب بالشروع وهذا يشعر بان عدم
 وجوب المضى فى الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعتزض السائل بانه لو كان علة لعدم
 الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما فى الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان
 الشروع مع النذر فى الايجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناظر عهد
 ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزم
 الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهى عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك
 لزم استواء النذر والشروع فى هذا الحكم اعنى فى عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم
 باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقدير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض
 من قبيل العكس الا ان فيه تقريبا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال
 عليه الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضى فى الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب
 بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر * قوله * والاول يعنى ان القلب اقوى من العكس
 بوجوه الاول ان المعتزض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلن وهو الاشتغال بما لا
 يعنيه بخلاف المعتزض بالقلب فانه لم يجيء الا بنقيض حكم المعلن الثانى ان العاكس جاء
 بحكم مجمل وهو الاستواء المجمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو

نفى دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الامن من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعنى الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعنى عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعنى صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعنى الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة * هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام رحمه الله لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علّة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهر البطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو ما يصح لترجيح المعلل للدلالة على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفى بانتفاها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف النسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعنى المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان في الفرع وثلاثة في الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له كما يقال المسمم ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد اكمال بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد الانواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس *

وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلاثة من المعارضة اقوى الوجوه فقوله السح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها صغيرة فتكح كالتى لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفى ساورها بالاجماع اي لعدم القائل بالفصل فان كل من ينفى الاجبار بولاية الاخوة ينفى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وكالتى نظير الوجه الثالث نفى اليها زوجها فتكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود

شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه من الاول فاذا اثبت المعارضة فالسبيل الترجيع بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهو قلب ايضا وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخرين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرمج ثيبهم يعنى جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخرين والخلص عن هذا اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعى رحمه الله فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعايته ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعايته ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعى رحمه الله فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء اى لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلناهما شرعا للحاجة فتكونان متساويتين فاذا ثبتت احدهما ثبتت الاخرى لان حكم المتساويين واحد وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين على ما ذكرنا وهما مسئلتنا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد ان يبين انه يمكن لنا في مسألة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة التخلص عن القلب ولا يمكن للشافعى رحمه الله هذا في مسألة الرجم والقراءة اما في مسألة الرجم والجلد فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في انفسهما لان احدهما

قتل والاخر ضرب ولا فى شروطها حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الاخر واما فى مسألة القراءة فلان الشفع الاول والثانى ليسا بسواء فى القراءة لان قراءة السورة ساقطة فى الشفع الثانى وايضا المجر ساقط فيه فقوله على ما ذكرنا
 اشارة الى هذا ومنها خالصة فان اقام الدليل على نفي عليه ما اثبتته المعلل فمقبولة وان اقام على عليه شىء آخر فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا وكذا ان كانت متعددة الى جميع عليه كما يعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم فى الجص لعدم العلة وهى لا تنبذ ذلك لان الحكم قد ثبت بعلة شتى وان تعدى الى مختلف فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الاخر
 الا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تأثيرا فى فساد الاخر *

* قوله * وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقض حكم المعلل بعينه * قوله * وكقولنا فى صغيرة يعنى مثال المعارضة الخاصة التى تثبت نقض حكم المعلل بتغيير ما قولنا فى اثبات ولاية تزويج الصغيرة التى لا اب لها ولا جد لغيرها من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتى لها اب بعله الصغر فيقول المعارض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالخال فانه لا ولاية لاه على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هى قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفي ولاية الاخ فوقه فى نقض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة * قوله * وهو اى كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشىء اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل فى الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه * قوله * وهى قلب ايضا من باب قلبت الاناء اذا جعلت اعلاه اسفل لان العلة اصل وهو الاعلى المعلول فرع وهو اسفل فتبدلها بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعارض دليلا على نفي عليه ما ادعاه المعلل عليه والافهم مانعة مع السند على ما صرح به عبارة المصنف رحمه الله نعم لو اثبت كون العلة معللا لزم نفي عليه لان معلول الشىء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة فى الحكم من جهة ان السائل حارص تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعله اخرى * قوله * والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا تورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر اذا لامتناع فى جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الحشبة قد ستمها النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يكون عند تساوى الحكمين

بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخره ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع
وكالولاية في النفس والمال بخلاف الجلد والرجم وبخلاف القراءة في الاوليين والاخرين *
فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتدل والنفس مكرمة وان
اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بنى الاستدلال
عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا
ياكله الصدقة بخلاف النفس فانها يتاخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس
فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرتة فتساويا * قوله * فان كانت
قاصرة لا يقبل لنا سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحريد
بالحريد موزون مقابل الجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فتعارض بان العلة في الاصل
هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي رحمه الله لأن مقصود المعارض ابطال عليه وصف
المعلل فاذا بين عليه وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية فلا يقبل وان يكون
كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعارض
عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعارض اثباته في محل آخر وبهذا يندفع ما ذكره
في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية على مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعقل شتى
وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعارض اعنى القدر
في علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تأثيره لانا نقول نعم
ولكن لا قطعاً بل ظناً وحينئذ يجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن
بعلية وصف المعلل استقلاً * قوله * وان تعدى اى الشئ الاخر الذى ادعى المعارض
عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل المصمك مكييل فويل بجنسه فيحرم متفاضلا كالخنطة فتعارض
بان العلة هي الطعام فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالمحفنتين وجريان الربوا
فيها مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعارض قد اتفقا على ان العلة انما
هي احد الوصفين فقط اذا لوا استقلال بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما
توجب نفي علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل
بعلية وصف المعارض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هي الكيل والوزن ثم التزم
ان الاقتيات والادخار علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعام ايضا علة لانه ينكر
جريان الربوا في التفاح مثلا * فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره فانتفاءه
بثبوت علية وصف المعارض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما
يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحد لا غير ولا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم
يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعارض بمجرد
المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين
تأثير في فساد علية الاخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على
فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الاخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى
يوجبه وفيه نظر لان عدم تأثير صحة احدهما في فساد الاخر لا ينافي فساد احدهما عند
صحة الاخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما يثبت عليه ظنا لا قطعاً

لانا نقول لا نعنى بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح *

* فصل * في دفع العلل الطردية لما عرفت ان العلة نوعان اما علة مؤثرة وهي المعبرة عندنا واما علة تثبت عليتها بالدوران دون التأثير وهي معبرة عند البعض وليست بمعبرة عندنا ونسى علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهو اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجى^ء المعلل الى العلة المؤثرة اى يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول بسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى بروء^ءكم وهو امارع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غير فقال يسن تكراره يمنع ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع اى في مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة فالحاصل ان يقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فتحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا في الاصل اى لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون قولاً بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الابتغيين النية فنسلمه وجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا تدخل تحته *

* قوله * فصل * في الاعتراضات التى تورده على القياسات التى لا يظهر تأثير عليها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعندما وينبغى ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من الفصلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف رحمه الله يورهم اختصاص القول بالموجب بالطردية حيث قال وهو يلجى^ء المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى

المعتز ان المعلن نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية * قوله * وهو اى القول بموجب العلة التزام السائل ما يلتزمه المعلن بتعليقه مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذ المستدل حكما بدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلتزم المعلن بتعليقه ما يتوهم انه محل النزاع وملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلن كما اذا قال القتل بالثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحزف فيجانب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعتز عبارته على ما ليس بهراده كما في مسألة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلن يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل بحمل التثليث على جعله ثلثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون معينا بقصد الصائم او بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلن بهراده لم يكن القول بالموجب بل بتعيين الممانعة * الثانى ان يلزم المعلن بتعليقه ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال فى السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء المد بمنزلة البراءة فى اسقاط الضمان * الثالث ان يسكت المعلن عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع فى المطلوب للنزاع فى المقدمة المطلوبة وربما يحتمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلن فيصير قلبا كما فى مسألة غسل المرفق فان المعلن يريد ان الغاية المذكورة فى الاية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت الغيا فلا يدخل المرفق فى الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل فى الاسقاط فتبقى داخله فى الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا يخص القياس بل يعم الادلة * فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلن انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر فى القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلن بتعليقه من حيث انه معلن وههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المصنف رحمه الله لو اورد مكان مسألة تعيين النية مسألة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلاثة لكان انسب * قوله * فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثليين وفى الاستيعاب ضم ثلثة الامثال ان قدر كل الفرض بالربع واكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد السجل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد فى الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما فى القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع فى غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحل الرأس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله فى محل الفرض بالاطالة والاستيعاب * قوله * على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام *

الثانى الممانعة وهى اما فى الوصف اى يمنع وجود الوصف الذى يدعى المعلن عليه فى الفرع

كقوله في مسألة الأكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالأكل والشرب كحد الزنا فلا

نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه يبيع مطعوم

بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي

جائزة لجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف ولجواز عند تفاوت الاجزاء

هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان ارادها اي المجازفة بحسب المعيار

فختص بما يدخل فيه اي في المعيار واما في الحكم عطف على قوله وهي اما في الوصف

كما في هذه المسئلة ان ادعت حرمة تنتهي بالمساواة لانسلم امكانها في الفرع وان ادعتها

غير متناهية لانسلم في الصبرة فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين

فالممانعة في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله لانسلم

امكانها في الفرع اشارة الى هذا او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه العلة بالوصف

المذكور في الاصل وقوله لا نسلم في الصبرة اشارة الى هذا وكقوله صوم فرض فلا يصح

الا بتعيين النية كالقضاء فنقول ابعد التعيين فلانسلم في الاصل او قبله فلانسلم في الفرع

اي ان ادعيت ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلانسلم هذا في القضاء

وان ادعيت ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلانسلم هذا في المتنازع فيه

لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع فيه لان الصوم متعين في المتنازع

بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا

لانه حينئذ يكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد

باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم

البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة في الاصل هذا اي لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم

هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق

بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال

لانه ليس بمال كالحمد فلانسلم ان العلة في الحمد عدم المالية وكذا في كل موضع يستبدل بالعدم

على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان

يثبت بعلة اخرى *

* قوله * الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم

في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف * فان قيل

التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير

قدح في الدليل فلا يكون موجها فلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون معنا لتحقق شرائط القياس اذمن شرط القياس امكان ثبوت الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسب تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل لحد الزنا فيقال لانسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جنائية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين ببيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير * قوله * وان ادعيتها اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساوات فلانسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانها اذا كيدا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز * فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس ثبوت الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساوات وهو غير ممكن في الفرع *

الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علته مؤثرة فحينئذ يندفع المناقضة كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكتبتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليقه لاجباب الفرقة باسلام احد الزوجين اي احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعي رحمه الله بانث في الحال وبعد الدخول بانث بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لاجباب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له وان ابي يفرق بينهما في الحال سواء كان بعد الدخول او قبله ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما اي اذا ارتداد احد الزوجين قبل الدخول بانث في الحال وبعد الدخول بانث بعد ثلثة اقراء عند الشافعي رحمه الله فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ثم في المتن يقيم الدليل على ان تعليقه مقرون بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصح قاطعا للنعمة والردة لانصاح عفوا وكقوله اذا حج باطلاق النية تقع عن الغرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد

على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترطه الشهود فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر جعله الله اوسع الرابع المناقضة وهي ناجي ء اهل الطرد الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكيمى كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم اى الوضوء تطهير حكيمى بمعنى ان التجاسة حكمية اى حكم الشرع بالتجاسة فى الصلوة فجعلها كالحقيقية فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهى غير معقولة الضمير يرجع الى التجاسة وهذا الجواب هو الذى احواله فى فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية فى ذلك اى فى التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى اولم ينو بل فى صيرورته قربة اى يحتاج الى النية فى صيرورة الوضوء قربة والصلوة تستغنى عنها اى عن صيرورة الوضوء قربة كما فى سائر شرائط الصلوة بل تحتاج الى كون الوضوء طهارة واما المسح فمحقق بالغسل تيسيرا جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الرأس محقق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هى الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل *

قوله الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء فى الشهادة اذ الشئ لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يجتزئ عن ورودها بان يفسر الكلام نوع تفسير ويغير ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انها تطهيران حكميان فلا يرد النقص بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والافدع المناقضة بعد ابرادها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق *قوله* ولا بقاء النكاح عطى على قوله لا يجاب الفرقة وعدل عن الباء الى لفظ مع حيث لم يقل بارتداد احدهما لظهور ان الشافعى رحمه الله لا يقول بان علة بقاء النكاح هى الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشئ قاطعا للشئ لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح فى الشرح بان الشافعى رحمه الله جعل الردة علة لبقاء النكاح فصره بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح * وانت خبير بانه لا تعليل ح فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبنى على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشئ مع المنافي لكن استدلالا برأسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الحصر قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسألة الحج بنية النفل فان الشافعى رحمه الله ذهب الى

انه يقع عن الغرض كما اذا حج بنية مطلقة لأن مطلق النية في العبادة التي تنوع الى الغرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للغرض دل على استحقاق نية النفل للغرض وليس هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة تقيض ما تقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المفيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المفيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الأدلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف مشعر بالتلغيف في روم التخفيف وبالعكس ولاخفاً في ان المثالين المذكورين من النوع الاول * قوله * المطعوم شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولاشك ان الخطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انساب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ليس لكون الحاجة اليهما اكثر ففي ترتب اشتراط التفاض في تلك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لأنه تقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسر * قوله * الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان صلوة فكيف افتراقا ولما كان واضحا بينا ان مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله ونوقض بتطهير البدن والثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التنصيص عن المناقضة بان يقال المراد انها تطهير حكمي اي تعبدى غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضيء نجاسة تزال ولهذا لا ينتجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشرع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الحيث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجاسة بالماء سواء نوى اولم ينو * فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مرو وقد خلق آلة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة الحقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة النجاسة الحكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلّم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول * ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتبذرا للعبادة عن العادة * اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل اليدين عن الحدث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب * فان قلت هو مأمور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل الامتثال بالاعتسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الأمير فتأهب معناه تأهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم

القيام الى الصلوة فتوضوا لذلك قلت لا كلام في ان الاثنيان بالوضوء المأمور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لأن الوضوء غير مقصود وإنما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمأمور به وغيره لأن الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام * وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالمحضور في المسجد * فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الرأس لأن التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الرأس بذلك لما في غسله من المخرج الثاني ان المسح خلف عن الضل دفعا للمخرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث لما فيه حكم الاصل وافادة التطهير لما في الزيل من القوة لكونه مطهرا طبعيا وفي التجاسة من الضعف لكونها حكيمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفعا للمخرج * فان قيل هب ان تطهير التجاسة الحكيمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لأن الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريق التغليب وهذا غير معقول لأن المتصف بالتجاسة الحكيمية اعنى الحدث جميع البدن بمحكم الشرع فازالتها والتطهير منها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما يخرج عنه التجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت التجاسة الحكيمية ليست بمعقولة فيجب ان لا تحصل بدون النية كالتييم * اجيب باننا لانسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع المخرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره ويتكرر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا او بمنزلة اصولها وامهاتها لكونها جميع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومثمة لسهولة الغسل امر معقول الشأن مقبول الاذهان فيستغنى عن النية واحترز بالاعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا يخرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض *

فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول فلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للمخرج واقر على الاصل

في غير المعتاد كالمني والحيض اى لما اتصف البدن بالتجاسة بمحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لأن الشرع لما حكم بسراية التجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للمخرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه الله ذكر ان تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان مؤثرية

مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقرير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغى ان يقاس سائر المايعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث * واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام رحمه الله وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام رحمه الله بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام رحمه الله ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على

السبيلين وفي هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل *

* قوله * واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافات بين كلام فخر الاسلام رحمه الله وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافات وحل الاشكال اما المنافات فلانه ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان تغيير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول * واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج التجسس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المايعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص * واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام رحمه الله بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراكه من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تجسس اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج التجسس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافات بين عدم استقلال العقل بدرك الشيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده * اما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان الاعتبار في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج التجسس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المايعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للحمل اى مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذى جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة ليزال واذا ازالته حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المايعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذه يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء

معقول ولهذا لم يمتنع الى النية * لا يقال تطهير التجاسة الحكيمية معقول في الحبث والحدث الا ان العلة في الحبث هي القاع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المايعات الاخر كما في الحبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ننظر انه هل يوجد في سائر المايعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة * ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام رحمه الله انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكيم لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالنتيم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما معنى بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الحبث يعنى ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغيير المحل من الطهارة الى التجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما يغير بالنص اى ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغيير المحل من الطهارة الى التجاسة والمقصود واحد ولاخفاء في ان الاعتبار في القياس هو المعقولة بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلمته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم * واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج التجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اى السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدى الاول وهذا لا ينافى ان يكون انصاف اعضاء الوضوء بالتجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا مجرد تأثير خروج التجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافى لاسراية التجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه بعض من ان انصاف جميع البدن بالتجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما لم يتجسس الماء بملاقات الجنب او المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبنى على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالتجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المصنف رحمه الله بقوله انصف البدن بالتجاسة بحكم الشارع * واما ثالثا فلان ههنا حكيمين احدهما زوال الطهارة بخروج التجسس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المايعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج التجسس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدي من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما يثبت في ضمن تعدي حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج التجسس وهذا جافز كاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند النفاصل وابطاحتها عند التساوى وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكيمين وقد ثبت بخروج التجسس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالمخرج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويورد كلا الاشكالين على

على المصنف رحمه الله حيث ذهب الى ان تغيير محل الفسل من الطهارة الى التجاسة غير معقول وان تطهيرها بفسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعبر في الاحتياج الى النية والاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعديدا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اى علته او يدركه لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير المحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك * قوله * وفي هذا الفصل اى فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكور في اصول فخر الاسلام رحمه الله لم يذكرها المصنف رحمه الله مخافة التطويل اى الزيادة على المقصود لالفائدة فان مقصود الاصولى ليس معرفه فروع الاحكام ويكفى في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين *

* فصل * في الانتقال اى الانتقال من كلام الى آخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات

الحكم الاول فلا يخفى اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول واثبات

حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اى حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول واثبات حكمه وهو الثانى حتى لو لم يكن لشئ منها كان كلاما حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا لكان كلاما حشوا واما فيهما وهو

الثالث فثبت الحكم بالعلة الاولى فالاولى صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشغل باخر كما في قصة الخليل عليه السلام واما اطلاق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا الثانى عند البعض كقصة الخليل عليه السلام حيث قال فان

الله يأتى بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باى دليل كان لاعدد

البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظر واما قصة الخليل

فان احجة الاولى وهو قوله تعالى ربي الذى يحى ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر

باطل وهو قوله تعالى انا احببى واميت فالخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه والتلبس على

القوم انتقل الى العلة التى لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحمثل

الفسخ بالاقالة فلا تمنع الصرف الى الكفارة اى ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز كالبيع

بالخيار والاجارة اى باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا اجر عبدا ثم

اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندى لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق اى نقصان الرق

يمنع الصرف الى الكفارة عندى فنقول الرق لم ينقص ونثبت هذاى عدم نقصان الرق بعله اخرى
 كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا توجب نقصاناً فى الرق وان اثبتناه بالعله الاولى فهو نظير الرابع
 كما نقول احتمال الضمخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة
 التى اوردها تكون تامة فى قطع الشبهات بلا احتياج الى شىء آخر وان انتقل الى حكم
 لامحاجة اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل *

* قوله فصل * فى الانتقال اى فى انتقال القياس فى قياسه من كلام الى كلام آخر والكلام
 المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو فى القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون
 فى العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة فقط اما ان يكون لاثبات
 علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكن انتقالا فى العلة والحكم جميعا
 والانتقال فى الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو فى القياس خارج
 عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعله القياس
 والا لكن انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة يجب ان يكون فى حكم يحتاج اليه حكم
 القياس والا لكن حشوا فى القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتمدة فى المناظرات اربعة الاولى
 الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثانى الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال
 الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج
 اليه حكم القياس بان يثبت بعله القياس * قوله * بعد انقطاعا فى عرف النظائر اشارة الى
 ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرات وادابهم فى البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من
 دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعى بمنزلة انتقال من بينه الى
 بينه اخرى لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض
 من المناظرة اظهار الثواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل
 ولم يظهر الصواب ولعاقبل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان
 المقصود ظهور الحق باى دليل كان وليس فى وسع المعلل الانتقال من دليل الى آخر لا الى
 نهاية نعم لو انتقل فى معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور اضمامه
 فهو يكون انقطاعا * قوله * واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان
 كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل لطلعل وانتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان
 قدح المعارض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشنبه على بعض السامعين فلا نزاع
 فى جواز الانتقال كما فى قصة الخليل صلوات الله عليه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق
 المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان
 الخليل عليه السلام انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة غب
 اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن تأكيد الاول وتوضيح وتبكيك للمخمس وتفضيح كانهقال

قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضافه بها واطلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس من جانب المغرب *

* فصل * في الحج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي رحمه الله في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقاءه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات له ان بقاء الشرايع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعى فانه حجة عنده ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرايع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لانسخ لشريعته وفي حيوته فقد مر جوابه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصلاح على الانكار لا يصح عنده فجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعى فلا يصح الصالح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعى فيصح الصالح وتجب البيئته على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البيئته على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده واذا قال لعبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اى من الحجج الفاسدة التعليل بالنفى كما ذكرنا في شهادة النساء اى في الممانعة في دفع العلل الطردية والاخ فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد في ولد الغصب انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشتباه كقول زفر ان غسل المرفق ليس بغرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من اى القسمين *

* قوله فصل * عقب مباحث الأدلة الصحيحة بالأدلة الفاسدة التي يمتنع بها البعض في اثبات الأحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الأدلة الصحيحة في الأربعة وهذا غير التمسكات

الفاصلة لأنها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن المجمع الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رحمه الله في كل شيء اي كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقاءه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم* اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله فالاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقاءه امر ضروري ولهذا يرسل العقلاء اهلهم وبلادهم بما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون* والاخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد* واجيب عن الاول باننا لانسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرايع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومها على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا عليه السلام الاماديث الدالة على انه لانسخ لشريعته* فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجهه قطعاً الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعاً لوجوب التبليغ والتبيين عليه* وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والتكاح ونحو ذلك يوجب احكاماً ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطى* وذلك بحسب وضع الشارع بقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمناقض على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعتراض بان ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسوع خصوصاً فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وايضا لاندعى ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المناقض والمناقض يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا خيبا لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم

يحكم بالشئ بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء * قوله * والصالح على الانكار اى مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعى رحمه الله لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعى بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعى فينبغى ان يكون مسوعا بالاتفاق قلنا بل لا لزوم للمدعى واثبات براءة ذمة المدعى عليه * قوله * ومنها التعليل بالنفى كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحمد، وكما يقال الاخ لا يعترف على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلته اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلته اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا فائل بان التعليل بالنفى احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تنافي فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللزوم او من انتفاء اللزوم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتناقضين على انتفاء الاخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لاجحة برأسها *

* باب — المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فيبينها معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بها هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه السلام زن وارجح والمراد الفضل القليل لثلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل *

* قوله باب — المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد يتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتيما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضى احدهما ثبوت امر والاخر انتفاؤه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واجترز باتحاد الحمل عما يقتضى حل المنكوحة وحرمة امها وياتحاد الزمان عن مثل حل وطى المنكوحة قبل الحيض وحرمة عند الحيض وبالقييد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما * ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد الحمل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحمل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط

امور اخر مثل اتحاد المكن والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض * وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضح وتنصب على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتناقضين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين * والترجيح في اللغة جعل الشيء رجحا اى فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اى القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظنى بامر يقوى به على معارضة واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوى احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجع على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوى وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لاصلا من قولك رجحت الوزن اذ اذت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولاً ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المائلة ابتداءً ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسى رحمه الله لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المائلة يقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المائلة لا يقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويلابدر هيمين زن وارجم فاننا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجم زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لاقدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله لانه اوفى بتحقيق معنى التبعية *

والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في صورتين اى فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا قوة واعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع كما ان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه والثالث ان يكون متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب واما الثالث فبأى حكمه هنا وهو قوله في المتن واذا تساويا قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فبمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا فالترجيم انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني ففي الكتاب والسنة اى في معارضة الكتاب والكتاب والسنة السنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودها ولا شك ان الشارع تعالى

وتقدس منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متاخرا ناسخا للاول لكننا لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الاخر فان علم التاريخ جواب لشرط محذوف اى يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اى يدفع المعارضة ويجمع بينها ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر والابتراك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة رضى الله تعالى عنهم ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان *

* قوله * والعمل بالاقوى يعنى اذا ادل دليل على ثبوت شىء والاخر على انتفائه فاما ان تساويا في القوة اولا وعلى الثانى اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففى الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لامعارضة حقيقة فلا ترجيح لانتفائه على التعارض المبتنى عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى وترك الأضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعنى تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية اولا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح بكثرة الأدلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فتحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين قوليين او فعليين مختلفين او آية وسنة في قوتها كالشهور والمتواتر فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصحح المتاخر ناسخا لخبر الواحد المتأخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوى بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم او السجل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين وحينئذ ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجرى بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعى من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعى وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في الرتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التعرى كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكره الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى في شرح التوقيف من انه ان وقع التعارض بين سنتين فاليل الى اقوال الصحابة وان وقع بينهما فاليل الى القياس ولا تعارض بين القياس وقول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن واذا قرء القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما نصلون ركعة وسجدتين وماروت عافشة رضى الله

تعالى عنها انه عليه السلام صليها ركعتين باربع ركوعات واربعة سجودات تعارضا فصرنا الى القياس على ساير الصلوات* وهنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كانت في جانب آية وفي جانب ايتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة او الحديث الواحد بل يصر من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الايتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الايتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المائل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالتاخر والى هذا يشير كلام السرخسي رحمه الله تعالى * قوله * لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام العامة من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قبل في زمان واحد زيد قائم الان زيد ليس بقائم غدا لم تكن تناقضا ولو قبل زيد قائم وقت كذا ثم قبل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران عن الشارع الا كذلك*

كما في سورة الحمار عند تعارض الآثار روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انه نجس وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه طاهر وايضا قد تعارضت الأدلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارضت الأدلة يبقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لو وقع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اى التعارض في الكتاب والسنة اما بين آيتين او قراءتين او سنتين او آية وسنة مشهورة *

* قوله * كما في سورة الحمار قبل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس رضى الله تعالى عنهم وتعارض الاخبار كما روى عن جابر ان النبي عليه السلام سئل ايتوضأ بماء افضل الحمر قال نعم وبماء افضل السباع قال لا وروى عن انس رضى الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم التمس فان اوتر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية اوتر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه

في السور لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمة مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضنا لكن دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بتجاسة سوّره * وقد يقال لاخلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والتجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والنوضى محدث فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا محدث النوضى وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال المحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لاتقريرا للاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والمحدث في النوضى اخذ بالاقول والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والتجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رحمه الله حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والتجاسة * و اشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل المحدث له وقوع الشك في زوال المحدث فظهور ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسور الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والتجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارته وآخر بتجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم يتجسس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضائق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سوّره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بتجاسة سوّره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالتجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا * قوله * وهو اما بين آيتين او قراءتين يعني في آية واحدة كقراءة الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطف على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في قولهم حجر ضب خرب وماء شرب بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدى سواقي المورد والقطر فان القطر معطوف على سواقي والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل انت ان مانت اتانك راكب * الى آل بسطام بن قيس فخطاب * بنفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غافرا على ما هو اختيار المحققين من النجاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقريئة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله اطبخوا الى جبة وقيصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهى عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على المسوح لا لتمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن

الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والجماز في لفظ واحد وإنما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبي عليه السلام واصحابه كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا ففى ايثار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين *

والمخلص اما من قبل الحكم او الحمل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى

بين المدعيين اوبان يحتمل على تعابير الحكم كقوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم

ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان

فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اى السهو بدليل اقترانه به اى بكسب القلب

حيث قال لا يؤخذكم الله تعالى باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفي

الثانية ضد العقد اى في الآية الثانية وهى قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم

ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون

له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في

هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون

شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضى هذه الآية عدم المؤاخذه في الغموس والاية الاولى تقتضى

المؤاخذه في الغموس لأن الغموس من كسب القلب والمؤاخذه ثابتة في كسب القلب فوقع

التعارض في الغموس وهذا ما قاله في المتن فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو

عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فارجعوا الى الله فاقبلوا

التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذه في الاولى في الآخرة بدليل اقترانها بسبب القلب

وفي الثانية في الدنيا اى بالكفارة فقال فكفارته والشافعى رحمه الله يحتمل المؤاخذه في الآية

الاولى على المؤاخذه في الثانية اى في الدنيا اى يحتمل المؤاخذه في الآية الاولى على المؤاخذه

في الآية الثانية وهى المؤاخذه في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد في الثانية

على كسب القلب الذى ذكر في الاولى اى يحتمل الشافعى رحمه الله العقد في الآية الثانية

على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا

يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد

مجرى على معناه الحقيقى وايضا الدليل دال على ان المؤاخذه في الآية الاولى وهى المؤاخذه

الاخرى بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحتملها على النبوية واما على مذهبنا فان اللغو

جاء لعنيين فيحمل في كل موضع على ما يلىق به وتحتمل المؤاخذه في كل موضع على ما هو

البيق به من الدينوية والأخروية واقول لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لأنه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤخذكم الله تعالى بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الأئم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لأن المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية الأولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الآية الثانية فلأنه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي يدع الديار بلاقع اعنى اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤخذكم الله بالسهو كما قال الله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الأخروية لأن الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة الدينوية لأن معنى الكفارة الستارة اى الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهى ساكنة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وقف مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس *

* قوله * والمخلص يعنى قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والسجل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او السجل او الزمان بان يدفع اتحادهما اما الاول اى المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منغيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعين مجتمعهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة مائت باحد الدليلين لما انتهى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفى موضع آخر ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فالأولى يوجب المؤاخذة على اليمين الغموس لأنه من كسب القلب اى القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لأنها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقق البر والصدق وذلك لا يتصور فى الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التى يوجبها الآية الأولى على الغموس هى المؤاخذة فى الآخرة التى تنفيها الثانية هى المؤاخذة فى الدنيا اى لا يؤخذكم الله بالكفارة فى اللغو ويؤخذكم بها فى المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعى رحمه الله يحتمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لأن كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض * ورد ذلك بوجوه الأول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لأن العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة فى العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فسمى به مجازا * وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة فى الاعيان دون المعانى فهو فى الآية مجاز لا محالة على

ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشئ وجعله ثابتا عليه اشهر فى اللغة من العقد المصطلح فى الفقه فانه من مخترعات الفقهاء * اثنى ان اقتران الكسب بالمؤاخذه يدل على ان المراد بها المؤاخذه الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه فى المؤاخذه الدنيوية ورد بمنع ذلك فى حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الاية على هذا التقدير تكرر للاية السابقة ولاشك ان الافادة خير من الاعداد * ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلان تكرر * قوله * واقول لاتعارض هنا ذكر المصنف رحمه الله فى دفع التعارض ان المراد باللغو فى الايتين هو الحالى عن القصد والمؤاخذه بالمؤاخذه فى الآخرة والغموس داخل فى المكسوبة لا فى المعقودة ولا فى اللغو فالاية الاولى اوجب المؤاخذه على الغموس والثانية لم يتعرض لها نفيًا ولا اثباتًا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله حيث قال نفى المؤاخذه عن اللغو فى الاية الاولى واثبتها فى الغموس والمراد منها الا ثم ونفى المؤاخذه فى الاية الثانية عن اللغو واثبتها فى المعقودة وفسر المؤاخذه ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذه فى المعقودة بالكفارة وفى الغموس بالاثم وفى اللغو لا مؤاخذه اصلا الا ان المصنف رحمه الله حمل المؤاخذه الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذه انما هى دار الآخرة * فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذه والمؤاخذه التى هى الكفارة انما هى فى الدنيا والمختص بالآخرة انما هى المؤاخذه التى هى العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع وهو تنبيه على طريق دفع المؤاخذه فى الآخرة اى اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وسره اطعام عشرة مساكين الى آخرة * واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثانى مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس فى اللغو او فيها عقدتم ولا وجه لجعل الكلام فى الاية الثانية خلوا عن التعرض للغموس * فان قيل قد علم حكمها فى الاية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذه على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظى اذ لا اختلاف فى المفهوم بل فى الأفراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفى يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذه عقوبة كانت او كفارة فى اللغو ولكن لا يؤاخذكم بهما او باحدهما فى المكسوبة والمعقودة عند الحنث *

واما الثانى وهو المخلص من قبل السجدة فبان يحمل على تغاير السجدة كقوله تعالى ولا تقربوهن

حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتحفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقله وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة واما الثالث اى المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثانى ناسخا للاول فلذا ان كان دلالة كنعين احدهما محرما والاخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة

كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لا بقاءه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ
اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح
يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية

ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما
لكن ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على
اباحة جميع الاشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور
غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل
المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما
يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله
تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بها في الارض
قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور
وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيير ان
واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فاندفع الا يرد المذكور بهذا التقرير فنقرر
الدليل بهذا الطريق * او نقول عينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم
وقد قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول
بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة
اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس
في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك
الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع
فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح *

* قوله * فبالتحفيف اي قراءة يطهرن بتحفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول
الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من
قوله تعالى حتى يطهرن قولنا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان
ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فبقى الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم
رفع الآية الحل بايجابها اياه تجوزا * فان قيل لو كان المراد بقراءة التحفيف حقيقة الطهر لكن
المناسب فاذا طهرن فأتوهن فاتفاق القراء على تطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله
حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التحفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم
ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى
فاعتزلوا النساء في الحيض ويكون قوله تعالى ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود
الحل به اجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيجمل عليه
في قراءة التحفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل
معناه توضع اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة

صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي رحمه الله ليس ابعد من ذلك * قوله * لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين اعنى المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اى المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد اى ان كان قد ورد في الزمان الماضى اى الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعى دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشئ المخصوص * قوله * عنينا بتكرار النسخ هذا المعنى اى تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعى او لا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك *

واعلم ان الشئ الذى لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعد المعتزلة على المحظر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف ففسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله عن الانتفاع به اوليس بممنوع والاول حظر والثانى اباحة ولا خروج عن النقيضين * واجاب الامام في المحصول عن هذا بان المباح هو الذى اعلم الشارع فاعله اودل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشئ لان الخلاف في شئ لم يعلم الشارع بالمرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه ان الشئ الذى لم يعلم الشارع بالمرج في فعله وتركه وعدمه المرج لم يعلم الشارع بعدم المرج وفيه وهذا كلام حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما لازما اما بالمنع او بعدمه واما انه لانعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى المحظر او الاباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله المحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايها *

* قوله * واعلم ان الشئ الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل ورود الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد يطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه قال الشئ الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه ان لم يعلم تعلق حكم شرعى به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بمنوع الا عند من جوز تكليف السحالم وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الخنفة والشافعية رحمهم الله تعالى والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الأشعرى والصيرفى ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التى لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح واما التى يقضى فيها العقل فهى عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحذور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد فى اصول الشافعية رحمه الله تعالى والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة فى ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالعقل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشئ من الاحكام * اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا خرج فى الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع فى الأزل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لاحكم فيه للعقل بحسن ولا قبح فى حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضى اباحته له تحصيلا لمقصود خلقهما والا لکن عبثا خاليا عن الحكمة فهو نقص * فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقها ليشتمه فيصبر عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة فى الأزل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه فى حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نهعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع مثلا زمان فكيف جزم ببطلان الثانى دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك مجرا لا ينزف وهو فى غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف فى ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبنتنى على السمع ولو سلم فذلك فيمن يباحته ضرر ما بالتصرف فى ملكه والمالك فيما نحن فيه منزوع عن الضرر * فان قلت اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بجرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينأى عن ادراك العقل فيه بخصوصية صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اى لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم فى الجملة اى لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا

هو المختار عند المصنف رحمه الله * اما الأول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه
أحدها انه جزم بعد الحكم لا توقف والقول بانه سمي توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضى
عدم العمل بالعقل تكلف * وثانيها ان الحكم قديم عند الأشعري فلا يتصور عدمه والتكليف
بالسماح جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى
التحرز عن تكليف السماح ورد بان تجوز تكليف السماح لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم
منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجوز التكليف قبل
البعثة ليس مذهب الأشعري بل هو ينافي مذهبه في المحسن والفتح فلا يصلح الزمالة *
وثالثها ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام باننا لانسلم
ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من
غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نفا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك
وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم * واعتراض المصنف عليه ظاهر وتحقيقه ان
هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فحينئذ
لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن اماره
المفسدة واما عدم الحكم الشرعى قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض
مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان
الفعل الذى لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العمل جهة حسن ولا قبح
كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع مأذون فيه او ممنوع عنه
ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اى ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون
مباحا اى مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة بان
يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذى لم
يعلم الشارع بالمرح في فعله وتركه وعدم المخرج لم يعلم الشارع بعدم المخرج فيه ليكون حشوا
على ما ذكره المصنف رحمه الله بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع
فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لاغبار عليه
واما الثانى وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فباطل
لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمتنع عنه او بعدم المنع والمخصص ان يمنع ذلك
ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم
وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة
او المحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوى القول
بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى
وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول
بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول
بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرنا فلا توقف *

ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان

احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلى فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه اى ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلى ينظر في ذلك النفي فان تبين انه يعرف بالدليل يكون كالاتبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات اولى فما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال

مثبت وما روى انه محرم نافي فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلى والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلاهما سواء فرجع بالراوى وراوى انه محرم عبد الله بن عباس رضى الله

تعالى عنهما ولا يعد له يزيد بن الاصم ونحوه هذا نظير النفي الذى يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا متمسكا بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روى انه عليه السلام تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلى فالخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذى بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذى بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول نافي والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فتكون كالاتبات

فرجعنا بالراوى وهو ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد نافي وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذى لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التى زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعى رحمه الله لنا انها اعتقت بريرة وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها عبد فالاول مثبت والثاني نافي لان معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالتطهارة وان كانت نفيا لكنه

ما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجه دليبه كان كالاتبات وان لم يبين فالتجاسة اولى هذا نظير النفي الذى يحتمل المعرفة بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلى لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجارى وملاؤه باحدهما ولم يغيب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاعبار التجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان

مثل الاثبات وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما في القياس عطف على قوله

ففى الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك

بالقياس كالقياس فياخذ بايهما شاء من القياسين وكذا ياخذ بايهما شاء من قول الصحابي

والقياس بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النقصان حتى يعمل بعده بظاهر

الحال اذ في الاول اى في تعارض النصين انما يقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما

تعالى عنها انه عليه السلام صليها ركعتين بربع ركوعات واربع سجودات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات* وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الأدلة بل بقوتها حتى لو كانت في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة او الحديث الواحد بل يصر من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جازت تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الأدنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المائل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالتأخر والى هذا يشير كلام السرخسي رحمه الله تعالى * قوله * لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الأوهام العامة من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قبل في زمان واحد زيد قادم الآن زيد ليس بقادم غدا لم تكن تناقضا ولو قبل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقادم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران عن الشارع الا كذلك*

كما في سورة الحمار عند تعارض الآثار روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنها انه نجس وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها انه طاهر وايضا قد تعارضت الأدلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارضت الأدلة يبقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اى التعارض في الكتاب والسنة اما بين آيتين او قراءتين او سنتين او آية وسنة مشهورة *

* قوله * كما في سورة الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس رضى الله تعالى عنهم وتعارض الاخبار كما روى عن جابر ان النبي عليه السلام سئل ايتوضأ بماء افضلت الحمر قال نعم وبماء افضلت السباع قال لا وروى عن انس رضى الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم التجسس فان اوتر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية اوتر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه

في السور لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمة مما يكاد يجمع عليه كفيف ولو تعارضتا لكن دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سوّره * وقد يقال لاختلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والنوضى محدث فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث النوضى وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لاتقريرا للاصول واذا لم يكن بدامن ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في النوضى اخذ بالاقول والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رحمه الله حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة * و اشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهور ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسور الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجنب الحرمة الا انه لم يتجسس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سوّره ولا في عدم الضرورة عند الكلب حتى يحكم بنجاسة سوّره فبقى امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا * قوله * وهو اما بين آيتين او قراءتين يعني في آية واحدة كقراءة الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر معمول على الجوار وان كان عطفًا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في قولهم حجر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدى سوا في المورد والقطر فان القطر معطوف على سوا في والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت انا نك ركب * الى آل بسطام بن قيس فخطاب * يخفف خاطب على الجوار مع عطفه على ركب عورض بان النصب معمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله يذهب في نجد وغورا غافرا على ما هو اختيار المحققين من النجاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقريئة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله اطبخوا الى جبة وقيصا وفادته التحذير عن الاسراف المنهى عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على المسوح لا لتسمح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن

الغسل هو المقدر الذى يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والجماز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبي عليه السلام واصحابه كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسما وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا ففى ايثار الغسل جمع بين الأدلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين *

والمخلص اما من قبل الحكم او السجل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقصة المدعى

بين المدعين او بان يحمل على تباير الحكم كقوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم

ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان

فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اى السهو بدليل اقترانه به اى بكسب القلب

حيث قال لا يؤخذكم الله تعالى باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفي

الثانية ضد العقد اى في الآية الثانية وهى قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم

ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون

له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في

هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون

شاملا للغموس في هذه الآية فيقتضى هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى تقتضى

المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع

التعارض في الغموس وهذا ما قاله في المتن فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو

عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فارجعوا عنهم فوقع

التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الاخرة بدليل اقترانها بسبب القلب

وفي الثانية في الدنيا اى بالكفارة فقال فكفارته والشافعى رحمه الله يحمل المؤاخذة في الآية

الاولى على المؤاخذة في الثانية اى في الدنيا اى يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة

في الآية الثانية وهى المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد في الثانية

على كسب القلب الذى ذكر في الاولى اى يحمل الشافعى رحمه الله العقد في الآية الثانية

على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا

يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد

مجرى على معناه الحقيقى وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى وهى المؤاخذة

الاخرى بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو

جاء لمعنيين في كل موضع على ما يليق به وتحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو

اليق به من الدينوية والاخروية واقول لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤخذكم الله تعالى بالغموس والمؤاخذه في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذى فى المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المؤاخذه فى الدنيا وهى الكفارة هذا وجه وقع فى خاطرى لدفع التعارض واللغو فى الايتين واحد وهو السهو اما فى الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما فى الآية الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤخذكم الله بالقول الخالى عن الفائدة الذى يدع الديار بلاقع اعنى اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤخذكم الله بالسهو كما قال الله تعالى ربنا لا تؤخذنا ان نسينا او اخطانا والمراد بالمؤاخذه المؤاخذه الاخروية لان الآخرة هى دار الجزاء والمؤاخذه وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذه الدينوية لان معنى الكفارة الستارة اى الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والاية الثانية دلت على عدم المؤاخذه فى اليمين السهو وعلى المؤاخذه فى المنعقدة وهى ساكنة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وقف مذهبنا وهو عدم الكفارة فى الغموس *

* قوله * والمخلص يعنى قد اعتبر فى التعارض اتحاد الحكم والحمل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او الحمل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اى المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منقيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعين مجتئيهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة مائت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما فى قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفى موضع آخر ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى يوجب المؤاخذه على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اى القصد والثانية توجب عدم المؤاخذه عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وقاعدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقق البر والصدق وذلك لا يتصور فى الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذه التى يوجبها الآية الاولى على الغموس هى المؤاخذه فى الآخرة التى تنفيها الثانية هى المؤاخذه فى الدنيا اى لا يؤخذكم الله بالكفارة فى اللغو ويؤخذكم بها فى المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعى رحمه الله يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الايتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد يحمل على المفسر ويندفع التعارض * ورد ذلك بوجه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشئ بالشئ وذلك حقيقة فى العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فسمى به مجازا * وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة فى الاعيان دون المعانى فهو فى الآية مجاز لا محالة على

ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشئ وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في اللغة فانه من مخترعات الفقهاء * الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذه يدل على ان المراد بها المؤاخذه الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذه الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العباداة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرر للآية السابقة ولاشك ان الافادة خير من الاعادة * ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرر * قوله * واقول لاتعارض هنا ذكر المصنف رحمه الله في دفع التعارض ان المراد باللغو في الأثمين هو المحالي عن القصد والمؤاخذه بالمؤاخذه في الأخرة والغموس داخل في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الأولى اوجب المؤاخذه على الغموس والثانية لم يتعرض لها نفيًا ولا اثباتًا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله حيث قال نفى المؤاخذه عن اللغو في الآية الأولى واثبتها في الغموس والمراد منها الا ثم ونفى المؤاخذه في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذه ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذه في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو بالمؤاخذه اصلا الا ان المصنف رحمه الله حمل المؤاخذه الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذه انما هي دار الأخرة * فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذه والمؤاخذه التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالأخرة انما هي المؤاخذه التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع وهو تنبيه على طريق دفع المؤاخذه في الأخرة اى اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الى آخره * واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذك الله بكذا ولكن يؤاخذك بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او فيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس * فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذه على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الأفراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفى يكون المعنى لا يؤاخذك شيئا من المؤاخذه عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن لا يؤاخذك بهما او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند المنث *

واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن

حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتحفيف يوجب المحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والشدد على اقله وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يمتثل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة واما الثالث اى المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فكذا ان كان دلالة كنعين احدهما محرم والاخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة

كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لا بقاءه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ
اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح
يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية

ليست حكما شرعيا فلا يكون الجريمة بعده نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما
لكن ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على
اباحة جميع الاشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور
غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل
المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما
يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله
تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما في الارض
قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور
وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيير ان
واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فاندفع الايراد المذكور بهذا التقرير فنقرر
الدليل بهذا الطريق * ونقول عينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم
وقد قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول
بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة
اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس
في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك
الزمان ووقوع التحريفات في النورية فلم يبغ الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع
فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح *

* قوله * فبالتحفيف اي قراءة يطهرون بتحفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول
الطهور سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من
قوله تعالى حتى يطهرون قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان
ثابتا والنهي قد انقضى بالطهور فبقى الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم
رفع الآية الحل بايجابها اياه تجوزا * فان قيل لو كان المراد بقراءة التحفيف حقيقة الطهر لكن
المناسب فاذا طهروا فأتوهن فانقاع القراءة على تطهروا اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله
حتى يطهرون يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التحفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللزوم
ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى
فاعتزلوا النساء في الحيض ويكون قوله تعالى ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود
الحل به اجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه
في قراءة التحفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل
معناه توضحان اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة

ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشئ وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء * الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذه يدل على ان المراد بها المؤاخذه الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذه الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العباد والعبودية الثالثة ان الآية على هذا التقدير تكرر للآية السابقة ولاشك ان الافادة خير من الاعداد * ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرر * قوله * واقول لاتعارض هنا ذكر المصنف رحمه الله في دفع التعارض ان المراد باللغو في الايتين هو المحلى عن القصد والمؤاخذه بالمؤاخذه في الآخرة والغموس داخل في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجب المؤاخذه على الغموس والثانية لم يتعرض لها نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله حيث قال نفى المؤاخذه عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الا ثم ونفى المؤاخذه في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذه ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذه في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو بالمؤاخذه اصلا الا ان المصنف رحمه الله حمل المؤاخذه الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذه انما هي دار الآخرة * فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذه والمؤاخذه التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذه التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع وهو تنبيه على طريق دفع المؤاخذه في الآخرة اى اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعم عشرة مساكين الى آخره * واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤخذكم الله بكذا ولكن يؤخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او فيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس * فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقق ان اطلاق المؤاخذه على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفى يكون المعنى لا يؤخذكم شيئا من المؤاخذه عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن لا يؤخذكم بهما او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث *

واما الثاني وهو المخلص من قبل المحا

حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف ف

يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا

العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام ح

منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة ال

اى المخلص من قبل الزمان فانه اذا كار

فلذا ان كان دلالة كنعين احدهما محرم

المحل كقوله تعالى ولا تقر

طهر قبل الاغتسال وبال

على اقله وانما لم يحتم

تمال العود واذا طهر

أكد الطهارة واما

الثاني ناسخا

نحو لان قبل

كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لا بقاءه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ
اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح
يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما
لكن ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على
اباحة جميع الاشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور
غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتهام الدليل
المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما
يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله
تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بها في الارض
قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور
وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيير ان
واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فاندفع الابراد المذكور بهذا التقرير فنقرر
الدليل بهذا الطريق * او نقول عيننا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم
وقد قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول
بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة
اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس
في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك
الزمان ووقوع التحريجات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع
فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاثبات به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح *

* قوله * فبالتحفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول
الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من
قوله تعالى حتى يطهرن قولاً بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان
ثابتاً والنهي قد انقضى بالطهر فبقى الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبير عن عدم
رفع الآية الحل بايجابها اياه تجوزا * فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكن
المناسب فاذا طهرن فأتوهن فاتفق القراء على تطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله
حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقه واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللزوم
ويرة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى
نزّلوا النساء في السحيض ويكون قوله تعالى ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود
به اجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه
قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل
نحو ان اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة

سرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء المحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا ينفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي رحمه الله ليس ابعد من ذلك * قوله * لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين اعنى المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اى المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد اى ان كان قد ورد في الزمان الماضي اى الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قدوقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله ليس بتمام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود النسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص * قوله * عيننا بتكرار النسخ هذا المعنى اى تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي اولا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك *

واعلم ان الشيء الذى لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فقير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعد المعتزلة على المحظر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بمحظوره فقير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف ففسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله عن الانتفاع به او ليس بممنوع والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن التقيضين * واجاب الامام في المحصول عن هذا بان المباح هو الذى اعلم الشارع فاعله اودل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالمرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه ان الشيء الذى لم يعلم الشارع بالمرج في فعله وتركه وعدم المرج لم يعلم الشارع بعدم المرج وفيه وهذا كلام حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما لازما اما بالنوع او بعدمه واما انه لانعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى المحظر او الاباحة ومع ذلك لاعتقاد على فعله وتركه فعلم انه لاخلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله المحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ابهما *

* قوله * واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل ورود الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد يطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه ان لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بمنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية رحمهم الله تعالى والحرمه عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصبيري ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضى فيها العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحذور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة نورد في اصول الشافعية رحمه الله تعالى والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والتبجح والا فالعقل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام * اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا خرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لاحكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به بالحكمة تقتضى اباحته له تحصيلا لمقصود خلقهما والا لکن عبثا خاليا عن الحكمة فهو نقص * فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما ليشتبهه فيصبر عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمه في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالخطر والعقاب على الانتفاع مثلا زمان فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالخطر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمه معلوم قطعا فان من ملك حجرا لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمه التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبنتني على السمع ولو سلم فذلك فيمن ياحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر * فان قلت اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن اماره المفسدة وبالحرمه عدمه وهذا لا يناق عدم ادراك العقل فيه بخصوصية صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعلم الحكم وتارة بعلم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اى لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم في الجملة اى لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا

هو المختار عند المصنف رحمه الله * اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه
احدها انه جزم بعد الحكم لا توقف والقول بانه سمي توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضى
عدم العمل بالعقل تكلف * وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف
بالاحمال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى
التحرز عن تكليف الاحمال ورد بان تجوز تكليف الاحمال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم
منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجوز التكليف قبل
البعثة ليس مذهب الاشعري بل هو ينافى مذهبه في الحسن والقبح فلا يصلح الزامه *
وثالثها ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام باننا لانسلم
ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من
غير رحمان وهذا معنى اعلام الشارع نفا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك
وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم * واعتراض المصنف عليه ظاهر وتحقيقه ان
هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فحينئذ
لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن اماره
المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فيما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض
مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان
الفعل الذى لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العمل جهة حسن ولا قبح
كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع مأذون فيه او ممنوع عنه
ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اى ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون
مباحا اى مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة بان
يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذى لم
يعلم الشارع بالمرح في فعله وتركه وعدم المخرج لم يعلم الشارع بعدم المخرج فيه ليكون حشوا
على ما ذكره المصنف رحمه الله بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع
فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه
واما الثانى وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فباطل
لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك
ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم
وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة
او المحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوى القول
بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى
وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول
بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول
بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرنا فلا توقف *

ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان

احدهما مثبتا والاخر ناقيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلى فالثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه اى ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلى ينظر في ذلك النفي فان تبين انه يعرف بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات اولى فما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال

مثبت وما روى انه محرم نافي فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلى والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلاهما سواء فرجع بالراوى وراوى انه محرم عبد الله بن عباس رضى الله

تعالى عنهما ولا يعد له يزيد بن الاصم ونحوه هذا نظير النفي الذى يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا متمسكا بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روى انه عليه السلام تزوج وهو حلال وانفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلى فالخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذى بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذى بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول نافي والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فتكون كالاثبات فرجعنا بالراوى وهو ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت

واعتقت وزوجها عبد نافي وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالثبت اولى هذا نظير النفي الذى لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التى زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعى رحمه الله لنا انها اعتقت بريرة وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها عبد فالاول مثبت والثاني نافي لان معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كانت نفيًا لكنه

ما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي الذى يحتمل المعرفة بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلى لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بقاء السماء او بالماء الجارى وملاؤه باحدهما ولم يغيب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان

مثل الاثبات وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما في القياس عطف على قوله ففى الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك

بالقياس كالقياس فيأخذ بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي والقياس بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النقصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول اى في تعارض النصين انما يقع التعارض للجمل المحض بالناسخ منهما

فلا يصح عمله بأحدهما مع الجهل وهنا اى فى القياسين ليس اى التعارض لجهل محض لانه اى المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة فى كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول على ما ياتى فكل واحد دليله فى حق العمل *

* قوله * ولقوله عليه السلام دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة * قوله * فالمثبت اولى اذ لو جعل الناقى اولى يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفى الاصلى ثم الناقى للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما فى تعارض المجرى والتعديل يجعل المجرى اولى ولان المثبت مؤسس والناقى مؤيد والتأسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن ابان ان الناقى كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم الناقى فلذا احتج المصنف رحمه الله الى بيان ضابط فى تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفى ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامر ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذى ذكر فى باب الرواية يتفرع الشهادة على النفى بان يتساوى الناقى والمثبت ان علم ان النفى بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفى بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين * قوله * وانفقوا على انه لم يكن فى المحل الاصلى كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روى ان النبى عليه السلام بعث ابا رافع مولاة ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحادث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يجرى كذا فى معرفة الصحابة للمستغفرى * قوله * واما فى القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للرأى فى بيان انتهاء مدة الحكم * قوله * بعد شهادة قلبه اى قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالتعارضان لا يبقيان حجة فى حق اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه * قوله * فكل واحد يعنى لما كان المجتهد فى كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا فى حق العمل وان لم يكن دليلا فى حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد فى العمل والعلم جميعا لجواز النسخ *

* فصل * ما يقع به الترجيح فعليك استخراجها من مباحث الكتاب والسنة متناوسندا اما المتن فكثر جميع النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء واما السند فكثر جميع المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقهاء الراوى وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف عليه نصا صريحا اولى مما عرف ايما وما عرف ايما فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايما اولى مما عرف بالناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تأثير نوعه فى نوعه اولى مما عرف بالاجماع تأثير الجنس فى النوع وهذا

اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب
 اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها
 اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك والذي ذكرنا
 في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اى قوة التأثير كما مر في القياس والاستحسان
 وكما في مسألة طول الحرة فان الشافعى رحمه الله يقول يرف ماء مع غنية عنه فلا يجوز
 كالذى تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مورا يصلح للحرة والامة
 وقال تزوج من شئت فملكه الحر وهذا اقوى اثرا اى قياسنا اقوى تأثيرا من قياس
 الشافعى رحمه الله اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر قلب المشروع *

* قوله * فصل ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح
 في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد
 بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند
 الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود فالاول كترجيح النص
 على الظاهر والمفسر على السجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوى كالترجيح بفقهاء الراوى
 وفي الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروى كترجيح المسموع من النبي عليه السلام
 على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروى عنه كترجيح ما لم يثبت انكار لروايته على ما ثبت
 والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه
 ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه
 او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب * وقد اشار المصنف
 رحمه الله ههنا الى بعض ما يقع به الترجيح بحسب العلة كترجيح قياس عرف عليه الوصف فيه بالنص
 الصريح على ما عرف عليه بالايماء ثم في الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع
 على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالنسبة لما فيها من الاختلاف ولان
 الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تأثير العين ثم في النوع ثم الجنس ثم القريب
 ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة
 فيرجح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب
 ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح كتقديم المركب
 من تأثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير النوع في الجنس
 القريب والجنس القريب في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح
 يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله
 واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتأمل في المباحث السابقة الا انه
 قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة ما يقع به ترجيح القياس وهى قوة الاثر وقوة الثبات

على الحكم وكثرة الأصول والعكس * قوله * كما مر في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح او الحفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن جميع ما يعتقد فيه الحرمة فعدل والا فلا * قوله * وكما في مسألة طول الحرمة اى الغناء والقدرة على تزوج الحرمة والاصل الطول على الحرمة اى الفضل فانسع فيه بجذى حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذى له طول الحرمة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعى رحمه الله قياسا على الذى تحته حرمة بجماع اوراق الماء مع الاستغناء والارفاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرمة وخشى العنت اى الوقوع فى الزنا فانه لا غنية عن الارفاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرمة فتزوج الامة فانه ليس بارفاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بمحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرمة على الامة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارفاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء هنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرمة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التى يملكها العبد وهذا اقوى تأثيرا من الارفاق مع الاستغناء لان الحرمة من صفات الكمال فينبغى ان يكون اثرها فى الاطلاق والانساع فى باب النكاح الذى هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغى ان يكون اثره فى المنع والتضييق فانساع المحل الذى هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحرمان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرمة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخبيث مع ما فيه من مظنة الارفاق وذلك كما جاز نكاح السجوسية للكافر دون المسلم *

وتضييع المال بالعزل باذن الحرمة يجوز فالارفاق دونه لان فى الاول تضييع الاصل وفى الثانى

تضييع الوصف ونكاح الامة لمن له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكما فى نكاح الامة

الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعما يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز

للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا

لحر المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرمة فكذا يصح للحر نكاح الامة

اى دين الكتابية دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرمة التى هى على هذا الدين فكذا يصح

للحر المسلم نكاح الامة التى هى على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم

كما فى الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق له شبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر

فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فواجب هذان الشبهان التتصيف فى

في استحقاق النعم التي تختص بالانسان فطرف الرجال يقبل العدد بان تحمل للحمر اربع وللعبد ثنتان لاطرف النساء فتتصف باعتبار الاحوال فتحمل الامة مقدمة على الحرمة لا مؤخرة فاما في المغاراة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والقرء اى لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحمل للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرمة لا يحمل لها الازوج واحد ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرمة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرمة فانه يصح للامة الكتابية اذا لم يكن متأخرة عن الحرمة او مقارنة لها فيصح للحمر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرمة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنتين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح الرأس

ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث والثاني قوة ثباته على الحكم والمراد

منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول

كالتيمم ومسح الخف والمجبرة والجورب بجلاى الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان

الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به اى بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه

متعين فلا يجب التعيين وهذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب ورد المبيع بيعا

فاسدا والايمان ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد

رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان

البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر وكنافع الغصب فانه يقول

ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيرا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على المتعدى

اى ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مائلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن

مائلا في الحقيقة يكون المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من

الاعراض غير الباقية وهذا الفضل على المتعدى اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير

عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعنى ان اوجبنا الضمان

لا يلزم الا اهدار كون المائلة تامة وان لم نوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه

في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل

باب كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة اى عدم

ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغى والحربى

مال المسلم والفضل على المتعدى غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى

عليكم ويلزم منه اى من ايجاب الفضل على المتعدى نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد من الابتداء ان يكون بلا واسطة فعل المجد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا يمثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى

الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اى ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا

اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف اسهل الى اخره بقوله ولان الوصف وان قل

فانت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فانت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تأخييرا

والاول ابطالا وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المقصوب منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء

فهذا الفوت تأخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتأخير اولى وضمان العقد قد يثبت

بالتراضى مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعى رحمه الله وهو قوله ما يضمن بالعقد

يضمن بالانلاف فلامثلة الثلاثة المذكورة وهى قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان

وكتناف الغصب اوردناها لترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم

المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعى رحمه الله

وهو قوله ركن فبسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف واما الثانى فقياسنا وهو

قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله

صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين

واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غضب المنافع كما في سائر العدوانات لكن

رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الخ لكثرة

اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوة والصوم ونحوهما وجميع العدوانات والثالث

كثرة الاصول وهو قريب من الثانى *

* قوله * وتضييع الماء اشارة الى وجهى ضعف في قياس الشافعى رحمه الله الاول ان الارفاق

الذى هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ في الارفاق انما يزول

صفة الحرية مع انه امر ربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز

هذا فالارفاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارفاق مباشرة

السبب على وجه لا يفضى الى الهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع عن ايجاد صفة الحرية

اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع عن

عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين يخلق بخلق رقيقا لانه ينتقل من الحرمة الى الرقية ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية اوام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يجعل له نكاح الامة عند الشافعي رحمه الله فكيف اذا كان سرية له اوام ولد *قوله* وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي رحمه الله قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحت حرة اما الاول فلان للرق اثر في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرمة وكذا للكفر كما في نكاح الحرية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحمل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اطهر من الكفرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرمة الكتابية وهذان القياسان قويان تأثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان لها مبنى على المملوكية والرق يزيد فيها الا يري انها قبل الاسترقاق لم تحمل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فينتصف برقمها كما ينتصف برقه ومل الوطى بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لانطالبه بالوطى ولا يستحق عليه شيئا *قوله* فاما في المقارنة فقد غلب الحرمة فان قيل لاحاجة الى ذلك لا يمكن حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الأفراد عن الحرمة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التأخر فحلت في احدي الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لاتصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتغليب ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليباً للحرمة احتياطاً كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملما حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطاً لان الحل كان ثابتا بتعيين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطلقات الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلثة اثنتين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليباً للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض *قوله* وكما في مسح الرأس يعني على تقدير تسليم تأثير الركنية في التثليث فتأثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض السجل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة *قوله* والايمان هو في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله بكسر الهمزة بمعنى لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله تعالى بان يعين انه يوذى الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اى وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونقل وتصحيح المصنف رحمه الله وقع على الايمان بالفتح جمع مبين *قوله* ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق النية في الحج *قوله* تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت المتحصلة بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمته وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة

من حيث المبدأ واللون وهذا معنى التثنية تقريباً * قوله * ويلزم منه نسبة الجور ابتداءً الى صاحب الشرع لانه الذى يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضى وهونائب الشارع * قوله * والثالث الترجيح بكثرة الاصول التى يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتأثير وصف المسح فى التخفيف يوجد فى التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تأثير وصف الركبية فى التثنية لانه فى الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للتخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهوراً مع ان الحجية هو الخبر لا كثرة الرواة * قوله * وهو قريب من الثانى اى قوة ثبات الوصف على الحكم لانها يكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد فى صورة كثيرة بل التحقيق ان الثالثة راجعة الى قوة التأثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولهذا قال الامام السرخسى رحمه الله ما من نوع من هذه الانواع اذا قررت فى مسألة الا وتبين به امكان تقرير النوعين الاخرين فيه وقال المصنف رحمه الله اذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه فى نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات تستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه فى جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الاخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثانى *

والرابع وهو العكس اى العدم عند العدم اى عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اى مسح الرأس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه ينعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن اى مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كلياً كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اى لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل وهو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمى هذا عكسا وكقولنا فى بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه اى كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما فى سائر المبيعات المتعينة وينعكس ببديل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما فى الصرف والسلم فانه اولى من قوله كل منها مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اى كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط التقابض فيه فانه لا ينعكس لاشترط قبض رأس مال

مال السلم في غير الربوي وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعليته مالم يس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التأثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلة شتى فما يرجع الى تاثير العلة وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم *

* قوله * الرابع العكس معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتمت العلة انتفى الحكم كما في الحد والحدود وهذا اصطلاح متعارف والمصنف رحمه الله بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا * قوله * مبيع عين اى متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو متعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لثلا يلزم بيع الكالى بالكالى لان الاصل في الصرف هو النقود وهى لا يتعين في العقود فكان ديننا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون ديننا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكلن ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفى عند التجار فادبر الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيها على الاطلاق * فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وهو ليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال وهو ليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والتمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا تمته يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقاوض شرط صحة العقد او شرط لبقائه على الصحة والى كل اشار محمد رحمه الله ويتوجه على الاول سواء وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يكن ههنا المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط *

مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اى الترجيح بالوصف
الذاتى اولى من الترجيح بالوصف العارضى كما اذا تعارض جهتا الفساد والصحة في صوم رمضان

لم يبيته اى لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعى رحمة الله ويصح عندنا هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك بالعارضى وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر فالشافعى رحمه الله يرجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضى لان وصف العبادة للامساك عارضى لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة يجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكسرة ترجيح بالوصف الذاتى لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتى وصف يقوم بالشئ بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضى وصف يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه وذكر واه امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية*

* قوله * مسئله التعارض كما يقع بين الاقسية فبحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعد كاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشئ وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته واجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشئ بحسب امر خارج عنه كوصف الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني يجعل الشارع ولهذا قال ان الترجيح بالوصف الذاتى اولى من الترجيح بالوصف العارضى والا فلما ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة * قوله * وذكر واه اى للترجيح بالوصف الذاتى امثلة اخرى منها مسئله انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعه فى المقصوب من خياطة او صياغة او طبخ بحيث يزداد بها قيمة المقصوب فان كلاما من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقيقتين ولا الى اثبات الشركه لاختلاف الجنسيتين فلا بد من تلك احدهما بالقيمة فرجحناه حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المقصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمقصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم ياتحق حدوثها تغيير ولا اضافة الى المقصوب منه بخلاف المقصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعنى المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذى به صار هالكا بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا فى وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم فى العسوبة لان رجحانه فى ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم فى حال القرابة وهى زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة ما هو الاب ومثل هذا كثير فى باب الميراث * فصل

فصل ومن التراجم الفاسدة الترجيح بغلبة الأشباه كقوله اى كقول الشافعى رحمه الله
 فى ان الاخ المشتري لا يعتقد عنده الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجه
 كحل الزكوة وحل زوجية وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة فى وصف
 واحد مؤثر فى الحكم المطلوب اقوى منها اى من المشابهة فى الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح
 بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو
 التأثير لاصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا
 اثر لهذا * مسئله يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اى لاجل حصول غلبة
 الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اى اذا
 تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك
 الجميم او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر
 لاعداد ابي حنيفة و ابي يوسف رحمهما الله لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود
 الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس
 عطى على قوله ان كل دليل ثم عطى على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم
 هو زوج او اخ لام فى التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك
 بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة
 دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رضى الله عنه فى الاخير اى فى ابن عم هو
 اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك اى يستحق جميع الميراث ويحجب
 الاخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة اى جهة الاخوة
 لام تابعة للاولى اى للاخوة لاب والحيز متحد اى حيز القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة
 لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اى بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاوليين
 فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيترجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ
 حد الشهرة فانه يحصل هيئة اجتماعية هذه تفرعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة
 اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع
 التوافق على الكذب وقيل بلوغ هذا الحد يمتثل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح
 بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول و كترجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم
 غير مبيت ولا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا فى ذلك فرق
 دقيق وهو ان الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالجمع

من حيث هو المجموع وانما غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة لحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوى يغلب الآلآف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل واحد دليل هو مؤثر بنفسه بلامدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي هي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع *

* قوله * فصل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكييلا للمقصود كذلك ختم بمحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منهاهنا ثلثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته بان يتكرر الاوصاف او يتكرر محال الوصف او تقل اجزائه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الابهام في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموزع على المطب والعام على الخاص بل عند الشافعي رحمه الله يقدم الخاص على العام * ولقابل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير او الملايمة وحينئذ لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند تأثير احدهما دون الاخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الاخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء تسامحا اذا لا تركيب من اقل من جزئين فكفته من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لاجزائه * قوله * لهما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفاً وتبعاً للدليل لا بما هو مستقل بالتأثير اذ تقوى الشئ * انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعاله واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل الدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن * قوله * خلافا لابن مسعود رضى الله عنه في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ له من ام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود رضى الله عنه المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصالح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني

اثنى عشر سبعة لابن عم هواخ لام وخمسة للاخر لان الاخوة لام وان لم يستقل بالتعصيب لكنها يستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعاً لها فلا يصح مرجحاً بخلاف الاخوة فانها جنس واحد تاكد بانضمام الام اليه بمنزلة وصف الانثى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يصح اخوة الام سبباً للاستحقاق بالفرضية * قوله * مالم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لأنها اذا كانت مرجحة فالتواتر بالطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر مالم يبلغ حد الشهرة ولتقارب امرهما بل لكون المشهور احد قسمي التواتر على رأى تعرض في الشرح للمتواتر * وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان تأدت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوى الأثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غاية ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكترة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الأثقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح *

ولا القياس بقياس آخر عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه انه اذا كان العلة في احدها مغايرة للعلة في الاخر لكنهما اديا الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعي رحمه الله الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من التعليلين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بالحفنتين منها واما اذا كانت العلة فيهما شيئاً واحداً لكن المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياساً بل بقياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث مجدith آخر وعلى

هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحاً وكذا اذا جرح احدهما جراحة والاخر عشراً فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقطين متفاوتين والشافعي رحمه الله لا يرجح صاحب الكثير ايضاً بمعنى ان يكون هو المستحق دون الاخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لامنها فلا ينقسم عليها *

* قوله * ولا القياس بقياس آخر يعنى قياساً يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الأدلة ادلوا وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لامن كثرة الأدلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة لا الاصل * قوله * وعلى هذا يعنى كما ان كل ما يصلح دليلاً مستقلاً على الأحكام لا يصلح مرجحاً لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحاً لانه لاستقلاله لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلة المسببة للأحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الاخر بالكلية وذلك كما في مسألة اختلاف عدد جراحات الجانيين

على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هب انه لم يعتبر الكثرة
مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد
الجنائيات قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعد
تعدددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسألة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم
نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الاخر ان الشفعة لم يترجع
صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء
سهمها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الاكثر العلة
وهي لاتصلح للترجيح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا ليرتب الحكم على العلة المتحققة
في كل جانب وعند الشافعي رحمه الله اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان
حق الشفعة من مرافق الملك اى منافعه وثمراته كالثمرة للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم
بقدر الملك * والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لاعلة مادية يتولد منها
المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس
بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبها فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك
كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم
فينقسم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأى
وهو فاسد *

باب الاجتهاد شرطه ان يحوى علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة
متناوسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطاء فالمتجهد عندنا
يخطىء ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما
معينا عند الله تعالى وعندهم لابل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة
فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهد لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لاتعدد
الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كلاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحرى
حتى ان المخطىء يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جافز كما كان
في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوى الحقوق لان دليل التعدد
لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لا صيب بمجرد الاختيار
ولسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على شىء واحد
فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون حينئذ متعددا *

* قوله * باب الاجتهاد لما كان بحث الاصولى عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الامكلم

الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد
 اى المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وهذا هو المراد
 بقولهم بذل الجهد لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه
 العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعى فبذل الفقيه وسعه
 في معرفة حكم شرعى قطعى اوفى الظن بحكم غير شرعى ليس باجتهاد وشرط الاجتهاد ان يحوى اى ان يجمع
 العلم بامور ثلاثة الاول الكتاب اى القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشرعية اما لغة فبان يعرف
 معانى المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والتحو والمعان والبيان
 اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شرعية فبان يعرف المعانى المؤثرة في الاحكام
 مثلا يعرف في قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم
 خروج التجاسة عن بدن الانسان المحى وبقاسمه من الخاص والعام والمشارك والمجمل والمفسر
 وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى
 غير ذلك ولاخفاء في ان هذا مغاير لمعرفة المعانى والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام
 والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا المحفظ عن ظهر القلب
 الثانى السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمبناها وهونفس الحديث وسندها وهو طريق
 وصولها البنا من تواتر او شهرة او احاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والمجرح والتعديل الا ان
 البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا كالتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء
 بتعديل الائمة المؤثوق بهم في علم الحديث كالبخارى والمسلم والبقوى والصفانى وغيرهم من
 ائمة الحديث * ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشرعية وبقاسمه من الخاص
 والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل
 ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة
 مواقفه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم
 بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثبوته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد
 في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان
 الصحابة ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة رضى الله تعالى عنهم ثم هذه الشرائط انما
 هو في حق المجتهد المطلق الذى يفتى في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه
 معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي رحمه الله * فان قلت لا بد من معرفة جميع
 ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة محالفا لنص او اجماع قلت بعد معرفة جميع
 ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضى خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم
 ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق
 باحكام النكاح * قوله * وحكمه اى الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء ولا يجرى
 الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبنى على ان
 المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد * وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان الله تعالى
 في كل صورة من الحوادث حكما معين ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب
 واحدا وعلى الثانى يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون

لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه دليل او يدل
 وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان
 لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه رأى المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة * ثم
 اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب
 ذلك الى الأشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده *
 الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلن اصاب اجران
 ولن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين * الثالث ان الحكم معين وعليه
 دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ
 هل يستحق العقاب ام لا وفي ان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض * الرابع ان الحكم معين وعليه
 دليل ظني ان وجد اصاب وان فقد اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفاها
 فلذا كان المخطئ معذورا بل مأجورا * ثم اختلف هو لاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء
 وانتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله * قوله * لهم احتج القائلون بتعدد الحق
 في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعد الحق لزم تكليف ما لا يطاق
 وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة
 للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكن المجتهدين مأمورا باصابتها بعينه وظاهر ان
 ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد
 ما ادى اليه اجتهاده والثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق
 فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق * وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي
 مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما
 تأدى فرض من اخطأ جهة القبلة واللازم باطل لانه لا يومر باعادة الصلوة فان قيل تعدد
 الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتناقضين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد
 بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزام ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة
 ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو وكما عند اختلاف الرسل بان يبعث
 الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما بالحكم فيجوز ان يكون الشيء واجبا على
 مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه * ثم اختلف القائلون بحقية
 الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اى اكثر
 ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا من ادى اجتهاده الى
 عدم وجوبه مع حقبة الحكمين استدلال الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل
 الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين
 في الاحقية * وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر
 واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء
 من غير تعيب في بذل السجود وطالب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد * وفيه نظر اما
 اولا فلان التقدير ان لاحكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقبيه فلا بد من الاجتهاد ليحقق الحكم
 واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده
 لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقبل مجتهدا اخر * واما ثالثا فلانه

فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اى حق شاء لا بد من الاجتهاد
ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقيين اذ ليس كل مسألة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق
بل قد يجتمع الاداء على حكم واحد فيكون الحق واحداً مجعاً عليه والحاصل ان التعدد لا يكون
الا عند اختلاف اراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور * واعلم ان مراد المستدل هو انه
لونساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدى اليه من غير مبالغة
في الطلب والاجتهاد لتساوى ما ينال بغاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط
الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكره في التتويم انه لونساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء ولصاوى
البادل كل جهده في الطلب المبلى عنده بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض *

ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت

فلك حسنة وفي حديث آخر جعل الله للصيب اجرين وللخطيء واحداً وقال ابن مسعود رضى الله

تعالى عنه ان اصبحت فمن الله تعالى وان اخطأت فمنى ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس

ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقاً فكيف اذا وردا معنى
اى كيف يتعدد الحق اذا وردا معنى نظيره حلى النساء فانا نقول بوجود الزكوة فيها قياساً
على المضروب والشافعى رحمه الله بعدم وجوب الزكوة قياساً على الثياب فان كلامهما مصروف
لحاجته فمعنى القياس ان النص الوارد فى المقيس عليه وارد فى المقيس معنى وان لم يكن
وارداً صريحاً فلو كان النصان واردين فيه صريحاً كان الحق واحداً لانه لا تعارض فى ادلة
الشرع فيكون احدهما منسوخاً والاخر ناسخاً فاذا كان النصان وهما النص الوارد فى المضروب
والنص الوارد فى الثياب واردين فى الحلى من حيث المعنى لا يدلان على حقبة مدلولى كل منهما
اذ دلالتها معنى لا يزيد على دلالتها صريحاً ولو وجد دلالتها صريحاً لا يكون مدلولى كل

منهما حقاً فكذا اذا وجد دلالتها معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين المحظور والاباحة ممنوع

وكذا بالنسبة الى قومين فى شريعتنا والتكليف بالاجتهاد يفيد جواب عن قول المعتزلة ان

المجتهدين كلفوا لانه ان اخطأ فهو مصيب نظراً الى الدليل وله اجر واما مسألة القبلة فان

فساد صلوة من خالف الامام عالماً حاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة الخطيء للكعبة

فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن

اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماءنا فى الخطيء فعند البعض مخطيء ابتداءً

وانتهاً اى بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطاء فى الحديث

ولقوله عليه السلام فى اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق الاية لونزل بنا عذاب

ماجا منه الاعمر رضى الله تعالى عنه هذا هو المقول لقوله عليه السلام فدل هذا الحديث

على ان المجتهد المخطيء مخطيء ابتداءً وانتهاءً لان المجتهد لو كان مصيباً من وجه لما

كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة *

* قوله * ولنا احتج على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ * ويصيب بالكتاب والاثار ودلالة الاجماع والعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الرضى والا لما جاز لسليمان عليه السلام خلافه ولا لدارد الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكن كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكييب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطاؤهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى فهمنا سليمان عليه السلام الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان عليه السلام مبني على ان ترك الاولى من الانبياء عليهم السلام بمنزلة الخطاء من غيرهم يشعر بذلك قوله تعالى وكلا اتيناها حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل المحصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق للفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثار فالاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الاحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند المحصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية ك مفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جارفي الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا او فاسدا او واجبا او غير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا عليه السلام لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا * والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتناقضين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تعبد مذهب معين مجتهدين حنيفا وشافعيا رحمهم الله فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بجرمته ولم يترجم احدهما عنده ولم يستقر عليه على شيء منها وايضا اذا تغيير اجتهاد المجتهد فان بقى الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا * قوله * والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو

اتخذ الحق لزوم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرافته بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل به بوجبه فلا يلزم العبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل ما امر به فهو حق اجيب بانه يكفي في الأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبموجب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممنوع * قوله * يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطئ * ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة * قوله * وهو وجه الله تعالى اى المقصود هي الجهة التي رضيها الله تعالى وامر بها وعند حصول المقصود لا بأس بغوات الوسيلة *

وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتها وهذا ما قال ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجما بشرافته واركانه آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الا يقضى عمل كليهما حكما وعلما لكن سليمان عليه السلام خص باصابة الحق المطلوب وتنصيف الاجر يدل على هذا ايضا اى على انه مصيب من وجه دون وجه آخر واما قوله لو لا كتاب من الله سبق لمسكم فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل او المن ورضخ النبي عليه السلام بالفداء ايضا فلو لا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب الا ان يكون طريق الصواب بينا *

* قوله * وعند البعض مصيب ابتداء اى بالنظر الى الدليل مخطئ انتها اى بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرافة قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليهم والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق فلو كان خطأ من كل

وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطا وقد يقال انه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي عليه السلام قد اوتى علما وحكما * قوله * وتنصيف الاجر اى تنصيف اجر المخطى في الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد يدل على انه مخطى انتها لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطى انما هو على كسبه في الاجتهاد وامثال الامر * قوله * واما قوله العاقلون بان المجتهد المخطى مخطى ابتداء وانتها تسكروا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء في قوله عليه السلام وان اخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكمل وهو الخطاء ابتداء وانتها وثانيهما قوله تعالى لو لا كتاب من الله سبق اى لو لا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر وان يحمل لهم الغنائم او ان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهى لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطاء الذى هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثانى بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او القتل وقد رخص للنبي عليه السلام في الفداء ايضا فالعنى لو لا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لو لا انتفاء الشىء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على المخطى في الاجتهاد وانما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكن المخطى موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطا من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبنى على وجود المانع وهو سبق الكتاب * قوله * والمخطى في الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وما جورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لحنفا دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فخطا المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطى في الاجتهاد لان المخطى في الاصول والعقائد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطى فيها مخطى ابتداء وانتها وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرواية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لاحقية كل من القولين *

● القسم الثلثى ● من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على مامر في

باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونورد الاجمات في ثلاثة ابواب * باب — * في الحكم اعلم اني اخترت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة وهو قسمان اما ان لا يكون حكما بتعلق شيء بشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك او نحو ذلك اعلم ان المراد بالتعلق تعلق زائد على التعلق بالحكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشيء ركنا لشيء او علة او شرطا فان هذا التعلق بالحكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمه وامثالهما فانها صفات لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك فان الملك هو اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المنعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة *

* قوله * القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الأدلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحكم فترتب الكلام ههنا على ثلاثة ابواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا بواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصرا على ضابط لما تفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات مفيدا لتكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالنقض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له وانا التي اليك محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر * وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق شيء بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا يبحث ههنا عن عنوان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفساد وتارة الى منعتقد وغير منعتقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم * والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولي من الترك او الترك اولي من الفعل اولا يكون احدهما اولي فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فتغل وندب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلية رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان يكون اولي واحق بمعنى الرخصة اولا والى المجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما بتعلق شيء بشيء فالتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والافعلامة * قوله * وهو اى الحاكم

هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب الى الله تعالى هو الحنف الذي لا يهوم حوله الباطل وما وقع من الخطاء للمجتهد فليس يحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك * فان قلت اذا قلل الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لافعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طر في الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق الخطاب به كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلقي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط له او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المنفعة او ثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس هنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوها واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوها فان اراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضع ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك * قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح * فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب او الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واما ما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على ان قول المصنف رحمه الله الحكم اما ان لا يكون حكما بتعلق شيء بشيء او يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امر الى آخر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس ففى جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقسام للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المرتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع *

والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفرغ الذمة فالعقود في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوية وهو تفرغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخرى لكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالعقود في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخرى وان كان يتبعه المقصود الدنيوى كتفرغ الذمة ونحوه اما الاول اى الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوى في العبادات تفرغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوية يسمى صحة

وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشرايطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ هو ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولى منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه *

* قوله * والاول اى ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اى في مفهومه وتعريفه المقاصد الدينوية اى المحاصلة فى الدنيا كتفريغ الذمة المعترية فى مفهوم صحة العبادة او الاخروية اى المحاصلة فى الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك فى مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر فى نحو الصحة الثواب وفى نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اوليا وليس المراد باعتبار المقصود الدينوى او الاخرى ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكم دينوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دينوى او اخروى اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائرا بين النفى والايجاب بل بحسب الوقوع فان قيل ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزمنا بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة واما عبادة الصبي ففى حكم المستثنى لما سيجىء ذكره فى بحث العوارض فالكلام هنا فى فعل المكلف لا غير * قوله * وفى المعاملات الاختصاصات اى الاغراض المرتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة والبيئونة فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فمرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصد دينوى ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان عدم ايصاله اليه من جهة خلل فى اركانه وشرايطه فباطل والا ففاسد فالتصنيف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انها ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام فى الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شىء بشىء تعلقا زائدا على التعلق الذى لا بد منه فى كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان والفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لاشريعة فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبيان شرايطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفساد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرايطه بحيث يكون معتبرا شرعا فى حق الحكم والفساد ما كان مشروعا فى نفسه فاقوت المعنى من وجه للامانة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال فى الجملة والباطل ما كان فاقوت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى

التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي رحمه الله تعالى الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا الاصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفرغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ *

واما الثاني اى ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية فاما ان يكون حكما اصليا اى غير مبنى على اعدار العباد اولا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلى فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اى مع منع الترك فان كان هذا اى كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعى فالفعل فرض وبطلنى واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنقل ومندوب وان كان على العكس اى ان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه وان استويا فباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخفى باخبار الاحاد واما مولا فلا يعاقب تاركهما اى تارك الفرض الواجب الا ان يعفو الله والشافعي رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذى دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذى دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الوجوب عندنا على المعنى الاعم ايضا اى الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المعنى بالمعنى القطعى او الظنى فيصح ان يقال صلوة النجس واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكرهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده *

* قوله * فالفعل فرض اشارة الى ان المنتصف بالحرمة والوجوب ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذى بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذى هو بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة

ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه اوعلى دليله وفي اطلاق
الاولوية على ما هو لازم يمنع نقيضه كالفرض والواجب والمحرام نوع تسامح والمراد باستواء
الفعل والترك في المباح استوائهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا اودلالة بقريضة ان الكلام
في متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهائم والصبان والمجانين ونحو ذلك * فان قلت جميع
ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك
قلت يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففى الاولوية والاستواء
اشارة الى معنى الثواب والعقاب * فان قلت قد يكون الوجوب والمحرم ونحو ذلك من اقسام
ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كإباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطى^٤ الثابتة بالطلاق
قلت هي من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطى^٤ فعل المكلف ولا منافات بين كون الحكم صفة
لفعل المكلف واثر له * ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلى اعنى الذى يبتنى على اعدار
العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المنذوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص
بالحكم الاصلى * قوله * فالفرض لازم علما اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل
قطعى حتى لو انكره قولا او اعتقدا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل
ظنى ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلالة على وجوب اتباع
الظن فجامده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤملا لا يفسد ولا يضل لان التأويل في مظانه
من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن
مؤملا ولا مستخفا يفسد لخروجه عن الطاعة بترك ماوجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب
تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يغفر الله تعالى
بفضله وكرمه اوبتوبة العاصى وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى
فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهى مسئلة وجوب الثواب
والعقاب على الله تعالى * قوله * والشافعى رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب لانزاع
للشافعى رحمه الله في تفاوت مفهوم الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل
قطعى كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظنى كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جامد الاول
كافر دون الثانى وتارك العمل بالاول مؤملا فاسق دون الثانى وانما يزعم ان الفرض والواجب
لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوى الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله وينم تاركه
شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعى او ظنى وهذا مجرد اصطلاح فلامعنى للاحتجاج بان التفاوت
بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير
والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق
الظن فلا يكون المظنون مقدر ولا المعلوم القطعى ساقطا علينا على ان للتخصم ان يقول
لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوى فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرنا علينا بدليل
ظنى وكونه ساقطا علينا بدليل قطعى الا يرى ان قولهم الفرض اى المفروض المقدر فى السمع
هو الربع وايضا الحق ان الوجوب فى اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط
والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بدليل ظنى فالواجب فيما
ثبت بقضى شافع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى

فرضا عليها وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظنى هو فى قوة الفرض فى العمل كالوتر عند ابى حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظنى هو دون الفرض فى العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو *

والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبى عليه السلام عند الشافعى رحمه الله وعندنا تقع على غيره ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو الضمير يرجع الى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعى رحمه الله لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم اى النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانتها ولا سبيل اليها اى الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما يحتاج فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى اى صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا *

* قوله * والسنة المطلقة كما اذا قال الراوى من السنة كذا يحمل عند الشافعى رحمه الله وكثير من اصحاب ابى حنيفة رحمه الله على سنة النبى عليه السلام وعند جميع من التأخرين وهو اختيار فخر الاسلام تطلق عليها وعلى غيرها ولا تنصرف الى سنة النبى عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام فى السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله عليه السلام من سن سنة قرينة صارفة عن التخصيص بالنبى عليه السلام ولا نزاع فى صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوى ولاغناء فى ان بمجرد عن القران ينصرف فى الشرع الى سنة النبى عليه السلام للعرف الطارى كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روى عن ابى حنيفة رحمه الله ان الوتر سنة وعليه يحتمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اى واجب بالسنة * قوله والنفل يثاب فاعله اى يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث ايات فى قراءة الصلوة فان كلامهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا * وعن الثانى بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فان قلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة فى الدين وسيرة للنبى عليه السلام بخلاف النفل * قوله * وهو اى النفل

لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله حتى لولم يمض فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لأن حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت بتحقيقا لمعنى التولية إذ النفل لا ينقلب فرضا وانما لا يكون اسقاطا لواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضطنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه وفسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب بالمضى فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى * فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ما ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان ككشف زرع مملوك له فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما ادى به من النفل انما يحصل بفعله المناقض للعبادة إذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخواة الارض لا الى فعله الذي هو سقى ارضه * الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي إذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بنماها يتحقق استحقاق الثواب * لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معينة بمنزلة المتضاميين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الأب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لاصيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور * فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والإجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلت الموت منه لا يبطل فجعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى للدلائل الدالة على كونه عبادة * فان قيل هب ان صيانة المؤدى يقتضى لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضى جواز ابطال المؤدى فتعارضوا بالجواب ان الترجيع بالمؤدى اولى من العكس اى صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصوناتها عن البطلان وايضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء البطلان فيترجم على ما هو منعدم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى نسبة بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشئيين وهو ما صار لله تعالى نسبة فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشئيين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى *

والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اى منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول اى الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل فعلم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك اى فى الحرام لعينه اصلا والفعل تبعاً فينسب الحرمة الى المحل لتدل على عدم صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل ويقصد به الحال كما فى الحرام لغيره فى الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازاً باطلاق اسم المحل على الحال اى كله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال فالجواز فيه فى المسند اليه وهنا فى المسند وهو قوله حرام اذا اريد به منشأ الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد رحمه الله لا بل هذا الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعى كالواجب مع الفرض*

* قوله * والحرام قد يضاف المحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبنى على حذف المضاف اى حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود اظهر على تعيين المحذوف لان المحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن * وذهب بعضهم الى انها حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فعنى حرمة الفعل كونه ممنوعاً بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفاته فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للفلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان تصب الماء مثلاً وهو اوكد * وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلل للفعل شرعاً كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعاً فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازاً وخروج العين عن ان يكون محللاً للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلاً فنفى الفعل فيه وان كان تبعاً لقوى من نفيه اذا كان مقصوداً * ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناءً على ان الحرمة فى الشرع قد نقلت عن معناها للقوى الى كون الفعل ممنوعاً عنه شرعاً او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جداً كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف رحمه الله فى ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراماً لعينه والثانى ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل فى الجملة بان يأكله ملكه بخلاف الاول فان

المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى أن المحل اخرج أولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة وضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل المحال فيه بان يراد بالمينة اكلها لما في ذلك من قوآت الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضى او على اطلاق المحل على المحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضى كما في قوله تعالى واسئل القرية بحمل تارة على حذف المضى اى اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن اهل الملاقا للمحل على المحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار المحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل للفعل لكن متى ثبت المحل والحرمة لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجرى فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك * قوله * وهو الى المحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به بمخوردون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فنترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وتترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتى لم ينل شفاعتى وعن محمد رحمه الله ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمة بدليل ظنى فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعى يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك بدليل قطعى يسمى فرضا والا واجبا *

واما الثانى المراد بالثانى ان لا يكون حكما اصليا اى يكون مبنيا على اعدار العباد فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول اى الذى هو حكم اصلى فى مقابلتها اى فى مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهى اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة او نقل لا غير

والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم فى المجازية من الاخر اى نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم فى المجازية اى ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر *

* قوله * واما الثانى من قسى ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخرية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلى وابطانها للمكروه رخصة لانه غير اصلى بل مبنى على اعدار العباد * فان قيل الرخصة قد تنصف بالاباحة والندب والوجوب وهى من اقسام الحكم الاصلى فيلزم كونها حكما اصليا وغير اصلى ولا مجال

لتغاير الاعتبار لأن الرخصة ليست حكما أصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمه ونحوهما مما يكون حكما أصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المصنف رحمه الله وهو يخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم المحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود اخرى بمعنى انه يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتأمل في عبارات القوم في تفسيرها ففى اصول الشافعية الرخصة ماضع من الاحكام لتعذره مع قيام المحرم لولا العذر لثبت الحرمة والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقى معمولا به وكان يتخلف عنه لما نعت طار في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فتخرج الحكم محل الشيء ابتداء او نسخا لتحريم او تحضيضا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بنى على اعدار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلى الى تخفيف ويسر ترفها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم * قوله * وهى اما فرض حصر العزيمة فى الفرض والواجب والسنة والنفل يعنى قبل ورود الرخصة واما بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا وحينئذ لا يكون احدهما اصليا والاخر مبنيا على عذر العباد واما الثانى والثالث فلان الحكم الاصلى لو كان حرمة او كراهة لكن الطرف المقابل فى اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعدار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفية والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلى الذى هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون فى مقابلة الرخصة فالمحصل ان الطرف الذى تعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الاخر الذى يتعاقب به الرخصة لاساوياله ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المصنف رحمه الله * وفيه نظر اما ولا فلانا لانسلم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا او ندبا اذ العذر قد يناسبه الايجاب ككل ما له عند خوف تلق نفسه * واما ثانيا فلانا لانسلم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكن الطرف الاخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما فى اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلانسلم ان الوجوب او الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار او ندب افطار المريض عند بعض الاضرار * لا يقال العزيمة فى جميع ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام فى حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستنزامه لوجوب الترك لا ينهى كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام * والحق ان العزيمة تشتمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والمكروه وغيرها ان

العزيمة اسم للحكم الأصلي في الشرع على الأقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها *

أما الأول أي الذي هو رخصة حقيقة و هو أحق بكونه رخصة من الآخر فما استباح مع قيام

الحرم والحرمة كإجراء كلمة الكفر مكرها أي بالقتل أو القطع فإن حرمة الكفر قائمة أبدا لأن الحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الأيمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة

أبدا أيضا لكن حقه أي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى

لأن قلبه مطمئن بالإيمان فله أن يجري على لسانه وإن أخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في

دينه فأولى وكذا الأمر بالمعروف وأكل مال الغير والأفطار ونحوه من العبادات أي إذا أكره على أكل مال الغير أو على الأفطار في رمضان أو أكره على ترك الصلوة ونحوها ففي

هذه الصور له أن يعمل بالرخصة حقيقة لكن إن أخذ بالعزيمة وبذل نفسه فأولى والثاني

أي الذي هو رخصة حقيقة لكن الأول أحق منه بكونه رخصة ما استباح مع قيام الحرم

دون الحرمة كإفطار المسافر فإن الحرم للأفطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الأفطار

غير قائمة رخص بناءً على سبب تراخ حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد

تراخى لقوله تعالى فعدة من أيام آخر *

* قوله * أما الأول فما استباح مع قيام الحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة

الرخصة في الإباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لأنها تقابلها ويمكن أن يقال المراد بالاستباحة

ههنا مجرد تجويز الفعل أعم من أن يكون بطريق التساوي أو بدونه فيشمل الواجب والمندوب

والمباح والمراد بالحرمة والتحریم في الرخصة أعم من أن يكون في جانب الفعل أو في جانب

الترك فيشمل الفرض والواجب أيضا كما أن المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض

وواجب وسنة ونفل أعم من أن يكون ذلك في طرف الفعل أو في طرف الترك ليشمل

الحرام ولا يكون بين الكلامين منافات نعم يتوجه أن يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض

والواجب والحرام وهذا يناقض ما سبق من أنها قد يكون سنة أو نفلا كما إذا كان الحكم الأصلي

في صلوة نفل أو سنة كونها مندوبة فإذا عرضت حالة لم يبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة

الخوف مثلا فيكون تركها رخصة أي حكما مبنيا على إعداز العباد ويمكن أن يجاب عنه بأن

المراد بالحرمة النزع أعم من أن يكون بطريق اللزوم أو الرجحان وهينئذ لا يرد الأشكال *

فإن قيل الاستباحة مع قيام الحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والإباحة

في شيء واحد أجيب بأن معنى الاستباحة في القسم الأول أن يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك

المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفى عنه فإن قيل الحرم قائم في القسمين جميعا

فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الأول دون الثاني قلنا العلل الشرعية أمارات جاز تراخي

الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيجتمعه بخلاف أدلة وجوب الأيمان فإنها عقلية قطعية

لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم المحرمة بقيامها وتندوم بدوامها * قوله * لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهور الروح أى خروجه من البدن * قوله * حسبة أى طلبا للثواب وهى اسم من الاحتساب وانما كان الأخذ بالعزيمة أولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روى أن مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول فى محمد قال رسول الله قال ما تقول فى قال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول فى محمد قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ما تقول فى قال انا اسم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثانى فقد صدع بالحق فهنيئاله * قوله * وكذا الامر بالمعروف نيه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان ترجع المحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما فى الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لامعنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفى اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والمحرمة باقية لكن حق العبد لا يفوت الا صورة لا يجباره بالضمان فاستباح عند الاكراه وفى التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الأخذ بالعزيمة وان وردت فى العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العبد ايضا كذلك قياسا عليه لما فى ذلك من اظهار التصلب فى الدين ببذل نفسه فى الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رحمه الله فيه كان مأجورا ان شاء الله تعالى وكذا فى الافطار المحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض فتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان اثما لانه اكره على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات *

والعزيمة أولى عندنا لقيام السبب ولان فى العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل آخر على ان العزيمة أولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل فى العزيمة ايضا فالأخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالأخذ بها أولى الا ان يضعفه الصوم فليس له بذل نفسه لانه يصبر قاتل نفسه

بخلاف الفصل الاول أى الا ان يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله فالعزيمة أولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثانى لان فى الثانى وجد السبب للصوم لكن حكمه مترخ فصار رمضان فى حقه كشعبان فيكون فى الافطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق المسافر بخلاف الاول فلن المحرم والمحرمة قائمان فالحكم الاصلى فيه المحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا فيكون الاهل احق بكونه رخصة والثالث أى الذى هو رخصة مجازا وهو انم

فى المجازية وابتعد عن الحقيقة من الاخر ما وضع عنا من الاصر والاعلال يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع أى الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث ماسقط مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه

انه مشروع في الجملة كان شبيهاً بمجتمعة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوى رخص في السلم
 فان الاصل في البيع ان يلقى عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين
 عزيزة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة هنا اى في حال
 الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق
 بين هذا وبين الثاني ان المحرم قائم في الثاني واما هنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة
 لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس محرم في حال الضرورة
 ولان الحرمة لصيانة عقله ولاصيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله
 عليه السلام ان هذه صدقة الحديث روى عن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال انقصر الصلوة
 ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما
 سأل عمر رضى الله تعالى عنه لان النقص متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض
 فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط
 لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على
 عدم الحكم لما سأل عمر رضى الله تعالى عنه ولكن عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب
 الفصاحة والبيان *

قول والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله ان العمل بالرخصة
 اولى عند الشافعى رحمه الله وقبده صاحب الكشف باحد القولين. والمحق ان الصوم افضل عند
 قول واحد عند عدم الضرر حتى انه وقع في منهاج الامول ان الافطار مباح بمعنى انه مسلو
 للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على تساويها بل الافطار افضل ان تضمر والا
 فالصوم من غير اختلاف رواية *قوله* بخلاف الفصل الاول اى الاكراه على الافطار فان المكروه
 اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكروه الظالم والمكروه في صبره
 مستديم للعباد مستقيم على الطاعة فيوجب *قوله* من الاصر هو الثقل الذى ياصر صاحبه
 اى يجسه من التحرك انما جعل مثلا لثقل تكليفهم لصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة
 توبتهم وكذا الاغلال مثل ما كانت في شرايعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا
 كان القتل او غطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع التجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرايع
 السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة
 فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل
 مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا
 كاملا لاحقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة
 الى احد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم
 الصوم على المريض الذى يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير *قوله* فمن حيث
 انه سقط كان مجازا فان قلت ففى القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغى ان يكون مجازا قلت
 لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم مترخ وهاهنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل

الرخصة إلا أنه بقى مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث أي النوع الثالث من الأنواع الأربعة فان الحكم لم يبيح مشروعا أصلا فكل كامل في المجازية بعيدا عن الحقيقة * قوله * كقول الراوي نهى النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة * قوله * فان الأصل في البيع ان يلاقي عينا ليتحقق القدرة على التسليم ولأنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان وعن بيع الكلي بالكلي ففي هذا بيان لكون السلم حكما غير أصلي ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لأنه انما يكون للعجز عن التعيين والالباع متساوية من غير وكس في الثمن * قوله * وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمه ساقطة لأنه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذه ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة بقبول مباهة بحكم الأصل وبمثل قوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفى يكون النص دالا على عدم حرمتها عند الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمه لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي قد فصل لكم الأشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويمتثل ان يكون مفرغا على ان ما في ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخرجاً عن حكم التفصيل لاعتن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان * لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباهة بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالإيمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لامن التحريم فقايته ان يفيد نفى الغضب على المكره لعدم الحرمه * فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمه باقية وان المنفى هو الاثم والمؤاخذه قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل بقاء المهجة اذ يعتبر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الأشياء الحسنه والقيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اي البنية الانسانية لفوات القوة القائمة بها عند فواتها واخلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان حرمه الميتة لصيانة النفس عن تغدي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم المنجاث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقيم صيانة البعض بغوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكأنه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح واخلال تركيب البدن * قوله * روى عن عمر رضي الله تعالى عنه الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي قال سألت عمر رضي الله تعالى عنه مابا لنا نقصر الصلوة ولانخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل على ما اشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتأنيث باعتبار كونه

كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اقبلوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع * وذكر الامام الواحدى باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه فيما اقصار الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتن ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤالا عمر رضى الله تعالى عنه وتعجبه واشكل الامر عليه مما يستدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه * اجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استحباب وجوب الانمام لاعلى انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف رحمه الله لم يرض رأسا برأس حتى جعل سؤال عمر رضى الله تعالى عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يبدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالاعليه لفهمه فلم يسأله وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالآية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الآية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكانت بهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكتب العبد اذا علم فيهم خيرا * وذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لکن التقييد بالشرط لغوا وان في آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكتب وفي آية القصر المراد قصر الاحوال كالاجياز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايام ولا يخفى ضعفه كيف والآية كالجتمعين على ان الآية في قصر اجزاء الصلوة *

والتصديق بما لا يجتمل التمليك اسقاط لا يجتمل الرد وان كان اى التصديق ممن لا يلزم طاعته كولى القصاص فهنا اولى اى في صورة يكون التصديق ممن يلزم طاعته وهو الله اولى ان يكون اسقاطا لا يجتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفارة هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه السلام والرفق هنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشفقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخفيف يفيد فان قبل اكمال الصلوة وان كان اشق فتوابه اكل يفيد التخفيف قلنا الثواب الذى يكون باداء الفرض مساو فيهما * واما القسم الثانى * من الحكم وهو الحكم الذى يكون حكما بتعلق شىء بشىء آخر فالشىء المتعلق ان كان داخلا في الاخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فمسبب

والا فلن توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة واما الركن
 فما يقوم به الشيء * وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق
 ركن اصيل فانه ان كان اى الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفى العشرة
 بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شىء * اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء
 على ضرورة جعل الشارع عدمه صفا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل
 من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفى الانسان بانتفائه واليد ركن
 لا ينتفى بانتفائه ولكن ينقض *

* قوله * والتصديق بها لا يجهل التملك اسقاط لا يجهل الرد احترز بقوله ما لا يجهل التملك
 عن التصديق بالعين المحتملة للتملك وعن التصديق بالدين على من عليه الدين لان
 الدين يجهل التملك من عليه الدين * قوله * ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضمن
 رقفا لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رقفا من وجه اما
 في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الحطبة والسعى ولا يرد تخيير
 من قلل. ان دخلت الدار فعلى صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وفاق بالنتز و بين
 صوم ثلاثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن
 معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة لمعنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا
 للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثلثين اخف
 عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاقام فانهما متساويان في الثواب المحاصل باداء الفرض
 والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز
 ان يكون الاقام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين واكثر
 فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض * قوله * على ما ذكرنا في باب
 القياس اشارة الى ان المراد بتأثير الشىء * ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه
 القريب في الشىء * الاخر لا الابداد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه
 التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان وجه الانحصار انما هو مجرد الضبط والافالنع و ارد على
 قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوده اخر مثل المانعة كتعلق التجاسة
 لصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشىء * بما هو داخل فيه لامعنى لتفسيره بما يقوم به الشىء *
 لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على السهل الذى يقوم به الحال كالجوهر للعرض * قوله *
 وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن
 ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشىء * ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون
 خارجا ووجه التفصي انا لان معنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشىء * بحيث لا ينتفى الشىء *
 بانتفائه بل معنى به ما لا ينتفى بانتفائه حكم ذلك الشىء * فعنى الركن الزائد الجزء الذى
 اذا انتفى كلف حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك لان الجزء اذا كان من الضعف

الضعف بحيث لا ينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الأعمال داخله في الايمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخله في الايمان على وجه الكمال لافي حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخله في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذي يكون اليد جزءا منه لاشك انه ينتفى بانتفاء اليد غاية ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس بجزء من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا جزء ينتفى بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص ينتفى بانتفاء كل منها وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركننا مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد اولفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم *

واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اى يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق

للملك والنكاح للحمل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما اى بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتأخر عن الشرعية

واما اسما فقط كالعلق بالشرط على ما يأتى واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة *

* قوله * واما العلة قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرها او الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة امور هي اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها باعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرجم وعنف بالشرى وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح في العلة الشرعية لا مثل الرمي والجرح وترك المصنف رحمه الله تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لاننا في ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرجم مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلاثة اعنى العلة اسما

ومعنى وحكما كلها اوبعضها بصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان
فثلاثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلاثة ايضا لان المحاصل
اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة مجسب الامور الثلاثة بسيطا فثلاثة والا
فان تركب من اثنين فثلاثة ايضا وان تركب من الثلاثة فواحد وقد اهل فخر الاسلام رحمه الله
التصريح بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى
والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلة
والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلة
في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المصنف رحمه الله عن درجة الاعتبار واورد في اقسام العلة
حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلة هو العلة معنى فقط لانه
جزء العلة لتحقق التأثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتيبه عليه وانما لم يتعرض فخر
الاسلام رحمه الله ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي
يشبه العلة * قوله * فعندنا هي مقارنة لانزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها
ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم
التخلف واما في العلة الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما
صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلة
للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض
المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تأخر الحكم
عنها وظاهر عبارة الامامين اى ابي اليسر وفخر الاسلام رحمهما الله يدل على انه يلزم عند
الغافلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء
حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان من مشايخنا من فرق وقال
من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه
الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون
ثبوت الحكم عقبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة
فانها عرض لا تبقى زمانين فلولا يمكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن
المعلول ولا يلزم ذلك في العلة الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد
ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد
وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر
المعلول عن العلة تأخر ا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع
حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكره في مسألة الاستطاعة
فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلة الشرعية حقيقة كالعقد
مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ
انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم يبقاها ضرورى ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا
يثبت في حق غير الفسخ * قوله * كالمعلق بالشرط على ما ياتي في اقسام الشرط من ان وقوع
الالاق بعد دخول الدار ثابت بالتطبيق السابق ومضاهى اليه فيكون علة له اسما لكنه

لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم مترسخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما *قوله* على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التملك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا * فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة الى تأخر الحكم عنها لما نع قلنا الخلاف في تخصيص العلة انما هو في الأوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلة التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعنى العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع *

ودلالة كونه علة لاسباب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة تفريع على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل المنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب آجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب مضى نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاحكامها لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب *

قوله ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لاسبب وذلك انه اذا زال المانع بان يأذن المالك في بيع الفضولى وبمضى مدة الخيار او يجيز من له الخيار في بيع الخيار يثبت الملك مستندا الى وقت العقد اى يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة *قوله* لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثلين *قوله* لكنها اى الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمصنف رحمه الله بنى مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم

بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام رحمه الله فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعده ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار* لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخى الحكم لاننا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضى في الهواء والوصول الى المجرور والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضى الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الوسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الوسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضى في الهواء الحاصل بالرمي* ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كأنها يتجدد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة* قوله* وكذا كل ايجاب اى كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لاحكامها لتراخى الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب* قوله* وكذا النصاب اى النصاب علة لوجوب الزكاة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لاحكامها لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقلم المشقة لقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخى حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن اى الحكم متراخيا اليه اى الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لاستقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكن سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شري القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلنا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي

الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمى هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسفار ونحو ذلك وهو معنى قوله ولو كان متراخيا الى شىء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذى يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذى هو بالحقيقة فضل عن الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول* اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقى لا يشبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الى آخره* وانما قال شيئا مستقلا اى غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا نبين ان ماسبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شىء يجب حصوله بالمال الى آخره وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافى مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سيجىء فلا معنى لنفى ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية اعنى قوله ولو كان متراخيا الى شىء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال * لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كون علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لاحكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخى لجواز ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام رحمه الله في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا يرى انه انما تراخى الى ما ليس بمحدث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجهين احدهما تراخى الحكم عنه الى ما ليس حاصلًا به وهذا يوجب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغير المصنف رحمه الله هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخى الى ما ليس بمحدث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه المراد ان التراخى الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخى انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف * فان قلت قول المصنف رحمه الله في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يوجب حصوله بالمال نفى الملزوم وهو لا يوجب نفى اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم تساوى على ما لا يخفى فنفى كل منهما يوجب نفى الآخر *

حتى يوجب صحة الاداء فينتبين بعد المحول انه كان زكوة لانه في اول المحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم مترخا الى وجود النماء ولولم يكن مترخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان مترخيا الى ما هو علة حقيقة لكن النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تام المؤثر بل تام المؤثر المال النامي ولو كان مترخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكن النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له شبه العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء سببا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة لكن النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية وكذا مرض الموت والجرح

فانه يترخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله حتى اذا رجع المركزي ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كسواء القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشبه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه الله اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لاحكما وهما لا يشابهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لاحكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كسواء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لاحكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لاحكما لان الحكم غير مترخ عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك * وقد جعل الامام فخر الاسلام رحمه الله العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكنى لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التي تتحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب لا يوجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لاحكما قد توجد مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة السبب بدونها كسواء القريب واظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب واما ما له شبه العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسئة

يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس *

* قوله * حتى يوجب صحة الاداء معنى لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام المحول لكونه علة شبيهة بالاسباب لم ينتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام المحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم المحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول المحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام

فإن الوصف يقع موقوفاً وبعد تمام الوصف يستند الوجوب إلى ما قبل الأداء * قوله * وكذا مرض الموت يعني أن الأمور المذكورة علة أسما ومعنى لوجود الأضافة والتأثير لا حكماً لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والسحابات ونحو ذلك ويتراخى الحكم إلى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم إلى وصف السراية والرمى علة للموت ويتراخى إلى نفوذ السهم في المرمى ونزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن يتوسط شهادة الشهود عند أبي حنيفة رحمه الله لكن إذا رجح المزكون وقالوا تعمدنا بالكذب ضمنوا الدية خلافاً لهما ولما كانت هذه الأمثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فإنه علة للملك وهو للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الأسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الوساطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالأول سوى شراء القريب فإنه لا يتحقق فيه التراخي فشبّه بالأسباب من جهة تخلل الوساطة لأغير فهذا لم يصرح فخر الإسلام رحمه الله فيه بأنه علة أسما ومعنى لا حكماً كما صرح بذلك في غيره وذهب المصنف رحمه الله إلى أن الظاهر أنه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة أسما ومعنى وحكما لوجود الأضافة والتأثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلفي به فعلى هذا بين العلة أسما ومعنى لا حكماً وبين العلة التي تشبه الأسباب عموم من وجه لصدقها معاً في الأمثلة السابقة وصدق الأول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب * قوله * وأما ماله شبه العلية بكسر الهمزة لكونه عطفاً على قوله وأما أسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التأثير كجزء العلة لا أسما لعدم الأضافة إليه ولا حكماً لعدم الترتب عليه إذا المراد هو الجزء الغير الأخير أو أحد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الإمام السرخسي رحمه الله سبب محض لأن أحد الجزئين طريق يفضى إلى المقصود ولا تأثير له ما لم يضمن الجزء الأخير وذهب الإمام فخر الإسلام رحمه الله إلى أنه وصف له شبه العلية لأنه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرّر عندهم من أنه لا تأثير لأجزاء العلة في أجزاء العلول وإنما المؤثر هو تمام العلة في تمام العلول فعلى ما ذكره هنا لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبه العلية فثبت به ربوا النسبة لأنه يورث شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز أن يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فإنه أقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقى ثبوته على حقيقة العلة أعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بدا بيد *

وأما معنى وحكما كجزء الأخير من العلة كالقراية والملك للعتق فإذا تأخر الملك يثبت الحكم به أي العتق بالملك فإنه الجزء الأخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فإن نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فيعتبر النية عند الشراء ويضمن إذا كان شريكاً عندهما أي عند أبي يوسف ومحمد رحمه الله تعالى ولا يضمن عند أبي حنيفة رحمه الله والخلاف فيما إذا اشترياه معاً أما إذا اشترى الأجنبي نصفه ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لأبي حنيفة رحمه الله تعالى أن في الأول رضى الأجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك مع القريب

ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض وان تأخر القرابة يثبت بها اى يثبت العتق بالقرابة حتى يضمن مدعى القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اى اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فايهما رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهويقع بهما واما اسما وحكما لا معنى وهى اما باقامة السبب الداعى مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطى اى المس والنكاح يقومان مقام الوطى في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه للظهور او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببنتى فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعى الى ذلك اى السبب المقضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلاثة المذكورة في المتن اما دفع الضرورة كما في ان احببنتى وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعى في المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفاها وبالتقسيم العقلى بقى قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما ولا حكما فالتقسيم الذى ذكرناه وهو ما له شبهة العلة كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعى مثلا وان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما *

* قوله * واما معنى وحكما يعنى اذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التأثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تأثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلاة ولهذا يجب صلة القرابة ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل وصفا له شبهة العلية في كون الملك علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية في كون الملك علة معنى

وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوت به امر ظاهر شافع في عبارة القوم ولفظ المصنف رحمه الله صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالن الاخير في ائقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التوقيم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فبصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة تكون علة اسما لاحالة * وقد يجاب بانه يجب فيها هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي رحمه الله وغيره والملك لم يوضع في الشرع للتعق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب * قوله * حتى يصح نية الكفارة عند الشراء * فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفرغ قلت الشراء علة للملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير مترخ هنا فالنية عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول * قوله * ويضمن اي لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقفا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشتراه معا فعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يضمن لهما رسوا علم الاجنبي اولم يعلم وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يضمن لان الاجنبي رضى بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشراء سواء علم القرابة اولم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولاً فانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لا نسلم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشرى وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صاركان العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا * قوله * حتى يضمن مدعى القرابة يعنى اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعنى القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو العلة ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لم يضمن مدعى القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضى الاجنبي بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة رحمه الله ويخص بصورة الشراء معا حتى لو اشترى الاجنبي اولاً ضمن القريب حصته لعدم الرضى واما اذا اورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة بصنعه فلو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس بصنعه * قوله * او باقامة الدليل السبب الداعى هو الذى يفضى الى الشىء في الوجود فلا بد من ان يتقدم والدليل هو الذى يحصل من العلم به العلم بذلك الشىء فربما يكون متأخرا في الوجود كالاخبار عن السحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بها لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخيرها وهو مقتصر على المجلس * قوله * والطهر مقام الحاجة يعنى ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المستنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرعبة اعنى الطهر الحالى عن الجماع مقام الحاجة تيسير او قد يقال

ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه * قوله * واستحداث الملك
يعنى ان المؤثر في وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن الوطىء ودواعيه في الامة عند حدوث
الملك فيها الى انقضاء حيضه او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن
خلط الماء وسقى الماء زرع الغير الا انه امر خفى فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطىء
بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقى من جهته وملكه
يمكنه من الوطىء المؤدى الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الوسطة على الشغل الذى
هو علة للاستبراء * وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطىء والملك
ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطىء البائع والملك ممكن من وطىء
المشترى والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد
واستحداث ملك الوطىء بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير
استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمة عن مائه فلو اجننا الوطىء للثاني بنفس
الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار
سبب باعتبار ولذا سماه الامام السرخسى رحمه الله السبب الظاهر الدليل على العلة * قوله *
كما في تحريم الدواعى اى دواعى الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت
مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية و اقيمت مقام الوطىء في الحرمة حالتي
الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة * قوله * ولما جعلوا الجزء الاخير يعنى ان القوم
وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلى يقتضيها والاحكام تدل على
ثبوتها اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثيره في الجملة
فيكون علة معنى لوجود التأثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فما له شبهة العلية
وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة
حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الاخير من السبب
الداعى الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم
الاضافة ولا معنى لعدم التأثير اذ لا تأثير للسبب الداعى فكيف لجزءه وكذا الشرط الذى
علق عليه الحكم كدخول الدار فيها اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم
من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط *

واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه اى ان
كانت العلة مضافة الى السبب كوطىء الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى
سوقها وهو السبب فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة
وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اى لا يجب القصاص عندنا على الشاهد
اذا شهد ان زيدا قتل عمرا فاقنص ثم رجع الشاهد لانه جزء المباشرة وشهادته انما صارت
قتلا بحكم القاضى واختيار التولى وان لم تكن مضافة اليه اى العلة مضافة الى السبب نحو ان

تكون اى العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقى لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك فى الغنيمه
 الدال على مال السرقة وعلى حصن فى دار الحرب اى لا يضمن الدال على مال يسرقه السارق
 ولا يشترك فى الغنيمه الدال على حصن فى دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هى
 فعل فاعل مختار وهو السارق فى فصل السرقة والغازى فى الدلالة على الحصن فيقطع هذه
 العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبى اى ولا يضمن قيمة الولد اجنبى قال لآخر تزوج
 هذه المرأة فانها حرة فعلى واستولدها فاذا هى امة لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها
 الوكيل او الولى على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع او المحرم اذا دلا على الوديعة والصيد
 يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك المحفظ الذى التزم و المحرم بازالة
 الامن اذا تقررت بافضائها الى القتل اى تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان
 المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغى ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل
 ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل
 اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للمهلك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب
 للضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اى اذا دل رجل سارقا
 على مال مسلم لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدى الناس فدلالته لان تكون
 ازالة الامن وصيد الحرم اى اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا
 ليس للبعد عن الناس بل لكونه فى الحرم ومن دفع الى صبى سكينتا ليمسكه للدافع فوجا
 به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبى وبين الحكم فعل فاعل
 مختار وهو قصد الصبى قتل نفسه وان سقط عن يده فجرمه ضمن لانه لم يتخلل هناك فعل
 فاعل مختار فيضاق الحكم الى السبب وهو الدفع *

* قوله * واما السبب هو لغة ما يتوصل به الى الشئ واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم
 من غير تأثير وقد جرت العادة بان يذكر فى هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب
 حقيقة او مجازا ويعتبر فى تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام
 بحسب الذوات ولذا ذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة
 السارق وسبب فى معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازى كاليمين وسبب
 له شبهة العلية كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف رحمه الله ان الرابع هو بعينه السبب
 المجازى كما اعترف به فخر الاسلام رحمه الله وان عد المجازى من الاقسام ليس بمستحسن
 قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك ويسمى الثانى سببا حقيقيا ثم قال
 ومن السبب ما هو سبب مجازا اى ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذى

فيه شبهة العلية * قوله * فاعلم انه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعنى ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة اولا فالاول السبب الذى فى معنى العلة كسوق الدابة فان لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطىء الدابة بقوايمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحدث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هو طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذى هو المباشرة للقتل الا انه سبب فى معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولى استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصالح لا يجاب ضمان المحل دون جزء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتيلا اى مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضى واختيار الولى القصاص على العفو وعند الشافعى رحمه الله يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من عالم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة فى ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على الماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والسبب وان قوى وتؤكد * والثانى السبب الحقيقى بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هى فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقة ولا يكفى فى ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما فى مسألة الشهادة بالقصاص وقوله فى بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقى لم يقع موقعه على ما لا يخفى * قوله * بخلاف ما اذا زوجها يعنى لو زوج المرأة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هى امة يضمن الوكيل او الولى للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاء وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاء مبنى على التزويج المشروط بالحربة وصفا لازما له فيصير وصف الحربة بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة * قوله * ازالة الامن سبب للضمان اى ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان وموجب له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اى احداث العلم فى الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بممكن الصيد وان لا يكذب الدال فى ذلك * قوله * وصيد المحرم اى بخلاف صيد المحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالة سبب محض لان كون صيد المحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد المحرم الذى جعله الله تعالى آمنا ليبقى مدة بقاء الدنيا فعرض الصيد فيه بمنزلة اطلاق الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد المحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعى قلت مسئلة اجتهادية افتوائيا بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة * قوله * فوجابه من الوجى وهو الضرب باليد او السكين *

ومنه اى من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة فالعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر ونحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبده حر ان دخلت فله على كذا للجزء متعلق بقوله ما هو سبب فالجزء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود اى لان هذه الامور المتعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة اى سبب للكفارة مجازا لانها اى اليمين للبر فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اى في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الاسباب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي رحمه الله هي اسباب في معنى العلة حتى ابطال التعليق بالملك اى ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب *

* قوله * كالتطليق اى كالصبيح الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق او لزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا تنفذ اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزء حال من التطليق وما عطف عليه اى كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف رحمه الله لكن المعنى ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكالكفارة لليمين وفساده واضح ثم نسبية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هو قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتأثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة على الاعتقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا نصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضى الى الكفارة وانما يفضى اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصحح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السبب الافضاء وعدم التأثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التأثير قلت نعم الا ان عدم التأثير لما كان قييدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوصا هذا القسم الذي ينتهي فيه الايصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سمو السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع

اللغوى ايضا فتحصوا باسم العجاز والعلاقة يؤول الى السبب بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المال يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللفظ والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين *

ثم عندنا لهذا العجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا

تبيين في ان التجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر رحمه الله لا لانه لما لم يكن الملك

والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودها في الحال ليرجع جانب

الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة اذا

قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق

حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله لا يبطل

التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند

التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك

فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق

فالمحل قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت

الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم

فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاصحاب فاذا وجد الملك حال

التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل المراد

بزوال الحل ووقوع الطلاق الثالث في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قلنا

اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت

في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل

الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف اى الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع

الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا

هذا فيبطله زوال الحل لا زوال الملك اى يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلث

لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان

دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصر على الطلاقات

التي يملكها بهذا النكاح اما الطلاقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج

في تلك الطلاقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون بوجود الملك عند وجود الشرط

فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك

الشبهة ليكون البر مضمونا المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة

الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا *

* قوله * ثم عندنا لهذا العجز أى للمعلق بالشرط الذى سميته سببا مجازا يشبه الحقيقة أى جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى مجاز محض وهذا الخلاف يظهر فى مسألة ابطال تجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر فى الكتاب استدلال زفر رحمه الله على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر رحمه الله ثالثا * اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزويج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تأكيد البر بايجاب الجزاء فى مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود ومتحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما فى ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليرجع جانب وجود الملك عند وجود الشرط بمحكم الاستصحاب وهو ان الاصل فى الثابت بقاءه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصيب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحمل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والمحصل انه لا يشترط فى ابتداء التعليق بقاء الحمل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثانى يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك فى بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء * واما دليلهم على ان التجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اى تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزء اى بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله تصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزء كان للجزء شبهة الثبوت فى الحال اى قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما فى المصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات ليكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والدين والعين والكفالة حال قيام العين الموصوبة فى يد الغاصب مع انه لا يقع هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر فى التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات فى حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون السبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت فى الحال وكذا لا بد للحقيقة الشئ من الحمل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح فى غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول مانع ويمتنع ذلك فى غير الحمل فيبطل التعليق زوال الحمل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بلن يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام الحمل من وجه بامكن الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكن الرجوع فيما اذا فات الحمل

قلت لما فات ما لأبد منه تحقق البطلان والملك لم يتم دليل على انه لأبد منه في الأبتداء
 ليتحقق بفوات البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد أمكن عوده فلاجمة للبطلان
 وفي الطريقة البرعزية انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط السجل لان عملية الطلاق
 تثبت بعملية النكاح وهي تفتقر الى بقاء السجل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو
 ان العملية شرط لليمين انعقادا وبقا فتبطل بفواتها بالتطبيقات الثلث واما ما ذكره المصنف
 رحمه الله من ان طلاقات هذا الملك متعين للجزاء فتبطل اليمين بفواتها فلما هو حاصل طريق
 آخر للأصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما تصح باعتبار الملك القايم وليس فيه
 الاثنت تطبيقات فاذا استوفاهما كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل
 الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها
 به تعرف كيمين الطلاق وبمين العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط
 ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند أبي حنيفة
 وأبي يوسف رحمهما الله فلو تعين طلاقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا
 صرح الامام السرخسي وفخر الاسلام رحمه الله بان بطلان التعليق بانعدام السجل لا بان المعلق
 بالشرط تعليقات ذلك العقد * واما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله فهو انه لما اشترط
 في التعليق بغير الملك شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم
 اشتراط السجل في الحال لتكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق
 كون البر مضمونا بالجزاء فلا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود
 الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير
 حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن عما ذكره المصنف رحمه الله من
 ان الشرط فيه اى في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اى قبل
 العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعنى في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة
 لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه بمنع ثبوت
 حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة
 الشيء لا يثبت حيث لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما لا يبطل الطلاقات الثلث
 تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان عمله هو المنع عن الوطى وذلك في الرجل
 وهو قائم لم يتجدد لان عمله ليس في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام السجل بل في منع
 الزوج عن الوطى الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطبيقات الثلث فيثبت الظهار
 الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالبحرمة *

واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فبسبب الوجوب

للإيمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الأفاق والأفانفس موجودا دائما يصح

إيمان الصبي وان لم يخاطب به وللصلوة الوقت على ما مر وللزكاة ملك المال اعلم انه ورد
 على سببية النصاب للزكاة أشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية

سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحوال فيجب ان يكون الحوال سببا لالنصاب فلدفع
 هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل الابدال نام والنماء بالزمان فاقيم الحوال مقام النماء فيتجدد
 المال تقديرا بتجدد الحوال فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا*

قوله واعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم
 بابا لبيان اسباب الشرايع اى الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رحمه الله لما ضبط
 ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر
 السبب وصدده بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه
 لا كما يزعم بعضهم من انه لاعبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا
 او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب
 الله تعالى لانه شارح الشرايع اجماعا فلواضيفت الى اسباب اخر لزم توارد العلل المستقلة على
 معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على
 ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه
 بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها ترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف وجوب اداء
 الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام
 في ان شارح الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا اننا نضيف ذلك الى
 ما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى ونجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد
 ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لامور ثرات
 وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير
 ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على مامر في فصل الامر* قوله*
 فسبب وجوب الايمان بالله تعالى اى التصديق والافرار بوجوده ووحده انيته وسائر صفاته على
 ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اى كون جميع ماسوى الله تعالى من الجواهر
 والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء
 في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا
 لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث
 العالم انه سبب لوجوب الايمان بالله تعالى الذى هو فعل العبد لالوجود الصانع او وحدانيته
 او غير ذلك مما هو ازلى وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قدما غنيا عما سواه
 واجبا لذاته قطعاً للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبنى عن جميع الكمالات وينفى جميع النقصانات*
 لا يقال لو كانت السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان
 وحدثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا
 نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره واثم الاختار لا يكون
 الاحادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو حدوث
 العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق

وفي انفسهم الآية الا ان الاستبدال بالافاق والانفس هو اشد المراتب وضوما واكثرها وقوعا
واثبتها دواما لان كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكلن لازما لكل احد من اهل
الايمان فلذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو
التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك
بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بجمبع شرعى
وذلك في الايمان محال لانه لا يمتثل عدم المشروعية اصلانم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف
المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذى يمتثل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر
ان يؤمن فاكراه على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبنى على العقل
الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهد الجبل ولم
يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم
يبلغه وعند الاخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انا يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم
يتمثل التسخ والرفع والايان ليس كذلك بل انا يبتنى صحة الاداء على كونه مشروعا
في حق المؤدى كما في جمعة المسافر * قوله * وللصلة اى سبب الوجوب للصلة هو الوقت على
ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان المأمور به نودان مطلق وموقت * قوله * وللزكاة
اى سبب الوجوب للزكاة ملك المال الذى هو نصاب وجوب الزكاة في ذلك المال لاضافتها
اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصاب
في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لاصدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره
الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجة المتجددة فيبقى اصل المال
فيحصل الغنى وتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء
امر باطنى فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التى لها
تأثير في النماء بالدر والنسل ويزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار
الحول شرطا وتجدده وتجردا للنماء وتجرد النماء تجدد للمال الذى هو السبب لان السبب هو
المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول
وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط *

وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه وصدقة الفطر رأس يمونه ويلى عليه وانما الفطر شرط
لقوله عليه السلام ادوا عن تمونون وعن اما لانتراع الحكم عن السبب اولان يجب عليه
فيؤدى عنه كما في العاقلة والثانى باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر
فتبت الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والاضافة الى الفطر تعارضه الاضافة

الى الرأس وهى تحمل الاستعارة ايضا مجلانى تضاعف الوجوب هذا جواب اشكال وهو ان
الاضافة آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة
تضاف الى الرأس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا

فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجرى في التضاعف وايضا وصف الموءنة اى في قوله عليه السلام ادوا عن نمونون يرجع سببية الرأس وللمحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط *

* قوله * وللمصوم اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان الامام السرخسى رحمه الله ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعنى الايام بلباليها لان الشهر اسم للمجموع وسبببته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم تصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب وقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف رحمه الله الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذى لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرايط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق في بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر * قوله * وعن اما لانتزاع الحكم يعنى ان كلمة عن تدل عن انتزاع الشئ عن الشئ وانفصاله عنه لانها للبعد والعجاجة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بمحكم الاستقراء اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والحراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثانى باطل لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في موءنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن نمونون وهو باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القرية والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لاخراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالتفقة والمولى ينوب عنه واكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيماك ما عليه فعلى اصل الخلقه الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقع كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا نقول في الصبى والكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرية * قوله * بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حتى لا يمتثل الاستعارة التى هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة الموءنة والموءنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل مثل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدده متجدد للحاجة * قوله * فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية

الفطر هو الأضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الأضافة وغيرها فصرح بأنه ترجيح بالقوة *قوله* وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الرأس لأن تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن تؤنون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والأصل في وجوب المؤن رأس يلى عليه كما في العبيد والبهايم ففيه تنبيه أيضا على اعتبار المؤنة والولاية *قوله* وللحج اى سبب وجوب الحج هو البيت بدليل الأضافة لا الوقت والأستطاعة اذ الأضافة اليه ولا ينكر بتكرره مع صحة الأداء بدون الأستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الأداء والأستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الأستطاعة *

وللعشر الأرض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الأرض وباعتبار الخارج وهو تبع الأرض قوله وهو تبع حال من الخارج عبادة اى العشر عبادة لأن العشر جزء من الخارج فاشبهه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اى سببه الأرض النامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الأصل وهو الأرض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لأن الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اى لاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمعا العشر والخراج عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى *

قوله وللعشر يعنى ان سبب كل من العشر والخراج هو الأرض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والأنتفاع وذلك لأن العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدرهم فيكنى النماء التقديرى بقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للأرض حتى لا يعتبر فيه الأهلية الكاملة لأن الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالأرض وما يخرج منها فتجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحاميين لها عن الأعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الأعداء ويستمطر في السنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الأرض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقى العشر عبادة لأن الواجب جزء من النماء اعنى الخارج من الأرض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامى وباعتبار النماء التقديرى الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الأصغر والاكبر والأقبال على المبعوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الحطيات وهذا يصاح سببا للمذلة والضعف وضرب ما هو بمنزلة الجزية والأخفاء في ان الأرض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الأصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتناوبان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد هو الأرض النامية وعند الشافعى رحمه الله يجب العشر من الأرض الخراجية وان لم يجب الخراج من الأرض العشرية وذلك لأن سبب الخراج عند الأرض وسبب العشر الخراج من الأرض * وللطهارة

وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقتل
وللكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة *

* قوله * وللطهارة ارادة الصلوة لترتيبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي
اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها
وسقوطها بسقوطها فانها يصاح دليل على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب
الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب
تحصيلها الاعلى تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا
ولهذا لوتوضاً من غير وجوب كما لوتوضاً قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة
بها لان المعبر في الشرط هو الوجود قصد اولم يقصد وليس الحدث سبب لان سبب الشيء
ما يفضى اليه ويلابمه والحدث يزيل الطهارة وينافيه وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة
بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضى اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي
شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة
فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط
الصلوة وجود الطهارة لوجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لوجودها وعن الثاني بان المشروط
هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لانفسها والمسبب
هو وجوب الطهارة لوجودها فالتقدم غير التأخر * قوله * وللحدود والعقوبات يريد ان
السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة يكون محظورات محضة
كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة يكون امورا
دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذي هو
مملوك له مباح ومن حيث انه جنابة على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد
الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقى
حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة
بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بنى
الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب
الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها لانها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين
الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا
عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفت ويشترط فوات
البر لئلا يلزم الجمع بين الحلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل
اعنى البر لكنها قائمة في حق الحلف والسبب في الاصل والحلف واحد *

ولشرعية المعاملات البقاء المقدر اى للعالم وللاختصاصات الشرعية النصرفات المشروعة كالبيع
والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون

بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب اوضا مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء للملك، المنفعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المنفعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة

* قوله * ولشرعية المعاملات يعنى ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل في النظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلاجه ويفض على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات * قوله * وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالاجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مرفهى اما ان يتعلق بالامر الآخرة وهى العبادات او بامر الدنيا وهى اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهى المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهى المناكحات او باعتبار البدنية وهى العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى الفقه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل * قوله * واعلم انه لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تأثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تأثيرا دون السبب وكان بعض ما ساه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لو هم الاعتراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها *

واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقى كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلى وهو بكمية الشرط او دلالتها نحو المرأة التى اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع العلية وعندنا منع الحكم واما شرط في حكم العلية وهو شرط لا يعارضه علة تصاح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج

الزوج خير امرأته واخران بان المرأة اختارت نفسها ففضى القاضى بوقوع الطلاق ثم رجع
 الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان قال ان كان
 قيد عبده عشرة ابطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ابطال
 ففضى القاضى بعته ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رحمه الله لان القضاء
 بالعنف ينفذ ظاهرا وباطنا عنده فالعلة لاتصلح لضمان العتق لان العلة قضاء القاضى وانما لاتصلح
 لضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اى شهود
 الشرط وشهود اليمين فان العلة تصلح لضمان لانها اثبتت العتق بطريق التعدى وعندهما
 لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ فى الباطن فبعنف مجمل القيد وكذا حافر البئر عطى على المثالين
 المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيهه فى ان هناك شرط لا تعارضه
 علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانعة
 عن السقوط فزاله المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو
 الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبعى والمشى مباح فلا يصحان لاضافة
 الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر فى غير ملكه *

* قوله * واما الشرط فهو على ما ذكره المصنف رحمه الله اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى
 السببية وشرط مجازا اى اسما ومعنى لاحكامها ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه
 فهو الرابع كقول الشرطيين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تغلل بينه وبين الحكم فعل
 فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحمل قيد العبد والا فان
 لم تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثانى كشف الزرق وان عارضته فهو الاول كدخول
 الدار فى انت طالت ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سواه شرطا فى معنى
 العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولذا سى صاحب الهداية
 الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية والسببية وقد يقال ان الشرط
 ان لم تعارضه علة فهى فى معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان فى معنى العلة وان كان
 مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر * قوله * وهو اى الشرط المحض اما حقيقى
 يتوقف عليه الشئ فى الواقع او يحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح
 او الا عند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلى يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة
 الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالت او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق
 دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التى اتزوجها فهى طالت لانه فى معنى ان تزوجت امرأة
 فهى طالت باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط * قوله * وقد مر اشارة
 الى بيان اثر الشرط الجعلى وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقى بحيث لا يصح الحكم بدونه * قوله *
 فيضاف اى اذا لم تعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالمحكم يضاف الى الشرط لانه

يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اذاه الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اى التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة وما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضى اتصل الحكم بالعلة فكل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبنى على ان شهود الدخول ابروا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا فى ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه * قوله * كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم فى الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب * قوله * فان قال لما بشرط فى اضافة الحكم الى الشرط ان لا تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها او رد مثلا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام واما المذكور فى اصول الامام السرخسى رحمه الله وابي اليسر فهوانهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص فى الجامع الصغير ثم او رد مثلا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثلا توجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة اربطال فعنده حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة اربطال وقضى القاضى بعنف عبده فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية اربطال فعند ابي حنيفة رحمه الله يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضى نافذ ظاهرا وباطنا لا بتناؤه على دليل شرعى واجب العمل فلا بد من صيانتة عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء حينئذ لا يمكن الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد تسقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الاجل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العنف قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعنى التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه تصرف من المالك فى ملكه من غير تعد ولا جنائية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة اربطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه مبنى على الحجمة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة فى وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بجل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هى يمين المالك اعنى تعليقه العتق هو المذكور فى اصول فخر الاسلام رحمه الله وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية هى التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء الدار واقام البينة وقضى القاضى كانت علة الملك هى

هي الشرى دون القضاء * فما ذهب اليه المصنف رحمه الله من ان العلة هي قضاء القاضى بضمان العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعنى شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبت العتق بطريق التعدى حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضى دون تعليق الملك والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضى المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يودى الى هلاك المال ففى صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرى اعنى وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لملوها عن معنى التعدى فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة اربطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساع للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود * وثانيهما ان التعليق لما كان مقررا يعترف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتخيير فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة بل نثبت العتق بلا شىء اجيب بان العتق حكم يودى الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شىء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة * قوله * والمشى مباح يعنى ان المشى وان كان سببا وهو يشارك العلة في الاقضاء الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغى ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدى ولانعدى في السبب اعنى المشى لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشى ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشى بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدى لا يقال مراده ان المشى مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشى بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففى بعض الوجوه عن اصحاب الشافعى رحمه الله انه لا ضمان على الحافر عند تعدى المشى *

بجلاى ما اذا وقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحافظ المائل بعد الاشهاد فمن قسم

الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه

كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الابق الذى هو

علة التلقى صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا فتح باب

اصطبل او قفص خلافا لمحمد رحمه الله له ان فعل الطير والبيهمة هدر فاذا خرجا على فور

الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء الزرق فان النفار طبيعى للطير كالسيلان للماء ولهما

انه هدر في اثبات الحكم في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال الولي

سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له اى للحافر لانه يدعى صلاحية العلة للاضافة وقطع

الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الخارج اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب

علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لاحكما

حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثانى لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لرفر رحمه الله تعالى

صورته ان يقول لامرته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها قد دخلت احديهما

ثم تزوجها قد دخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء
لا لصحة الشرط فيشترط عند الثانى لا الاول *

قوله بخلاف ما اذا وقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة

متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط *قوله* واما وضع الحجر يعنى ان هذه الامور

طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العال بخلاف الحفر فانه ازالته للمانع اعنى اسماك

الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لامعنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدى اليه

من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك *قوله* وهو اى الشرط

الذى في حكم السبب شرط اعترض عليه اى حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب

ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل

المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل

طبيعى كما اذا شق زق الغير فسال المانع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط

كما اذ فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة

ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد رحمه الله في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا

على ان طير ان الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيالحق بالافعال

الغير الاختيارية كسيلان المانع *قوله* لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك *قوله*

فان الحل بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا تعليق لعدم الضمان وتقريره ان الشرط

المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط

العلة بينهما فيكون متقدما لاحتمالهما فال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها

علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد من ان يثبت الشرط حتى

ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الابق الذى هو علة التانى كان الشرط في معنى

السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثه به بخلاف

سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال

للعبد وهو غضب بمنزلة ما اذا استخدمه فخدمه وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة

العلة ان ما هو مفض الى الشىء ووسيلة اليه فلا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم

لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط

عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليق لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة

والعقل في التصرفات على ما سيجي * قوله * له اي لحمد رحمه الله ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلغى اليه فيضادى الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرًا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف رحمه الله ليس كما ينبغي ولا ي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذته لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد * فان قيل هب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لانسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلغى لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق * قوله * واذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلتقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه * قوله * واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت باليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رحمه الله ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك وكذا في الآخر *

واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا تتوقف على احصان يحدث متأخرا اقول ما ذكروا وهو ان الشرط امر متأخر عن صورة العلة ويبتنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل

والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلاج

في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعلقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون

الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والاخر ان يكون متقدما كالوضوء

للملوة والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم يقارن الشرط الذى

هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذى

هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذى يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا

لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء

مع انه لا يثبت العلة وهى الزنا بهذه الشهادة *

* قوله * واما العلامة هى على مقتضى تفسير المصنف رحمه الله ما تعلق بالشيء من غير

تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فيبين الشرط

والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود

الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى

العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق ليتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا

فلا ينافى ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشرط

الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذى ذكره المصنف رحمه الله

واجاب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة انها هو في الشرط التعلقي واما الحقيقي اعنى

ما يتوقف على الشيء عقلا وشرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشرط الصلوة وشهود النكاح

وقد يتأخر كالحفر المتأخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل

والتأخر لكونه اقوى بواسطة ابعاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنة

الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لشابهته العلامة

في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله محل نظر اما اولا فان الشرط التعلقي

قد يكون متقدما وانما المتأخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد يكون قيده عشرة

ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متأخر

يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذى في معنى

العلامة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان

ثقله الذى هو العلامة قد حصل بعد الشرط اعنى ازالة الامساك عن الارض *

ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة

لا شرطا اى على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء

فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعنته

اى لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي

ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه
والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط
الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا لشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود
عليه اى فى عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فانها لا تثبت
العقوبة وهنا لا تثبت لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو
تكذيبه ودفع انكاره وهو تصالح لذلك اى شهادة الرجال مع النساء تصالح للضرر على المشهود
عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصالح على المسلم وهى تتضمن ضررا بالمسلم
اى شهادة الكفار فى هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذى اثبتوا حرية له ليثبت
عليه الرجم فلا تصالح لذلك اى لا تصالح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه
ورفع انكاره وعلى هذا اى بناء على ان العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز ان يثبت بما
لا يثبت به العلة قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اى فى المبتوتة والمتوفى
عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله
ولا حبل اى بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اى فى شهادة القابلة الا تعيين الولد
وهى مقبولة فيه اى شهادة القابلة مقبولة فى تعيين الولد فاما النسب فانها يثبت بالفراش
السابقة فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة رحمه الله لا تقبل لانه اذا لم
يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحججة بخلاف ما اذا
وجد احد الثلثة وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة
طلاق تقبل شهادة امرأة عليها فى حقه اى فى حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها
يثبت ما كان تبعاً لها لا عند ابي حنيفة رحمه الله لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود
فيشترط لاثباته اى لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما فى العلة فانه يشترط
لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحججة ضرورية فلا تتعدى اى شهادة
المرأة الواحدة حججة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى
عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة
الواحدة كما فى شهادة المرأة على ثيابة امة بيعت على انها بكر فى حق الرد فان شهادة المرأة
لا تقبل فى حق الرد وان كانت مقبولة فى حق البكارة والثيابة فكذا هنا بل يحلف البائع
وقال الشافعى رحمه الله الاصل فى المسلم العفة والعزى كبرى ثم العجز عن اقامة البيعة يعرف

ذلك اى كونها كبيرة اى يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لانه

يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرع

سابقا عليه اى على العجز عن اقامة البينة فمجرد القذف يسقط الشهادة عند الشافعى رحمه الله وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة

البينة فاقيم عليه الجلد بخلاف الجلد اذ هو فعل حسى اى لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسى لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعى يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان

صادقا في ذلك القذف قلنا القذف فى نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اى

حسبة لله تعالى وهو اى القذف لا يعمل الا ان يوجد المشهود فاذا مضى زمان يتمكن من

احضارهم ولم يحضروهم صار كبيرة فيكون العجز شرطا اى لرد القاضى شهادة الرامى والعفة

اصل لكن لا تصاح لاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع

فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويحذف الزانى

وان تقادم العهد اى ان اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامى لكن بعد تقادم العهد

يبطل الرد اى رد شهادة الرامى ولا يثبت الحد اى حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد

صار شبهة فى درء الحد *

قوله ولما كان لى نظر فى كون الاحصان علامة لاشترط فى معنى العلة لتاقل ان يقول كونه

علامة وان صالح محلا للنظر الا انه لاختفاء فى انه ليس شرطا فى معنى العلة اذ الشرط انما يكون

فى معنى العلة اذا لم تعارضه علة سالحة لاضافة الحكم اليها كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن

خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا يصلح ان يكون فى معنى العلة الموجبة

للعقوبة المحضة *قوله* فان قيل مبنى هذا السوء ال على الرواية المذكورة فى الاسرار وهو

ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا

وذلك لان قبول الشهادة فى الاعتراف قبل الزنا يستلزم اجاب الرجم على المسلم ضرورة

تحقق الاحصان والمذكور فى الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق تضرا على المولى الكافر

ولا يثبت سبق تاريخ الاعتراف على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجود الرجم عليه والحاصل

ان شهادتهما يتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فتقبل

والثانى الى المسلم فلا تقبل *قوله* وهنا لا تثبت اى فى صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع

النساء لا يثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لاعلة او سبب او شرط فى معنى العلة

ليكون اثباته اثبات العقوبة *قوله* وهو تصاح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر

في معنى ان مع الفعل *قوله* وهو ما ذكر اى اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه الرق ودفع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع المحبوة خير من العتق مع الرجم *قوله* وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقنا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجمة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحمل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلامن ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب فيكون الولادة علة معرفة *قوله* واذا علق بالولادة طلاق يعنى فيما اذا لم يكن الحمل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رحمه الله يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالمبيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا لتعليقها فيعتبر عندها جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعندنا يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثبابة الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا وهو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم *قوله* بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قدرتها على الرمي والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحضات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يقدم الجلد على العجز لاسيما ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم عند الشافعي رحمه الله فان قيل ان قوله تعالى ثم لم ياتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم تكلمت زيدا فانت طالت وعبدى حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول في الدار فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق القذف لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرطا لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا *قوله* قلنا يعنى لا نسلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جنائيا فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى منعا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جنائيا محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الجلد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا ان لا يحمل الاقدام

عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف رحمه الله ولم يحضروهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لامستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء وان كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرا على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة بدرء بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رحمه الله الى رأى القاضى في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر *

باب — المحكوم به وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسى وماله وجود آخر شرعى فالاول

بعد ان يكون متعلقا بحكم شرعى اما ان يكون سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام

وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم

آخر وهو الملك كالصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسى كالزنا

والاكل ونحوه وما له وجود شرعى مع الوجود الحسى فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا بحكم

شرعى فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعى آخر او لم يكن فحصل

اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسى وهو متعلق بحكم شرعى وسبب لحكم شرعى

آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعى وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الا وجود حسى

وهو متعلق بحكم شرعى لكنه ليس سببا لحكم شرعى كالاكل اما كونه متعلقا بحكم شرعى

فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث ما له وجود شرعى وهو متعلق بحكم شرعى

وسبب لحكم شرعى كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعى ومتعلق بحكم

شرعى وليس سببا لحكم شرعى كالصلوة والوجود الشرعى بحسب اركان وشرايط اعتبارها

الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المتبعة شرعا غير الذاتية يسمى صحيحا والا

فاسدا اى ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم توجد اى الاركان

والشرايط يسمى باطلا والفاقد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فبراد به الاول

اى ما وجدت الاركان والشرايط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله او

حقوق العباد او ما اجتمعا فيه الاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله فثمانية

عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والمالحق به والزوائد فالايمان اصله

التصديق والاقرار ملحق به حتى ان تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايان هو التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدينوية وهو اصل في حقها اى الاقرار اصل في حق الاحكام الدينوية اتفاقا حتى صح ايمان المكروه في حق الدنيا ولا يصح ردته لان الاداء دليل محض لاركن لازم وزوايد الايمان الاعمال*

* قوله * باب المحكوم به وهو الفعل الذى تعلق به خطاب الشارع فلا بد من تحققه حسا اى من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسى ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسى اما ان يكون له وجود شرعى اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعى اولا ومعنى الوجود الشرعى ان يعتبر الشارع اركاناً وشروط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشروط وينتفى بانقائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعى ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعى هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجود الحد او اثره كالبيع للملك بجملاى الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعى ان وجد بجميع اركانه وشروطه مع اوصاف اخرى معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشروط دون الاوصاف المعبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شىء من الاركان والشروط يسمى باطلا كبيع المضامين والملايح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما قالوا بيع ام الولد والمدير والمكاتب فاسد اى باطل واطلقوا على البيع بالمينة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعى رحمه الله هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح * قوله * ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباختبار التخليف الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى والله ما في السموات وما في الارض وباختبار الضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مشاحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى * قوله * اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادات فيها معنى المونة كصدقة الفطر ومونة فيها معنى العبادة كالعشر ومونة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كشمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء * قوله * وكل اى كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوايد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا

به وزوايد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوايده لا ينافي كونها في نفسها مماله اصل والمحقق به وزوايد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدايته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم مجيئه بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وراست كوي داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمى العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والمحقق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لأن معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ماحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كالامام السرخسي والامام فخر الاسلام رحمهما الله تعالى وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فينباط الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لا ببنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصير مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوايد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفي لصفة الكمال بناء على انها من متمات الايمان ومكملاته الزوايد عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والمحقق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لحدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوايدها مثل الاعتكاف المؤدى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوة حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد *

وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالحراج فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لانه اى لان الحراج لما تردد بين الامرين اى بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الرضى الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار

الأصل وهو الأرض عقوبة باعتبار الوصف وموئنة فيها عبادة كالعشر فلا يتبدا على الكافر لكن يبقى عند محمد رحمه الله كالحراج على المسلم وعند أبي يوسف رحمه الله يضاعف لأن فيه أي في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الإسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف أي العشر إذ هي أي المضاعفة أسهل من الأبطال أصلا أعلم أن محمدا رحمه الله قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الحراج على المسلم فقال أبو يوسف رحمه الله ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر اما الحراج فان فيها معنى العقوبة والإسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فينبغي الحراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي الغاء ترجع الى قوله والكفر ينافي فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة أسهل من الأبطال فيضاعف إذ هي في حقه مشروع في الجملة وعند أبي حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا اذا التضعيف امر ضروري فلا يصر اليه مع امكان الأصل وهو الحراج لأن التضعيف ثبت باجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم باعياهم لأن تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم وحق قائم بنفسه أي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن *

* قوله * وعبادة فيها موئنة كصدقة الفطر وسبيت بذلك لأن جهة الموائنة فيها هي وجوبها على الإنسان بسبب رأس الغير كالنقعة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في اداؤها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما كان فيها معنى الموائنة لم يشترط لها كمال الاهمية المشروطة في العبادة الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا بجانب الموائنة خلافا لمحمد رحمه الله فإنه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح * قوله * وموئنة فيها عقوبة لما كانت الموائنة في العشر والحراج باعتبار الأصل وهو الأرض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتسكين من الزراعة في الحراج سيما موئنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الحراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل للكرامة والعز لم يصح ابتداء الحراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسما الاراضى بين المسلمين لم يصح وضع الحراج عليهم لكن صح ابقاء الحراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الحراج لا العشر لأن الحراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والموائنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك ولأن جهة الموائنة راجحة فيه لكونها باعتبار الأصل اعنى الأرض والمؤمن اهل للموائنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لأن الكفر ينافي القرينة من كل وجه ولأن في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الحراج كما ان في الحراج ضرب اهانة والإسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمى ارضا عشرية فعند محمد رحمه الله تبقى على العشر لأنه من موئنة الأرض والكافر اهل للموائنة ومعنى القرينة تابع

فيستقط في حقه وعند أبي يوسف رحمه الله يضاعف العشر لأن الكفر منافي للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون أسهل من ابطال العشر ووضع الحراج لما فيه من تغيير الأصل والوصف جميعاً والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بنى تغلب وما يمر به الذمي على العاشر* لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الحراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند أبي حنيفة رحمه الله ينقلب العشر خراجاً لأن العشر لم يشرع إلا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف أمر ثبت بالإجماع على خلاف القياس في قوم معين تعذر استحباب الجزية أو الحراج عليهم خوفاً من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار إليه مع إمكان ما هو أصل في الكافر وهو الحراج* قوله* وحق قائم بنفسه أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فإن الجهاد حق لله تعالى أعزاً لدينه وأعلى لكلمته فالصواب به كله حق لله تعالى إلا أنه جعله أربعة أخماسه للغانمين امتناناً واستتبقى الخمس حقاً لا حراً لزمنا إداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم إلى الغانمين وإلى آباءهم وأولادهم وخمس المعدن إلى الواجد عند الحاجة*

وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لأنه لا يوصف بالتقصير والبالغ الحاطى مقصر يلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب أي يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه والشاهد إذا رجع أي شهد أن مورثه قتل زيدا فقتل مورثه قصاصاً ثم رجع عن الشهادة لم يحرم ميراثه لأنه أي حرمان الأثر جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العباداة والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب كحافر البئر لأنها أي الكفارات جزاء الفعل والصبي أي لا يجب الكفارات على الصبي لأنه لا يوصف بالتقصير خلافاً للشافعي رحمه الله فيهما أي المسبب والصبي لأنها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ولا الكافر أي لا يجب الكفارات على الكافر لوصف العباداة وهي أي العباداة فيها غالبية أي في الكفارات إلا في كفارة الظهار فإن وصف العقوبة فيها غالبية لأنه أي الظهار منكر عن القول وزور*

* قوله* وقاصرة كحرمان الميراث فإنه حق لله تعالى إذ لا نفع فيه للمقتول ثم أنه عقوبة للقاتل لكونه غرماً لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستعفاف وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة أن القاتل لم يباحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل أي مباشرة الفعل نفسه بأن يتصل فعله بالمقتول ويحصل أثره بناءً على أن الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لأميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي إذا قتل مورثه عمداً أو خطأً لأن فعله لا يوصف بالمحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محذور ولا في القتل بالسبب بأن حفر بئراً في غير ملكه فوقع فيها

مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على المحر باعتبار انه شرط في معنى السبب اى العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ المخطيء يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم * قوله * لانها اى الكفارات عند الشافعى رحمه الله ضمان المتلف ولا فرق في التلى بين المباشرة والسبب واعترض عليه بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان ياحقه خسران محتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل قيل المراد بالتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفاعل بفعل يضاهه كالاتعداد الفاعل بالقتل وليس المراد بالتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمانه الدية او القصاص واما في غيره فظاهر * قوله * وهى اى العبادة غالبية في الكفارات لانها صوم او اعتاق او صدقة يؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبية متمسكين بقوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهر دليلا على كون جهة العقوبة غالبية لزم ان يكون كفارة الظهر ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهر منكر من القول وزور فيكون جهة الجنابة غالبية فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبية وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهر غالبية واما الثانى فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبية ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تداخل في كفارة الظهر حتى لو ظهر من امراته مرتين او ثلثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه لكل ظهر كفارة واما الثالث فلان كون الظهر منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جنابة على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة ولهذا يدخل قصور في الجنابة فيصلح لاجباب الحقوق الدائرة ولو لا ذلك لكن جزاؤه عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهر الذى هو جنابة محضة والعود الذى هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه تعالى عطف العود على الظهر ثم رتب الحكم عليها الا انه جوز ادائها قبل العود لانها انما شرعت انها للحكمة الثابتة بالظهر فيجوز تقديهما على الفعل لينتهى المحرم بها فيقع الفعل بصفة المحل وذكر في الطريقة المعينة انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التى حكمها تكفير المعصية وازهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان تجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذى هو الثواب الموصول الى الجنة يصير من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجنابة على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنابات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعها فان من دعت نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقى الكفارات بالعكس الا يرى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطاء وان كفارة الظهر شرعت فيما يندب الى

تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الأحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الأحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم أباه وشرع الزاجر فيما يندب أو يجب تحصيله لا يلبق بالحكمة *

وكذا كفارة الفطر أى وصف العقوبة غالبية فيها لقوله عليه السلام فعليه ما على المظاهر ولا جماعهم على أنها لا تجب على الخاطيء ولأن الإفطار عمدا ليس فيه شبهة الإباحة ثم ورد على هذا أن الإفطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الإباحة ينبغى أن يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم إلى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الإفطار ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه إلى المستحق فواجبنا الزاجر بالوصفين أى العبادة والعقوبة وهى أى الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة أداء وقد وجدنا فى الشرع ما هذا شأنه أى ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة أداء كإقامة الحدود ولم نجد على العكس أى لم نجد فى الشرع ما هو عقوبة أداء وعبادة وجوبا وإنما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى تسقط بالشبهة بالحدود تفريع على أن كفارة الفطر عقوبة يشبهه قضاء القاضى فى المنفرد أى المنفرد بروءية هلال رمضان إذا رد القاضى شهادته وقضى أن اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عمدا لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعى رحمه الله فتسقط إذا افطرت ثم حاضت أو مرضت وكذا إذا أصبح صائما ثم سافر فافطر وأما حقوق العباد فأكثر من أن يحصى وما اجتمع فيه والأول غالب حد القذى *

* قوله * وكذا كفارة الفطر يعنى أن العقوبة غالبية فيها لوجوه الأول قوله عليه السلام من افطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب إليه المصنف رحمه الله من كون العقوبة غالبية فى كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر وأما على ما هو المذهب فقيل وجهه أنه قيد الإفطار بصفة التعمد الذى به يتكامل الجنائية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى الجنائية الثانى الأجماع على أن الكفارة لا تجب على من افطر خطأ بأن سبق الماء حلقه فى المضضة فلولا يعتبر فى سببها كمال الجنائية لما سقطت بالخطأ كفارة الخطأ وفى كمال الجنائية كمال العقوبة الثالث أنه ليس فى الإفطار شبهة الإباحة بوجه وهذا يدل على أن جنائته كاملة حتى كان ينبغى أن يكون كفارته عقوبة محضة إلا أنه لما كان منعا عن تسليم الحق إلى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت إذ لا يتصور الجنائية بالإفطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما فى الجنائية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى أن هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جدا * قوله * وهى أى الكفارة عقوبة وجوبا بمعنى أنها وجبت اجزية لأفعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة أداء بمعنى أنها يتأدى بالصوم والاعتناق والصدقة وهى قريبون ودى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام

ما او رده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر
 بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر من القتل الخطاء مثلا وقد اشرنا
 الى ذلك فيما سبق * قوله * كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام
 عبادة لانه مأمور باقامتها واما عكس ذلك، وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه
 عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور * قوله * فتسقط هذه تفرجات على
 ان العقوبة غالبية في كفارة الفطر الا ان توسيط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم
 عن نظامه ولو لا ان المصنف رحمه الله جعل الضبير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكننا نجعله
 لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفرج الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة ثورث
 جهة اباحة فيها هو محل الجنابة كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس
 وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل اما جماع زوجته او اكل
 طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل بسيفه او شرب خمره الثاني انها تسقط بشبهة
 قضاء القاضي كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده اولفسقه
 فسام لقوله عليه السلام صوم الروءيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة
 لان القضاء ههنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وبالطنا لا ورث
 حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضي يرد شهادته خطأ لا يخرج من كونه شبهة كما اذا شهدوا
 بالقصاص على رجل ف قضى القاضي به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود
 بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي رحمه الله تجب الكفارة لان هذا اليوم من
 رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على
 مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتى لزمها الكفارة
 ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض
 اما الحيض فلانه بعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق
 في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر
 لم يلزمه الكفارة وان لم يبع له الافطار في ذلك اليوم لان السفر مبيح في نفسه يورث شبهة
 واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا تسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل
 العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من قبل من له الحق *

وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله عندنا وهذه

الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في

احكام الدنيا اي صار الاقرار مجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم صار اداء احد ابوي

الصغير خلفا عن اداؤه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه اي لما كان اداؤه اصلا واداء
 الابوين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بابيانه اصالة

لا بكفره تبعية ثم تبعية اهل الدار والغائبين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اي اذا عدم

الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه اى التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اى اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضرورى اى التيمم خلف عن الماء عند الشافعى رحمه الله عند العجز بقدر ما تندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال اى الشافعى رحمه الله عطف على قوله لم يجز فى اثنتين نجس وطاهر يتجرى ولا يتيمم فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضرورى ولا ضرورة هنا وعندنا بتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض اى بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لاضرورى ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا فى كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة التيمم للمتوضىء كمامة الماسح للغسل وعند محمد وزفر رحمهما الله التيمم خلف عن التوضىء فلا يجوز لان المتوضىء صاحب اصل والتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب الاصل القوى صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلى بركوع وسجود على المومى وشرط الخلفية امكن الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه لعارض كما فى مسألة مس السماء بخلاف الغموس *

قوله وما اجتمعا اى وما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حد القذى فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقدون ولغلبة المعنى الاول يجرى فيه التداخل حتى لو قذبت جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الاحد واحد ولا يجرى فيه الارث ولا يسقط بغزو المقدون ويتنصف بالرق ويفوض استيفاءه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان لله تعالى فى نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع فى شرعية القصاص ابقاء للحقنين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق الماثلة النبثة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمخل فكل حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاءه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال *قوله* واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى قطعاً كان او قتلاً لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سباه الله تعالى جزاءً والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعى رحمه الله اذا كان الحد قتلا فنيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفى فيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل *قوله* ثم تبعية اهل الدار اى بعد ما صار اداء احد ابوى الصغير خلفا عن اداءه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما الى احد الابوين اذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغائبين خلفا مثلا اذا سبى صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم فى دار الحرب

فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الأبوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الأبوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لامتناع في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه * قوله * لكنه اى التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تأدية الفرائض به * وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فتحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فتحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا له في حق الاباحة مع الحدث لكن له حكم برأسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي رحمه الله هو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تسمح واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له انا ان من الماء احدهما طاهر والاخر نجس وقد اشتبها عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذمه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع وهو التحري فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلقا عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الانا ان في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي رحمه الله انما هو اذا لم يوجد ماء آخر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز فلماذا عدل المصنف رحمه الله تعالى عن عبارة فخر الاسلام رحمه الله حيث قيد جواز التحري في مسألة الانا في جملة السفر اى حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رحمه الله مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا يعجز له مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع * قوله * ثم عندنا اى بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف خلفا مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى الخلفية في الالة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة الحمل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجمد الماء يؤيد ذلك * فان قيل لو كانت الخلفية في الالة لا تقتصر الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يميز التيمم بالحجر الملساء قلنا ليس هذا من الزيادة في الشيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الاثار الايرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادته على الوضوء فعندهما يجوز امامة

التيمم للمتوضي إذا لم يجد المتوضي ماءً لأن شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكامله فيجوز بناءً على الأخر كالغاسل على الماسح مع أن الحف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعها وأما إذا وجد المتوضي ماءً فإن كان في روعه أن شرط الصلوة لم يوجد في حق الإمام وإن صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما إذا اعتقد أن امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله تعالى الخلفية في الفعل بمعنى أن التيمم خلف عن التوضي لأن الله تعالى أمر بالوضوء أولاً ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم كاقتران غير مومي بالمومي وما ذكر أن زفر رحمه الله مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الأسباب في شرح المبسوط إلا أن المذكور في عامة الكتب أنه يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم عند زفر رحمه الله وإن وجد المتوضي ماءً * قوله * وشرط الخلفية أي لأبد في ثبوت الخلف من أمكن الأصل لبصير السبب منعقداً للأصل ثم من عدم الأصل في الحال لعارض إذا لمعنى للبصير إلى الخلف مع وجود الأصل مثلاً إرادة الصلوة انعقدت سبباً للوضوء لا يمكن حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم إلى التيمم وهذا كما إذا خلف ليمسن السماء فإن اليمين قد انعقدت موجبة للبر لا يمكن مس السماء في الجملة إلا أنه معدوم عرفاً وعادة فانتقل الحكم إلى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما إذا خلف على نفي ما كان أو ثبت ما لم يكن في الزمان الماضي فإنه لا يثبت الكفارة لعدم إمكان البر على ما سبق تحقيق ذلك *

باب — المحكوم عليه ولا بدله من أهليته للحكم وهي لا تثبت إلا بالعقل قالوا هو نور يضيء

به طريق يبدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس فيبتدىء المطلوب للقلب أي نور

يحصل بأشراق العقل الذي أخبر النبي عليه السلام أنه من أوائل المخلوقات فكما أن العين

مدركة بالقوة فإذا وجد النور الحسي يخرج إدراكها إلى الفعل فكذا القلب أي النفس

الإنسانية مع هذا النور العقلي وقوله طريق يبتدىء به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس

في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وحينئذ بداية تصرف القلب فيه بواسطة

العقل بأن يدرك الغائب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا

التصرف مراتب استعداد له هذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل إلى النظريات

ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل الاستعداد

والمرتبة الثانية هي مناط التكليف اعلم أن ما ذكرنا من تعريف العقل أورده مشايخنا في كتبهم

ومثله بالشمس كاذكرنا في المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب

الحكمة واعلم أنهم أطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف

وقد ادعوا أن أول شيء خلق الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام أول ما خلق الله

العقل فيمكن أن يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي أخبر النبي عليه السلام أنه من

أوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر قوله تعالى الله نور السموات والأرض وأيضا

وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفاضل من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل باسراق ذلك الجوهر*

قوله بابـ المحكوم عليه * وهو المكلف اى الذى تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكن انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقايق وهذا معنى الاثر الفاضل عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنينها ومنها الغريزة التى يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز المجازات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب وينبسط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقيحة ومنها هيئة مهيأة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة* فاحتج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضىء به طريق يبتهاد به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبتهاد المطلوب للقلب فيدركه بتأمله وبتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتياج المصنف رحمه الله تعالى الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذى هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى النور* ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوى والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفاضل من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذى يوءثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضافة نور الشمس ندرك المحسوسات كذلك باضافة نوره ندرك المعقولات فقوله نور اى قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضىء اى يصير ذا ضوء به اى بذلك النور طريق يبتهاد به اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادئ الموصلة الى المطالب ومعنى اضافتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهى اليه متعلق بيبتهاد والضهير في اليه عاود الى حيث اى من محل ينتهى اليه ادراك الحواس فيبتهاد اى يظهر المطلوب للقلب اى الروح المسى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اى التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامة لابن تأثير

النفس او توليدها فان الافكار معدت للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تعالى واعلم ان العقل الذى يحصل الادراك باشرافه وازافة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذى هو اول المخلوقات ففى كلام المصنف رحمه الله تسامح *

وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكسب العلوم وهى قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرت فى المتن يسمى الاول العقل الهولانى والثانى العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجود الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز المجازات وقوله ببداية به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس الخمس بداية ونهاية وكذا للدراك العقلى بداية ونهاية فنهاية درك الحواس هى بداية الادراك العقلى فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس فى احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه فى الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك فى مقدم الدماغ وهو الذى يرسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم فى موخر الدماغ يرسم فيه المعانى الجزئية ثم بعده المحافظة وهى خزانة الوهم ثم المفكرة فى وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيهما وتركب بينهما تركيبا ويسمى مخيلة ايضا فهذا نهاية ادراك الحواس *

قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف المحجب عنه بينه وبين المطالب والتهدى الى طريق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس بهذه المعانى فان قيل من شان القوة التأثير والفعل ومعنى القابلية التأثير والانفعال فكيف تفسر بها قلت هو قوة باعتبار ترتيب المبادئ ونهية المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام وتوفيق الملك العلام فان قلت التى بها يكتسب النفس العلوم تشتمل مراتبها الاربع فكيف تفسر بقابلية الاشراف التى هى المرتبة الاولى اعنى العقل الهولانى قلت المراد قابلية الاشراف الى ان يكمل جميع الاثار ويحصل غاية المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع فى الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراف وفى المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم فى الحواس فقلت حاصلها واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها فى اكتساب العلوم وتصرفها فى المبادئ لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اى التى بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها فى المبادئ ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم فى الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اى يستدل من الاثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صلنا قديما غنيا عما سواه بريئا عن النقص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بجمرة هذه النار ان كل نار حارة وكذا فى جانب التصورات مثلا

مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احدهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها ويسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع مكمله اية تأثيرا اختياريا ويسمى عقلا علميا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة ويسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبها لها بالهيولى الاولى الحالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد الفادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبرة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالاستفاد وان العقل الهيولانى يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف رحمه الله جعل الهيولانى استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اى مرتبة للتدبى الى الجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذى يخدمه ساير القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاستحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول او كالم رابعة وتطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولاشك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فيطلق على نفس القوى ايضا ونعنى بالقوة المعنى الذى به يصير الشئ فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه توصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات *قوله* فاعلم ان بداية دراك الحواس يعنى لما ذكر في تعريف العقل لدراك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر بطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون لها نهاية لان ادراكاتها امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا يبيندأ والضمير في اليه عائدا الى حيث اى طريق يبيندأ به من المقام الذى ينتهى اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الحمسة الظاهرة وهي اللمس اعنى قوة سارية في البدن كله يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والنوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهو قوة مرتبة في زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين مجلعتى التدى يدرك بها الروائح والسمع وهو قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصياخ يدرك بها الاصوات والبصر هو قوة مرتبة في العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ

فيترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولاخفاء في ان المرتمس فيها هو صورة المحسوس لانفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتمس في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لاحصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشورانها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادئ عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال هي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزائنه والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لافي مؤخره على ما ذكره المصنف رحمه الله بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعنى التي لم يتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصدافة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ يحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانه للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كإنسان له رأسان وإنسان عديم الرأس وهذا معنى اخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على اى نظام تريد فان استعملها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو المواضع لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الافة في ذلك المحل توجب الافة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والسحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم تخزن ثم ترتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل فلذا قال ثم بعده الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم *

فاذا تم هذا تنتزع النفس الانسانية من المفكرة معلوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس امان

لا يتعلق بها العمل كعرفة الصانع تعالى ويسمى علوما نظرية واما ان يتعلق بها العمل ويسمى

عملية فاذا اكتسب العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على

وجود تلك القوة وعدمها اى يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لامحالة آمرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفت لحركته ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود

الفعل وعدمه يعرفان بالافعال * قوله*

* قوله* فإذا تم هذا أى ارتسام الصور والمعانى واخذ المفكرة اياها من الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما أى صوراً او معانى كلية لانه بالتصرف والتفكر فى الأشخاص الجزئية تكتسب استعداداً نحو قبول صورة الانسانى مثلاً وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولاً عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا هو تمام التقريب فى ان نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فيما لا يلىق بهذا الكتاب* ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف رحمه الله وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد فى العربية بل المراد ان العقل نور يضىء به الطريق الذى يبتدأ فى الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والسجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذى نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق وارىد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهى نور للنفس به تمتدى الى سلوكه بمنزلة نور الشمس فى ادراك المبصرات فاذا ابتدا الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب القدمات على ما ينبغى يهتدى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام* قوله* ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور فى الانسان وذلك ان الموجود اذ لم يكن لاختيارنا اثر فى وجوده يسمى العلم به نظرياً والافعليليا لابعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء يتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاول مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انها شر وخير وبالعكس اما الاول فلان الشرور متلذذات البدن وملايمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملايم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثانى خير واما الثانى فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهياً لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسب العلم بالخير والشر وعرفتتهما من حيث انها خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولاضنة من جانبه بمنزلة الشمس فى الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالاً بوجود الملزوم على وجود اللازم وتستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالاً من عدم اللازم على عدم الملزوم*

ثم لما كان العقل متفاوتاً فى افراد الناس وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس

ذلك الفيض والاشراق لشدة صفاها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكورتها وكثافتها في اصل الخلقة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فتصير اشد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استضاءتها بانواره واستفادتها مغانم آثار القابلية المذكورة بسبب حصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل بسبب لزامة تلك القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم

التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب القوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى

وقد سبق في باب الامر الخلاق في ايجابه المحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل هذا فرع مسئله المحسن والقبح المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل

مكلفات بالامان حتى ان لم يعتقدوا ككفرا ولا ايمانا يعذبان وعند الاشعري يعذران فلم

يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن

ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه اى الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدايته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور

لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور لكن قد يتطرق الخطاء في العقلات فان مبادئ الادراكات العقلية المحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فينتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسئله الجبر والقدر ومسئلة المحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيه *

* قوله * ثم لما كان يعنى ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفايضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفاها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كانت بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفاض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر ما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودية بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكمل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل يبلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية

تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب
 فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الاخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك
 مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
 حتى تبين منه امراته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ
 لان الكفر محذور لا يحتمل المشروعية مجال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل
 ليس بمجرد الارتداد بل بالحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان
 اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل * قوله * بلا عهدة اى
 لا يلزم الصبي والعهد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي
 الا ان يأذن الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزمه العهدة * قوله * ولا مباشرة
 لان ولاية الولى نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام
 السرخسي رحمه الله الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الحكم حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة
 فلو اسلمت الزوجة و ابي الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده * قوله * الا القرض
 اى الاقراض اذ استقراض مال الصبي يجوز للاب دون القاضى واما الاقراض فانما يجوز
 للقاضى لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدله في ذمة من هو غير ملى في الغالب فيشبهه
 التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلبه مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البديل
 مأمون التلق باعتبار الملاة وعلم القاضى والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينه وهذا
 معنى كون القاضى اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا *

وما كان مترددا بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث انه يدخل
 المشترى في ملك المشترى نفع ومن حيث انه يخرج البديل من ملكه ضرر يصح بشرط رأى
 الولى لانه اى الصبي اهل لحكمه اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه برأى الولى فيحصل بهذا
 اى ببباشرة الصبي برأى الولى ما يحصل بذلك اى ببباشرة الولى مع فضل تصحيح عبارته
 وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اى تصرف الصبي برأى الولى فيما يتردد بين النفع
 والضرر عند ابي حنيفة رحمه الله بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأى الولى
 فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملك الولى فاما من الولى اى بيع
 الصبي من الولى مع غبن فاحش ففى رواية يصح بما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا لانه
 اى الصبي في الملك اصيل وفي الرأى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأى باعتبار
 اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فتثبت شبهة النيابة اى شبهة انه نائب الولى
 واذا كان كذلك صار كان الولى يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت شبهة النيابة
 في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولى وسقطت في غير موضعها اى في غير موضع

التهمة وهو ما اذا باع من الأجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند أبي حنيفة رحمه الله بطريق أنه أي تصرف الصبي يصير برأيه أي برأى الولى كإبشارته أي الولى فلا يصح بالغيب. الفاعش أصلا أي لامن الولى ولا من الأجانب وأما وصيته أي وصية الصبي فباطلة لأن الأثر شرع نفعاً للمورث قال عليه السلام لأن ندع ورثتك اغنياً خير من أن ندعهم فقراء عالة يتكفون الناس أي بمدون أكتفهم ساقطين وإنما ذكر الوصية لأنها ترد إشكالا وهو أن الوصية نفع لأنها سبب لثواب الآخرة مع أنه لا يزول الموصى به مادام حيا من ملكه فينبغى أن يصح وصيته فاجاب بان الأثر شرع نفعاً للمورث وفي الوصية إبطال الأثر حتى شرع في حق الصبي فرع على أن الأثر شرع نفعاً للمورث حتى لو كان ضرراً لما شرع في حق الصبي إلا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق جواب إشكال وهو أن الوصية لما كان ضرراً لكونها إبطالا للأثر فينبغى أن لا تصح من البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ وإن كان كانت ضرراً كالطلاق *

* قوله * وما كان متردداً بينهما أي محتملاً للنفع والضرر كالبيع بحتمل الربح والمسران وكذا الشراء والأجارة والتكاح والمصنف رحمه الله جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء بأضعاف قيمته كان ضرراً ونفعاً ويلزمه أن لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر أن احتمال الضرر يندفع بانضمام رأى الولى * قوله * فانه أي الصبي أهل لحكمه أي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر إذا باشره الولى بنفسه وذلك انه يملك الثمن إذا باع الولى ماله ويملك العين إذا اشتراها ويملك الأجرة إذا آجر عيناً له * قوله * وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يثبت مباشرة الولى ومباشرة الصبي * قوله * وعندهما أي تصرف الصبي بأذن الولى فيما يحتمل النفع والضرر عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله إنما هو بطريق أنه يجعل بمنزلة مباشرة الولى بنفسه حتى كان الصبي الة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولى وعبارة فخر الإسلام رحمه الله أن رأى الولى شرط للجواز وعموم رأيه كخصومه فيجعل كان الولى باشره بنفسه يعني أن رأى الولى شرط للجواز التصرف أما بنفسه أو بالصبي ورأيه فيما إذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه إلى تصرف الغير وفيما إذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوز فيجعل عموم رأيه بان عمل بيد الغير كخصومه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولى باشره بنفسه * قوله * وأما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين أحدهما أن الوصية نفع محض لأنه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك في الحياة فعلى هذا التقدير كان ينبغى أن يذكر عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض بملكه الصبي وثانيهما أن الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لاسيما إذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر إبطال الأثر الذى هو نفع للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المصنف رحمه الله لأن غايته بيان التضرر في الوصية ويلزم منه صحتها بأذن الولى ولارواية في ذلك * بل طريق الجواب

الجواب انا لا نسلم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي تتضمنه انها وقع باتفاق الحال وهو انه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه * ويمكن تطبيق جواب المصنف رحمه الله على التقدير الثاني بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر *

فصل الامور المعترضة على الاهلية سواوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نفع العقل الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عنه وحيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم المخرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف رحمه الله تعالى هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنوننا فانه يسقط مطلقا ومحمد رحمه الله لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنوننا فالمتد مسقط وغير المتد غير مسقط ففي كل واحد من الصورتين المتد مسقط وغير المتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد رحمه الله

بصلوة فيصير الصلوة سنا وفي الصوم بان يستغرق رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رحمه الله وعند ابي يوسف رحمه الله اكثره كافي اي الجنون في اكثر الحول كافي لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لا يكون حجرا وانما قال هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب عنه بان عدم صحته ليس بطريق الحجر ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يؤخذ بضممان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي في اول فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها غرما وعرضا يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فيفسد عباراته * ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض

مع انه حالة اصلية للانسان في مبدأ الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا تقتضى الصغر فتعنى بالعوارض على الاهلية هذا المعنى اى حالة لا تكون لازمة للانسان وتكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمله اعباء التكليف ولعرفته تعالى فالاصل ان يخلق على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصده من خلقه وهى ان تكون من مبدأ الفطرة وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فتكون من العوارض فقبل ان

يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب فى الأمان حتى اذا اداه كان فرضا لانفلا

حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان بالقتل فلا يلزم على هذا الحرمان بالكفر

والرق لانها منافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه اول عدم الاهلية لا يعد جزاء انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل يجعل باخذ الميراث فجوزى مجرماته لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالشر فلم يحرم ولا يشكل على هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه فى الكفر وعدم الاهلية فى الرق *

قوله فصل لما ذكر الاهلية بنوعها شرع فيما يعترض عليهما فيزِيلهما او اهديهما او يوجب تغييرا فى بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطربان والمحدث بعد العدم لم يصح فى الصغر الا على سبيل التقليل ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للبعد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او تركها والسموية اكثر تغيرا واشد تاثيرا فقدمت وهى احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاعماء والرق والمرض والحبض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبیحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه فى اصل الحلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقائه الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا *قوله* لمنافاته اى لمنافات المجنون القدرة التى بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذى اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفى الاهلية فينتفى وجوب الاداء فينتفى نفس الوجوب *قوله* لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اصلى بان يبلغ مجنونا او طارى بعد البلوغ فالمتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بسقط استحسانا لوجوه الاول اللاحق بالنوم والاعماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم المخرج فى ايجاب القضاء الثانى انه لا ينافى اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يورث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحميها وتقديرا بلزوم المخرج فى

في القضاء بنعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان المجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف رحمه الله مسقط بناء للاستناد على الاصل او الامتداد وعند محمد رحمه الله ليس بمسقط بناء للاستناد على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه النسوية بين الاصل والطارى امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريران اذا السلامة عن الافات هي الاصل في الجملة فيكون اصاله الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطارى وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لتقصان جبل عليه دماغه فكل من مثل الطارى * وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجع جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد المحافا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصل يكون لاقفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطارى قد اعترض على محل كامل للحقوق آفة فيلحق بالعدم * قوله * ثم الامتداد في الصلوة يعنى ان الامتداد عبارة عن تعاقب الأزمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وطبقة الوقت وهو اليوم واللييلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بحمل للصوم فالجنون والاقفة فيه سواء ثم اشترط في الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمد رحمه الله اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلوات فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستاوها اعتبرنا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعنى الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثانى قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رحمه الله لعدم تكرار جنس الصلوات حيث لم تنصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرار الوقت بز يادنه على اليوم واللييلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التكرار ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الابضى احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها والامتداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف رحمه الله في رواية هشام عنه يقام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتحقيقا في سقوط الواجب * قوله * وذلك لا يكون حجرا لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبى او الولي واما الجنون استقلالا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعيا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركننا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان رعاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك فبفعل غيره اولى * قوله * واذا اسلمت امرأته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعيا لكن انسب يعنى لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابى له ولى كتابى يعرض الاسلام على الولي

فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف المجنون ففى التأخير ضرر للزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطء * قوله * وبصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا فالحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه فى دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للابمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض المجنون * قوله * فانه اى المجنون يوء اخذ بضمان الأفعال فى الاموال كما اذا اتلى مال الانسان لتحقق الفعل حسامع ان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعانى فلا يصح اقراره وعقوده وان اجازها الولي * قوله * ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهى السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن حال زكريا عليه السلام فهبلى من لدنك ولبا يرثنى واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك *

ومنها العته وهو اختلال فى العقل بحيث يختلط كلامه فيشبهه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يوء عرض الاسلام عليه كما لا يوء عرض على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما اى الجنون والعته غير مقدرين والصبا مقدر * ومنها النسيان وهو لا ينافى الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا فى حقه اى فى حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لافى حق العباد وهو اما ان يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل فى الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل فى الصوم او بمجرد انه مركز فى الانسان كما فى الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسى يكون عذرا لانه غالب الوجود * ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب اى نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث *

* قوله * وحكمه اى حكم العته حكم الصبي وذلك لان الصبي فى اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفى الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله فى بيع مال الغير والشراء له وفى طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شىء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا يبيعه

ولا شراؤه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالمعقود الواجبة بالانفاق لبالعقود كثن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطاً * قوله * الا ان امرأة المعتوة اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس على ما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامها صحيح فيصح خطابها والزمامها لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما يسقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره * قوله * ومنها النسيان وهو عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولاً وسهواً ويكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تحشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذراً في حقوق العباد لانها محترمة لمجانبتها لا للابتلاء والنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسياً يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذراً واما لا بتقصير منه فيكون عذراً سواء كان معه ما يكون داعياً الى النسيان ومنافياً للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من التروع الى الاكل اولم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعى الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناس في القعدة يكون عذراً حتى لا تبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلى في القعدة فهي داعية الى السلام * قوله * وهو اى النوم لما كان عجزاً عن الادراكات اى الاحساسات الظاهرة اذ المحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية اى الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم واتحاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولا يمكن الاداء حقيقة بالانتباه او خلفاً بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضاها قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان قائماً عن الصلوة *

وابطل عباراته اى ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تأخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلوته قائماً لا تصح القراءة واذا تكلم لا تفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة * ومنها الاغماء وهو تعطيل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم منه النبي عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقى

البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شىء لطيف سريع الزوال والأغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الأغماء فوق النوم الاثرى ان التنبيه والانتباه في النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الأغماء فقير ممكن فيبطل العبادات ويوجب الحدث في كل حال اى سواء كان قائما او راکعا او ساجدا او متكئيا او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الأغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافة الأغماء تناسك اليقظة اشد من منافات النوم اياه فجعل الأغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الأغماء توجب ذلك دفعا للخرج ولما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه مرج وهو في الصلوة بان يمد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لأنه ينذر وجوده شهرا او سنة *

* قوله * وابطل اى النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعناق لانتهاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخير ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب * قوله * فاذا قرأ في صلوته لا تصح هذا مختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المعنى ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة رحمه الله تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لأن فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتر اى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في القهقهة من معنى الكلام كانها من جنس العبارات صح تفريع مسألة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم * قوله * ومنها الأغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد ابيضت عليه قوة تسرى بسرياته في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فينتشر في كل عضو قوة تليق بها ويتم بها منافعتها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب او ارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المتنافي فيها ما هي مبداء الحركة الى جلب النافع ويسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبداء الحركة الى دفع المضار ويسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث يتعطل تلك القوى عن افعالها او اظهار اثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس زوالا للعقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الأغماء فوق النوم في ايجاب تأثير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده

عده الأطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والأغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولأن تعطل القوى وسلب الاختيار في الأغماء اشد لأن مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد البخيرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا ينتبه بنفسه او بادنى تنبيهه ولقلته وقوع الأغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالأغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لأن النص يجوز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع *

ومنها الرق وهو عجز حكى شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكى به يصير من المرء عرضة للتملك فحينئذ يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزى حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اى لا يحتمل التجزى لانه يلزم من تجزئه تجزى الرق وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزى لازمه اتفاقا فمعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله متجز اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شرط العلة فى الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفى البقاء على العكس حتى ان زواله يتبع زوال حق العبد اى زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا فى الرد الى الرق *

* قوله * ومنها الرق هو فى اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسيج وفى الشرع عجز حكى بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم فى عدم النظر والتأمل فى آيات التوحيد جزاهم الله تعالى يجعله عبدا لغيره متملكين مبتدلين بمنزلة البهايم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى * قوله * وهو اى الرق لا يحتمل التجزى بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزى وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذى هو ضد الرق لا يحتمل التجزى بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزى الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة

في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الاخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى ولانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل منصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين * قوله * وكذا الاعتراف اختلف القائلون بعدم تجزى العتق في تجزى الاعتراف فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتراف البعض اعترافا لكل لان العتق لازم الاعتراف لانه مطاوعه يقال اعتقته فعنت كسرتنه فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق ليس بتجزى اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتراف اذ لو تجزى الاعتراف بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتراف والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزى احدهما تجزى الاخر وذهب ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى ان الاعتراف متجزى وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعترف البعض لا يثبت للعبد الحرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزى ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فيتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدى السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتراف ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالمية والملك وهو متجزى فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما بقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتعديل لا يسقط ما بقى شيء من المسكة فان قيل ففي ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لاضمانا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو المملوكية والمالمية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتراف ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتراف عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقائه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا يحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اى عند ابي حنيفة رحمه الله الا في الرد الى الرق *

والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسرى ولا يصح منهما الحج اى

من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى من الصلوة والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لدفع المخرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحبوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقربها المأذون او المحجور اذ ليس فيها الا القطع وبالقاومة من المأذون واما من المحجور فيصح عند ابي حنيفة رحمه الله مطلقا اى فى القطع ورد المال وعند محمد رحمه الله لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف رحمه الله يصح فى حق القطع دون المال وينافى كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والمحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالبة الرقبة والكسب فيبيع فى دين لا نهمه فى ثبوته كدين الاستهلاك اى اذا استهلك مال انسان والتجارة لا فيما كان فى ثبوته نهمه كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن مولاه ودخل بل يوغر الى عتقه وينصف المحل بتنصيب المحل فى حق الرجال اى يحل للمحرار ربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال فى حق النساء كما سبق اى فى فصل الترجيع اى تحمل الامة اذا كانت متقدمة على الحره ولا تحمل اذا كانت مؤخره عنها او مقارنته وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبله اى التنصيف فيتكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا فلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته فى هذا العدد الناقص يلزم النقصان من النصف *

* قوله * والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية والمالية تنبى عن العجز والابتدال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتناهيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا لمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمى مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمال لان لا تنافى بين المملوكية منعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسرى لابتناؤه على ملك الرقبة دون المنعة وخص المكاتب والتسرى بالذكر ليعلم الحكم فى غير ذلك بالطريق الاولى لان فى المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفى التسرى مظنة ملك المنعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك * قوله * ولا يبطل اى الرق مالكية النكاح والحبوة والدم لان الرقيق ليس بمملوك فى حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج فى النكاح

الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالبية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقه والمستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اذلافهما واما الاقرار بالسرقه القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد مأذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان مججورا فعند ابي حنيفة رحمه الله يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رحمه الله تعالى لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رحمه الله ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقه مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولا يبيح حنيفة رحمه الله ان اقراره بالقطع يصح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقي في حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى سقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المولى المال مالى وان صدقه يقطع في الفصول كلها * قوله * وينافى يعنى ان الرق ينسب عن العجز والمذلة فينافى كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الزمة والحل والولاية اما الزمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للابحباب والاستيحاب دون ساير الحيوانات واما الحل فلان استغراش الحرائر والسكنى والازدواج والسحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يحققه اثم من باب الكرامة ولهذا زاد النبي عليه السلام الى التسع وجاز لها فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتهى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فحينئذ يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن اولى يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدير والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به المسجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يوعر اداؤه الى ان يعترف ويحصل له مال اما الدين فلانه منهم في حق المولى لا في حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضائه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانها حق المولى * قوله * وينصف المد لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكال كرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فيتنصف منه القابل للتنصف كالمجلد بخلاف القطع في السرقه وكذا العدة تعظيم للملك النكاح في حق النساء فننصف وتكون عدة الامة هيضيتين لان الواحدة لا تننصف فلا بد من التكامل احتياطاً كذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبار الجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحمل والمعتبر عند الشافعي رحمه الله في تنصيف الطلاق رفق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك

للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رحمه الله تعالى على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعنى ان الطلاق مشروع لتفويت المثل الذى صارت المرأة به محلا للنكاح فحمل التصرف حل المحلية فمضى كان حل المرأة ازيد كان محلبة الطلاق فى حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل المحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر على التناصف فيفوت حل محلبة الامة بنصف ما يفوت به حل محلبة المحرة* ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شىء من المملوكية المتسعة وبالثنيتين اكثر وبالثلث الكل والمعتبر فى عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذى هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التى هى فى الامة اقوى فان قيل المملوكية لا يتحقق بدون المالكية فكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلث عبيد اوسع من مالكية عبيدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق المحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج فى الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث ينصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثلثين بالاجماع فلو اعتبرت فى حق الطلقات ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتى عشر طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقفا للتنصيف فلو تنصيف الطلاق فى حقه ايضا يلزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التى هى نصف اثنى عشر*

ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له على الكمال والملك الاخر وهو ملك المال ناقصا

غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا فى قيمته فانتقص دينته عن

دية الحر بشىء هو معتبر شرعا فى المهر والسرقه وهو عشرة واما المرأة فهى مالكة لاحدهما

وهو المال دون الاخر فينصف دينها اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس به مال وهو

ملك المتعة كالنكاح والثانى ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك اليد لا ملك الرقبة

ف تكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اى عن دينته لا نصفها اى اذا بلغ قيمة العبد المقنول

خطأ عشرة الاى درهم فانه ينتقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة المحرة فان ملك المال

ثابت لها دون ملك النكاح فدينتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا

التقرير فى خاطرى اعراض فقلت لكن هذه العلة لا تختص بالدية و ايضا توجب ان الاكمال

فيما هو من باب الازدواج اى لو كانت العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر

وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا فى جميع الصور ولا يكون الرق

منصفا بشىء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا *

* قوله * ولما كان احد المالكين يريد انه يتفزع على منافات الرق بكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته للمولى بشرط ان تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافى رحمه الله تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافى رحمه الله جهة المالية لان المال يجب للمولى ومملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرها والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رحمه الله عليه جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرهما وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكما لها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكرورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبت الاخرى بكمالها فانقصت دينتها بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لانقصان في مالكية العبد وام ينتفى فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف دينته بل انما يتمكن فيها نقصان لانها بشيئين ملك الرقبة وهو منتف ومالك اليد اعنى التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شىء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرية استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التى هى بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنهما انه لا تبلغ قيمة العبد دية الحر وتنقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفى في العبد هو احد شقى مالكية المال فكلن ينبغى ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على ما به خطر الحمل اعنى مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويبدأ قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذا الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل فكلنا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف رحمه الله بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجرى التنصيف فى شىء من احكام العبد اذ لم يتمكن فى كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون نقصانه فى النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجرى النقصان فى شىء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهى كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعنى المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما فى الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامات والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتغير قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق فى ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان فى الشىء يوجب النقصان فى الحكم المرتب عليه لا فى حكم لا يلاجه فالنقصان فى المالكية يوجب النقصان فى الدية لا فى عدد المنكوحات والنقصان فى الحل بالعكس وعن الثانى ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافى ان يوجب امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا فى الارقاء ليس يستقيم

لأن كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم إنما يكون باعتبار الزوج والامة لا تملك شيئاً منها
اصلاً فضلاً عن كمال الملكية *

وايضاً لما ذكروا ان احد الملكين ثابت للرفيق وهو الازدواج ينبغى ان يكون كل ما هو
من باب الازدواج كاملاً في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لتقصان دينه عن دية
الحر ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت وانما انتقص
دينه لأن المعتبر فيه اى في العبد المالية فلا ينصف لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر
فينتقص وهو اهل للتصرف في المال حتى ان المأذون يتصرف هو نفسه باهليته عندنا وعند الشافعى
رحمه الله لابل هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا
يعم اذنه لسائر الأنواع وعنده لابل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لأنه لما لم يكن
اهلاً للملك لم يكن اهلاً لسببه وقلنا هو اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب
في ذمته وادنى طرفه اليد على انها اى اليد ليست بهال فلا يكون الرق منافياً للملك اليد
لكنه منافى للملك المال فيكون مملوكاً حال كونه مالا وهى الحكم الاصلى في التصرفات اى اليد
هى الغرض الاصلى في التصرفات فان الانسان يحتاج الى الانتفاع بما يكون سبباً لبقاؤه ولا
يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه. لمحصل ملك اليد ثم ملك
الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء
فيقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقابل ونحوها فثبت ان المقصود في التصرفات
ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة اكمال ملك اليد فيبطل ما قال لما لم يكن اهلاً
للملك لم يكن اهلاً لسببه لان مباشرة سبب الملك لا تكون خالية عن المقصود لان المقصود
الاصلى وهو ملك اليد حاصل للعبد فاما الملك اى ملك الرقبة فانما هو حكم ضرورى اى
ليس مقصوداً اصلياً اى مقصوداً لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت لشيء آخر واذا كان
كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته
لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لاسبابها اذا كان اهلاً لذلك
الغير المقصود لذاته كذلك اليد في مسئلتنا فاليد يثبت له والمالك للمولى خلافة عنه اى
يكون المولى قائماً مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشرة وهو كالوكيل في الملك
اى العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اى اذا اشترى شيئاً يقع الملك للمولى كما يقع
الملك للموكل في شراء الوكيل وفي بقاء الاذن في مسافل مرض المولى وعامة مسافل المأذون
اى المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة
مسافل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف في مرض المولى وحاجي مجابة
فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلاً واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة مجالها

يعتبر من الثلث لامن جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مساقل المأذون فكما اذا اذن العبد المأذون عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لانها اى العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام وداره فيقتل الحر بالعبد *

* قوله * وانما انتقص يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان الاعتبار فيه جانب المالمية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر اوزادت عليها ينتقص منها شئ اعتبرها الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر اوزيادته عليه فان شبهة الشئ معتبرة بمجقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المملوكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المصنف رحمه الله على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله من ان الواجب ضمان النفس لكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالمية في حق السيد والا فتنسية العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالمية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق وايضا المقصود في الاتلاف في العتق هو التنسية عادة لا المالمية والضمان للمتلق وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان الاعتبار هو التنسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالتصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا تقضى ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه * قوله * وهو اهل للتصرف يعني ان الرق لا ينافي مالمية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكتسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبت اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنافي الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط وقال الشافعي رحمه الله ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكن اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع بالحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف غلبك وملك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التملك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلى من التصرفات ملك اليد

وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسبيله اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لولم يكن الى المقصود طريق الا بتلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهاداته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالبة العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضاءه دفعا للمخرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بهال بدليل ان الحيوان يثبت دينه في الذمة بقابلة اليد كما في عقد الكتابة ومثله في النكاح والطلاق فلا يثبت بقابلة المال كما في البيم فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف يتعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعد ما اوقع الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فلذا قال ابو حنيفة رحمه الله ان دين العبد يجمع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كأنه له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه بخلافه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف رحمه الله من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى مالا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف رحمه الله ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا يثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال في حال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا تصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسألة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغير فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رحمه الله ولذلك اي ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حصر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه * قوله * وهو اي الرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالانلاف حقاله ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤتمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان اي القصاص

او الدية وهى بالامراز بدار الاسلام والعبد يساوى الحر فى الامر من فساويه فى العصمتين
فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان معنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما وقال الشافعى
رحمه الله القصاص مبنى على المبالغة والمساواة ومنبىء عن الكرامات البشرية والمالية تخل
بذلك على مامر *

والرق يوجب نقصانا فى الجهاد على ما قلنا فى الحج ان منافعه ملك المولى الا ما استثنى
فلا يستحق السهم الكليل وينافى الولايات كلها فلا يصح امان المسجون لانه تصرف على الناس
ابتداءً واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولاً فى حقه اذ هو شريك
فى الغنيمه ثم يتعدى كما فى شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولاً فى حقه ثم
يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا وينافى ضمان ما ليس بهال فلا يجب
الدية فى جنابة العبد بل يجب دفعه جزاء اى لا يجب على العبد ضمان ما ليس بهال لان ضمان
ما ليس بهال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية فى جنابة العبد
خطأً لان الدية صلة فى حق الجاني كأنه يهب ابتداءً وعوض فى حق العجنى عليه فكون المتلف
غير مال ينافى الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينفى ان يهدر يوجب الحق للمتلف
عليه فصارت رقبته جزاءً الا ان يختار المولى الفداء فيصير الوجوب عاقداً الى الاصل فان الارش
اصل فى الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة اى الارش اصل فى باب الجنائيات
خطأً لكن العبد ليس اهلاً لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش
لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاءً لكن لما اختار المولى الارش فداءً عن العبد لثلاً
يفوته العبد صار وجوب الفداء عاقداً الى الاصل كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد
اختيار العداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق
ولى الجنابة فى الدفع *

* قوله * والرق يوجب نقصانا فى الجهاد لانه ينافى مالكية منافع البدن الا ما استثنى من
الصوم والصلوة فلا يحمل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق
السهم الكليل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمه انما هو باعتبار معنى الكرامة وفى الحديث
انه كان عليه السلام يرضخ للماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق
السلب انما هو بالقتل او بالاجاب من الامام والعبد يساوى الحر فى ذلك * قوله * وينافى
الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافى كمال اهلية الولاية لثلاً يتوهم منه
ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى
هذا لا يصح امان العبد المسجون لان امانه تصرف على الناس ابتداءً باسقاط حقوقهم فى اموال
الكلاب وانفسهم اغتناماً واسترقاقاً والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس

من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الأذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان محاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في الملك المستحق كافي سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعنى الرضخ فصح في حقه اولائم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا يتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من ضرورة الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجوب يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ من القتال سالما وزال ضرر المولى واصيبت الغنيمة ثبت الأذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لاحال القتال اوقبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لاشركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الأذن وانما يستحق بعده * قوله * فلا يجب الدية في جناية العبد يعنى اذا كانت خطأ واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضامنا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه اعنى المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فتكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلتف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع * قوله * الا ان يختار المولى الغداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الغداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطاء لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الغداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يصير اختيار المولى الغداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الغداء نقلا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم المحق صاحبه عاد الى الاصل *

ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم على

ما مر * ومنها المرض وهو لا ينافى الاهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه للقدرة

الممكنة ولما كان سبب الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب

الحجر اذا اتصل بالموت الضمير في وهو يرجع الى الموت والضمير في كان وفي يوجب وفي

اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه مستندا الى اوله اى

اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر فلا يظهر انه

مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض في قدر

ما يصان به حقها فقط اى حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح

بمهر المثل ففى مقدار مهر المثل لم يتعلق به حق الوارث والغريم فان المريض محتاج الى النكاح لبقاء نسله وفى كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن فى المحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لاحق لهما فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح فى الحال ثم ينقض ان احتج اليه وما لا يحتمله اى الفسخ كالاتاق يصير كالمعلق بالموت اذ لا يقبل النقص فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الداين فيجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث فى الثلثين والقياس فى الوصية البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اى للمريض ليتدارك بتقصيرات ايام حيوته فى القليل ليعلم ان المحجر وترك ايثار الاجنبى على الوارث اصل ولما ابطال الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه اعلم ان الله تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان تتركوا غير الوصية للوالدين والاقرابين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فى الاول بطلت اى الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عيننا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا ببعائها ومعنى بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بردى منها وتقومت الجودة عطى على قوله بطلت فى حقه اى فى حق الوارث كما فى الصغار اى ان باع الولى مال الصبى من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى فى حقهم اى فى حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطى باقى الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط فى حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض هذا تفريع على قوله ومعنى فقط فى حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم ببالية لباصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهى المالية حتى يجب السعاية فى الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن فى ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى فى اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فاعتق الراهن حرمديون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعنى المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته * قوله*

* قوله * ومنها الحيض والنفاس جعلهما من احد العوارض لانحادهما صورة ومعنى وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرطا للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والتجاسة ثم في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فلم يسقط الاوجوب اذافه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت * قول * ومنها المرض يعنى غير ما سبق من الجنون والاعماء * قوله * مستندا الى اوله اى حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام * قوله * وما لا يمتثل له اى الفسخ كالاتاق الواقع على حق الغريم بان يعترف المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعترف عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله * قوله * نظرا له وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجوز الوصية والثاني تقييد بالقليل وهذا ما قاله فخر الاسلام رحمه الله لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجوز وقوله استخلاصا اى استيثارا من الموصى لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجوز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اى تهمة ايثار الاجنبى على الاقارب باعتبار صيغته له اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل * قوله * بان يبيع يعنى لوباع من احد الورثة عيننا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث اثر الوارث بعين من اعيان ماله بمقابلة لامعنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رحمه الله لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثى المال واما بيعه من الاجنبى فيجوز اتفاقا اذ الحجر للمريض من التصرف مع الاجنبى فيما لا يمتثل بالثلثين * قوله * ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضى الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان يأخذ التركة ويعطى الباقيين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركه الباقيون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لامن جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم *

ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنا دينوية واخرية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا فى حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اى العين هى المقصودة وان كان ديننا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اى الى الذمة

مال او كفيل فلا تجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما اى الكفالة لا تجوز الا ان يبقى

مال او كفيل ويلزمه الدين مضافا الى سبب صح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوق حيوان

بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصى فيصح في الثلث واما ما شرع له لحاجته

فيبقى ما تنقضى به الحاجة فنبقى التركة على حكم ملكه حتى يترب منها حقوقه ولهذا تبقى

الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاة لحاجته الى انقطاع

اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فتابعة هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد اى

تابعة في باب الكتابة وهو جواب سوء ال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد

موته ضرورة قضاء حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقبام الدليل على عدم بقاءه والضرورة

الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاءه اذ ابقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى

بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من ابقاء عقد

الكتابة بقاء المالكية بدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا لا قصدا *

* قوله * ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية ف قيل هو صفة وجودية خلقت ضدا للحياة

لقوله تعالى خلق الموت والحياة وقيل هو عدم الحياة عما من شأنه الحياة اوزوال الحياة ومعنى

الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنياوية واخروية والدينوية اما تكليفات

وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره اولا والاو

اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة

وحكمه السقوط الا ان يوصى به اولا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او التكفيل

الى الذمة والثاني اما ان يصاح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما تنقضى به الحاجة اولا وحكمه ان

يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية

والمظالم او يستحقه من ثواب الآخرة بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصى وهذه جملة

ما فصله في الكتاب * قوله * وان كان ديننا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت

فوق ما تضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة

ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوى الذمة لان المال محل للاستيفاء

الذى هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومنهية لتوجه المطالبة واذا

لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رحمه الله لان الكفالة التزام

المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرى الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب

بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر له مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن

الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا

مفلسا ويؤمها مروى ان النبي عليه السلام اتى بجنارة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل

على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان اودينار ان فامتنع عن الصلوة عليه فقال على او ابوقتادة

رضى الله تعالى عنهما هما على يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدينوية ساقطة

هنا لضعف المحل بخلاف الفلاس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة

الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر له مال فالذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه الحق لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له *قوله* حتى يترتب منها اى من التركة حقوق الميت كمؤن تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يقوم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالرهون والمستاجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين *قوله* لحاجته اى لحاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التى هى باعتبار المالبة حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة بجزية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذى هو موت حكى فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كاتبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى *قوله* واما المملوكية فتابعة يعنى ان مملوكية الميت وان لم تكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعاً لبقاء المالكية بذا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاءه بدون بقاء المملوكية رتبة اذ المكاتب عبد ما بقى عليه درهم وهنأ بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندا الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بجزية في آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكتساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالمالك في المغصوب لما ثبت شرطا للملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا *

ويثبت الارث نظرا له خلافة والخلافة اذ اثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبت اى الخلافة نصا فيما لا يمتثل الفسخ كتعليق العتق به اى بالموت وانما يثبت به الخلافة لان التعليق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون سببا اى التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اى الموت كائن بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلت ببيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثانى التعليق بامر كائن لامحالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز

بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها انما يسقط لانه لما استفرشها صار التمتع فيها اصلا والمال تبعاعلى عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا ! اما الماكية تبقى دون المملوكية قلنا المرأة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لمن مالكيته حق له فتبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما الاصباح لم حاجته كالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت العجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى يصح عفوهم ايضا ولهذا اى لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رحمه الله القصاص غير مورث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اى القصاص مالا وهو يصلح لحوايج الميت يصرف الى حوايجه ويورث منه واما احكام الاخرة فكما ثابتة في حقه *

* قوله * ويثبت الارث اى ولانه يبق ما تنقض به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله ففوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقراره بامواله بمنزلة انتفاعه نفسه بها * قوله * والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت الذى هو السبب حقيقة يصير الميت اى المريض مرض الموت مجورا عن التصرفات التى يبطلها تلك الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيب الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا اوقال لعبدى انت حر بعد موتى او اذا مت فانت حر فان كلا من الايضاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايضاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر في الحال سببا لاثبات الخلافة واما الثانى فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التأجيل وبهذا يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور التى على خطر الوجود كدخول الدار او من الامور الكافئة بيقين كجمي الغد مثلا ليس باستخلاف اذ لا يلزم منه انعقاد السبب في الحال ففى صورتين اعنى الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يمتثل الفسخ كالعتق يجرى الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يمتثله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تملك ووصية بالمال وهو ما يمتثل الفسخ والابطال * قوله * دون سقوط التقوم اى المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للتمتع وصارت المالبة تبعها فتنقوتها حتى لا تضن بالفسخ واعتاق احد الشريكين نصيبه منها * قوله * واما مالا يصلح لحاجته اى حاجة الميت

الميت كالقصاص فان المجانية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بجيوته فيثبت لهم القصاص ابتداءً تشفياً للصدور ودركا للثأر لا انتقالاً من الميت * فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بجيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق عن اهلية الوجوب فيثبت ابتداءً للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداءً عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فصح عفوا المورث رعاية لجانب السبب وصح عفوا المورث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهو استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قيل ان يجب * قوله * حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما من البقية يعنى لو اقام الحاضر بينة على القصاص فحبس القائل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لأنه ثبت لهما ابتداءً فكل واحد منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتاً في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثاً كالمال وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعاً والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداءً انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصالح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصاله *

واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عنرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد ما وضع الدليل فديانة الكافر اى اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلاً باطله فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلاً بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلاً فانه يصح منهم واما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض فقط عند الشافعي رحمه الله اى ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام انزكوهم وما يدينون فلا يحسد الذمى بشرب الخمر وعند ابي حنيفة رحمه الله هي دافعة له اى للتعرض ولدليل الشرع

في حكم الدنيا استدراجاً ومكراً وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها اى في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدرج فتكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيبوم تخفيفاً لكنه تغليب في الحقيقة كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس وصورة التخفيف والامهال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصى وفي توهم الاعمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام امهلتاهم فظنوا اننا امهلتاهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث

لا يعلمون واملى لهم ان كيدى متين وقال تعالى انما غملى لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال
نوله ما تولى الاية فيثبت عنده اى عند ابي حنيفة رحمه الله تقوم الحمر والضمان باتلافها
وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطى^٤ فيه اى فى نكاح المحارم ثم اسلم يكون
محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند ابي حنيفة رحمه الله ان وطئه فى هذا
النكاح لا يكون زنا فيجوز فادفه ونجب به النفقة اى بنكاح المحارم ولا يفسخ اى نكاح المحارم
مادام الزوجان كافرين الا ان يترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الحمر فى حقهم وثبوت
الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهى الحفظ
فيكون فى ثبوتها الحفظ عن التعرض تقريره ان ديانتهم تصالح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة
لدليل الشرع فى احكام الدنيا اى الاحكام التى يصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل
الشرع فى تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الحمر واحصان النفس من باب دفع
التعرض لا من باب التعدى الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب
اشكال على ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم فى باب
الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم فى الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى واكلهم الربوا وقد نهوا
عنه وقد خطر بيالى على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل
الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة لها فان ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد
ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل فى شريعة من الشرائع
لان حله كان فى شريعة آدم عليه السلام للضرورة ثم نسخ فى شريعة نوح عليه السلام فانكح
المجوس ذلك وارنكاب اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان
يقال حرمة الربوا المذكورة فى التوراة فانكحهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم
غير المذكورة فى كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما فى كتبنا فافترقا *

* قوله * واما العوارض المكتسبة اى التى يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب
كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهى اما ان يكون من ذلك المكلف الذى يبحث عن
تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاولى اى التى
يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شأنه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب
وهو المراد بالشعور بالشىء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه
فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عنذرا ولا شبهة وهو فى الغاية وجهل هو دونه وجهل
هو يصلح شبهة وجهل يصلح عنذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله
وبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اى ترفع عن انقياد الحق واتباع الحق انكرا باللسان وابعاء
بالقلب بعد وضوح الحق وقيام الدليل * فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره
جمودا واستكبارا قال الله تعالى ومجدوا واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون

جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الأدلة والتأمل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفون كما يعرفون ايتائهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول * قوله * ونحوها اي مثل المذكورات كهبة الخمر والرصيبة بها والتصديق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير * قوله * فيجد قاذفه اي قاذى المسلم الذى وطىء في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله نجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطا على قوله فيجد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فيحينئذ يفسخ واذا لم يكن هذه الفروع الثلاثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تأخيرها عنه * ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضمنا الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع ذلك لتغييره اسلوب فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعى رحمه الله ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض للخطاب لانه مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد لكن امرنا بتركهم وما يدنيون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الزمة فلا يجد شاربههم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهى الحفظ عن التعرض فكنت الاحكام المذكورة من ضروريات ذلك * قوله * واكلهم الربوا وقد نهوا عنه من سهو القلم والصواب واخذهم الربوا * قوله * فان ديانة الكافر يعنى ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا يكون صحبة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق * قوله * بل المراد ان معتقدهم اي ما كان شافعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء وورد به شريعتهم او لم ترد وسواء كان حقا او باطلا دافع كنكاح المحارم في دين الجوسى فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شافع فيما بينهم لم يثبت حرمة عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمة ثابتة في التوراة فارتكابه فسق منهم لاديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقد بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا * فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشافع الذى يعتمد على الشرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه يثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانته الذمى في حكم اذا لم يعتمد على شرع *

فان قيل ديانتهم ليست حجة متعديّة اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسى خلف بنتين احدهما زوجته لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو بمنزلة الجنس لهما

وهو ان ديانتهم غير متعدية قلنا يثبت بديانتهم بقا^٤ تقوم الحمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اى التقوم شرط للضمان لا علته ونذا الاحصان اى احصان المقنوف شرط لوجوب الحد على القاذى فلا يكون فى اثباتها اى فى اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان بانلاق الحمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدى ديانتهم لو اثبت الضمان والحد باعتبارهم التقوم والاحصان ولم يفعل كذلك واما النفقة فانما

يجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانها اذا تناكحا دانا بصحته فيؤخذ الزوج بديانته ولا كذلك من ليس فى نكاحهما كالوارث الاخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما فى مجوسى وتقريره ان فى ارث البنت التى هى زوجته ضرر بالوارث الاخر اى البنت التى ليست زوجته فيكون متعدية هنا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله واما على قولها فكذلك ايضا اى ديانتهم دافعة للتعرض وللدليل الشرع فى احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الحمر بل كان ضروريا

فى شريعة آدم عليه السلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اى نكاح المحارم كان فى شريعة آدم عليه السلام حكما ضروريا اذ لولا جوازه فى ذلك العهد لايحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا فى شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية فى ذلك الزمان ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر فكان النكاح بين التوامين حراما ولاشك ان التوامين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من مائتين اندفتا دفعتين فالأخت من بطن واحد اقرب من اخت لانكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقض بالبعدى ما لم تحمل القربى فعلم ان الاصل فى نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرته النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة فى نكاح المحارم بخلاف الحمر اذ بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحسد قاذف من نكح المحارم ووطى^٥ ثم اسلم وايضا حد

القذف يندرى^٦ بالشبهة اى سلمنا ان هذا النكاح صحيح فى حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فى حقهم فيندرى^٦ حد القذف بها قوله وايضا عطى على قوله ان نكاح المحارم الى آخره وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطى^٥ ثم اسلم فلهمذا المعنى قال ايضا ولا يجب النفقة ايضا عطى على الحكم المعلوم من الدليلين

المذكورين ونعنى بالحكم المعلوم عدم وجوب حد القذف اى على الدليل الاول فظاهر وهو ان حل نكاح المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل الاول يؤجب بطلان النكاح فلانجب

النفقة واما على الثاني وهو ان حد القذف يندرى بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلا تجب به كالميراث اذ لو وجبت يصير الديانة متعدية فالمحصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف وشبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما اصليا في حقهم والجواب اى جواب ابي حنيفة رحمه الله في النفقة انها لدفع الهلاك فاجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولاً بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالهلاك فاجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وغناؤها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا اى لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله واما جهل لا يصلح عذرا لكنه دونه اى دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه محال للدليل الواضح لكنه لما كان مؤثرا للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانتهم فلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن بالانفاق مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الازام وتجب علينا محاربتة ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع اى بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اى لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه ولا يبتنا منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة يثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالانفاق كما في غضب مال غير مقتوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض *

* قوله * ولا كذلك من ليس في نكاحهما اشارة الى الجواب عن القياس على موسى خلف بنتين احدهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المتناكحين يعنى البنت التى ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الاخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يوافق بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغى ان يوافق البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في العفة اوجب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت المنكوحة * قوله * وغناؤها يعنى ان المال في نفسه ان قل وان كثر والحاجة دائمة لا يمكن الحيوة الى يوم القيمة * قوله * كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مروبيا في الجنة بالابصار

وكونه خالفا للشرور والقبائح ويجوز الشفاعة لحبب الكباير وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود
النساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عنرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة
والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى ماول للقرآن اى يصرفه عن ظواهره
الدالة على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا ان ينبذه وراء ظهره مثل الكافر
وفي عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه متاول بالقرآن اى متمسك به صارفا اياه الى ما
يوافق اعتقاده وانما لزمنا مناظرته والزامه لانه ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقيقة القرآن
ونبوة محمد عليه السلام * قوله * وكجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام لحق بتأويل فاسد
وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله
الفاقد فلا يوافق اخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يسترد منه ما كان في يده لانه لا
يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلتزمون ذلك في الحكم لان
تبليغ الحجّة الشرعية قد انقطعت بمنعة قافية حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة
لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن منعة فلا مانع من تبليغ الحجّة والزام الحكم
فيها اخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا الذين تبغى حتى تفي الى امر الله
ولان البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم اذا اجتمعوا
وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع * قوله * ولم يحرم الميراث بقتله اى قتل
الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان
جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغي والقتل رجما وقصاصا وكذا لا يحرم الباغي
الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تأويله ونسكه بما عرضت
له من الشبهة ولا يتنا منقطعة عنه لمكان المنعة فكان قتلهم اهل الحق في حق الاحكام لا في حق
الاتام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنع في انقطاع ولاية الالزام الى التأويل الفاسد يجعله بمنزلة الجهاد
الصحيح في حق التوريت كما في حق الضمان وهذا اذا قال الواث كنت على الحق وان
الان على الحق والا فيحرم اتفاقا * قوله * ولما كان الدار واحدة يعنى ان تملك المال
بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالانلاق ينبيء عن كمال
العصبة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فتحن لا تملك مال الباغي حتى اذا انكسرت
شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا يضمن اموالهم بالانلاق
لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصبة من وجه
فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصبة من وجه بمنزلة العصبة الكاملة ولو قلنا بالملك
وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات
الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غضب غير المقنوم
فان قيل لاتناقض بين الملك وضمان البدل كما في المصوب قلنا لو ملكه لم يجب رده لعينه
والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء *

وكجهل من خالف في اجتهاد الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اى يمين المدعى فان فيه مخالفة قوله

تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة كالتحليل بدون لوطى على
 مذهب سعيد ابن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص في مسألة القسامة فانه
 ان وجد لوث اى علامة القتل استخلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطأ
 وهذا عند الشافعى رحمه الله واما عند مالك رحمه الله يقضى بالقرود ان كان الدعوى في العمد
 وهو احد قولى الشافعى رحمه الله وفيه خلاف قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على
 من انكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة
 رضى الله تعالى عنهم انعتد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضى فيه متعلق باول البحث
 وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضى في هذه المسائل لا ينفذ قضاءه لكونه مخالفا
 للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع واما جهل بصاح شبهة عطى على النوعين المذكورين
 في الجهل كالجمل في موضع الاجتهاد الصحيح اى غير مخالف للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع
 او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به زاعما صحة طهره ثم تذكر
 انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذکر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر
 جازف بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يضر جهله
 فلا تجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اذاه زاعما صحة ظهره وهذا
 زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعى رحمه الله لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده
 هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جازف اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره
 لم يجز كان عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر وصلى العصر على
 ظن ان الظهر جازف اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض
 الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء
 له ثم توجأ وصلى فرضا اخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثانى غير صحيح
 في ظاهر الرواية خلافا لحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم
 وايضا فيه خلاف زفر رحمه الله فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول يجز به فهو في معنى
 الناسى للفائتة فيجز به الفرض الثانى لم يصح العصر اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء
 زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المشتهد
 بها هى الاولى لا الثانية واذا عفى احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص
 لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص
 فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحجم اذا ظن انه فطر فاكل
 عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة

اذ هذه الكفارة مما يندرى بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة ومن زنى بجارية امرأته او والده بظن انها تحمل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرى الحد بهذه الشبهة لا في النسب والعدة اى لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطىء بشبهة وكذا حربى اسلم فدخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة اى لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زنى هو اى زنى حربى اسلم حيث يحد لان جهله في حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان او شرب ذمى اسلم اى يجب الحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمى ساكن فيها فلا يعثر بالجهل بجرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد *

* قوله * وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصاح عنراو الكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة التواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعى الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لامحالة * فلا بد هنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعى الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة او بكونه متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بمجمل متروك التسمية عمدا عند ذمجه تمسكا بقوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد وبيمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعى لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بياناً لمصر البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين او رجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة ما ذهب اليه الشافعى رحمه الله في احد قوليه في مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدري قاتله انه ان كان بين القاتل واهل الحملة عداوة ظاهرة ظهرت علامة يغلب بها على ظن القاضى والسامع صدق المدعى يؤمر الولي بان يعين القاتل ويحلف الولي انه قتله عمدا فيقتضى من القاتل وكذا عند مالك واحمد تمسكا بقوله عليه السلام لاولياء مقتول وجد في خيبر تحلفون وتستحقون دم صاحبكم اى دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث * فظهر ان كلام المصنف رحمه الله في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وانه لا جهة لتخصيص القصاص فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة للمدعى واليمين على من انكر وهو مشهور ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام

ام الولد تمسكا بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاود على عهد رسول الله
وبان المالية يقين وارتفاعها بالولادة مشکوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت
وتلقيها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه * قوله * كمن صلى الظهر اورد مسئلتين
اوليهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تنميم وتكميل للاولى لامثال آخر لان فيها
مخالفة للاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا * قوله * ولم يقض الظهر بناءً اى بنى عدم قضاء
الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بغير وضوء من غير
علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع * قوله * واذا عفى احد الواليين واقتصر
الاخر بجعله بالعفو اوبان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل
في موضع الاجتهاد ولما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان
لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للاخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف
للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم بوجود القصاص
وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل الاشتباه
ويصير شبهة في درء الحد * قوله * اذ هذه الكفارة يعنى كفارة الصوم تندرى بالشبهة لترجيح
جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه
الحديث اعنى قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخته ولا تأويله والافعليه
الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف رحمه الله يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه
ليس للعامى الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان
كان قد ذهب اليه الاوزاعى الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفة الاجماع * قوله * ومن زنى
بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج من وجه لغرط الاختلاط
وحل الزوجة يوجب حل مملوكتها وان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذا شبهة اشتباه
اعنى الشبهة في الفعل وهى ان يظن ماليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة
لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض الزنا بخلاف شبهة الحمل وتسمى
شبهة الدليل وهى ان يوجد الدليل الشرعى الناقى للحرمه لكن تخلف الحكم منه لمانع كما
اذا وطى جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا
نظرا الى الدليل اعنى قوله عليه السلام انت ومالك لايبك واما شبهة جارية الاخ او الأخت
فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد *

واما جهل يصاح عذرا هذا هو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا
اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كافي قصة اهل قبا فانهم اذا بلغوا تحويل القبلة
وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه السلام وكانوا يقولون كيف صلوتنا
الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم
الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف
باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويا كلون مال الميسر اى بعد التحريم قبل بلوغ

الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا
 اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا انتشر التبليغ في ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل هنا يكون
 لتقصيره كن لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه
 وكيل او مأذون اى يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح اى من الموكل فان شرى الوكيل
 قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولى
 وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجنابة العبد الجاني والشفيع بالبيع والامة المنكوحة
 بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اى جهل الوكيل بالعزل و جهل المأذون بالحجر
 عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجنابة العبد
 الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل العلم بالجنابة لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل
 الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنابتها لكن قبل علمه
 ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكنت عن فسخ
 النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق ولكن جهلت ان لها خيار
 العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التى زوجها غير الاب والجد جاهلة
 بالنكاح فسكنت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضى اما اذا علمت بالنكاح و جهلت بان لها
 الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر لان الدليل
 مشهور في حقها لان طلب العلم واجب عليها فدلائل الشرع يجب ان تكون مشهورة في حقها
 فبالجهل لا تعذر وفي حق الامة مخفى لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفى في حقها
 فتعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة تريد دفع زيادة الملك هذا فرق آخر
 بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل لا بالبكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ
 على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلثة
 والجهل عدم اصلى يصاح للدفع لاللازام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ
 لم تكلف بالشرائع لاسبابا في المسائل التى لا يعرفها الاحذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء ثم لاهنا
 تفريع على ان فسخ النكاح بجبار البلوغ الزام ضرر وبجبار العتق دفع ضرر *

* قوله * واما جهل يصاح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله
 بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة
 قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بشهرته في محله * قوله *
 فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في التفاسير انها نزلت حين نزل اية التوجه
 الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا * قوله * وقصة تحريم الخمر هى
 ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بمحرمتها فنزل ليس
 على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان لما

نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضى الله تعالى عنه يا رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت * قوله * والبكر اى وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولى غير الاب او الجد من الكفوء بغير المثل او زوجها ولى غير الاب او الجد من غير الكفوء او بغبن فاحش فانه يكون عنرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد من الكفوء بغير المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد غير الكفوء او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرح بذلك لانه قد اشهر في بعض البلاد نقلا عن المصنف رحمه الله انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها العسخ وهكذا او رده في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا * قوله * لان طلب العلم واجب عليها اى على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما بالمسائل الخفية * قوله * حتى يشترط القضاء ثم اى في فسخ البكر بعد البلوغ لاننا اى لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولى وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لومات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الاخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يقتصر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة حق عليها والزواج يثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلهذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاءه ضمنا *

ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء كالبنج والافيون وبما يتخذ من الخنطة او الشعير او العسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعناق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم او مثلث لانه انما يعمل اى المثلث بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيجد به اى بالسكر من المثلث وهو اى القسم الثانى من السكر وهو السكر من شراب محرم او مثلث لا ينافى الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكرى فهذا خطاب متعلق بجمال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكروه واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحسد حتى يصحو فيقر فان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالتقصاص

والغذى وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحسد اذا صحا وحده اختلاط الكلام
 اى حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة رحمه الله ان
 لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط *

* قوله * ومنها اى من العوارض المكتسبة السكر وهى حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه
 من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل عقله المميز بين الامور المحسنة والقبیحة والسكر حرام اجماعا
 الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل
 من الادوية والاعذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل عن الطبيعة فتصرف فيه وتخبئه
 الى مثابة المتغذى فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن
 الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف وقد يكون فيه محظورا كالسكر الحاصل
 من الخمر التى يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه
 ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يجعل شربه عند ابي حنيفة وابى يوسف رحمهما الله لاستمراء
 الطعام والتقوى على قيام الليالى وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحسد
 اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذى القى فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ
 حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخ يجعل شرب القليل منه فى ظاهر
 الرواية * قوله * حتى الطلاق والعناق وصرح بذلك نفيما لما روى عن ابي حنيفة رحمه الله
 ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعناقه * قوله * فهذا خطاب متعلق بحالة السكر
 ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعنى لا تقرّبوا حتى يلزم الخطاب
 فى حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال فى مثل صلوانت
 صاح اولانصل وانتم سكران ليس قيد للامر والنهى بل للمأمور به والمنهى عنه بمعنى اطلب
 منك صلوة مقرونة بالصحو وكفى النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل فى الحال
 هو الفعل المذكور لافعل الطلب فقوله تعالى غير محلى الصيد فيمن جعله حالا من قوله اوفوا
 يكون قيدا للايفاء لا لطلبه حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين الصيد اى
 متعرضين له فى الاحرام فالعنى انهم خوطبوا فى حالة الصحو بان لا يقيموا الصلوة حالة السكر
 فيلزم كونهم مخاطبين اى مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب
 ووجوب الانهاء فالسكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقيق العقل
 والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزم جميع التكليف من الصلوة
 والصوم وغيرها وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح عباراته فى الطلاق والعناق والبيع
 والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها
 او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا
 وبالسكر لا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فتجعل فى حكم الوجود زجرا له
 ويبقى التكليف متوجها فى حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان نافعة سماوية كالنوم
 فانه يصاح عذرا دفعا للمخرج * قوله * واذا اسلم اى السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان

الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد فلو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يصح ارتداده * قوله * لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر في مقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالتقصص والغنف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حالة الصحو * قوله * وزاد ابو حنيفة رحمه الله يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الأرض من السماء اذ لوميز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندري الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد *

ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجحد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالاته اى دلالة الهزل اى شرط الهزل ان تجرى المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اى كون الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفى ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اى الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيهما اى في الاختيار والرضى وهي اما من الانشآت او الاخبارات او الاعتقادات اما الانشآت فاما ان تختمل النقص او لا فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا في اصل العقد اى تجرى المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يريد البيع فان اتفقا على الاعراض اى قال بعد البيع انا قد عرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجحد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما موبدا اى للمتعاقدين لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار الموبد لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم هذا

استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه في الثلث جاز اى ان اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة رحمه الله اى ينقلب جازا لارتفاع الفساد كافي الخيار المؤبد لا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث اى عندهما لا يتقيد الاجازة بالثلثة فكلما اجازاه جاز البيع كافي الخيار المؤبد وان اتفقا على ان لا يحضرها شيء اى لم يقم في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضة او اعراضا واختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة رحمه الله عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضة التي لم يتصل به اى بالعقد لا عندهما اى لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقيق المواضة ما امكن على ان المواضة اسبق قلنا الاخير ناسخ اى الاخير وهو العقد ناسخ للمواضة السابقة لان احدهما لم يمض على المواضة واعلم انه بقى بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرهما وما اذا اعرض احدهما وقال الاخر لم يحضرنى شيء او بنى احدهما وقال الاخر لم يحضرنى شيء فعلى اصل ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء *

* قوله * ومنها الهزل فسرته فخر الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشئ ما لم يوضع له لفظ فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعى كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلى والشرعى فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف رحمه الله اوضح المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي والمجازى باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع * قوله * ولا يشترط كونه يعنى لا يجب ان تجرى المواضة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ودفع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد * قوله * ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشئ و ارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشئ يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لقوله تعالى ان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر * قوله * وهى اى التصرفات اما انشآت او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعى فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان للواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ اولا والاو اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب

قدره او جنسه وعلى التقادير الثلث اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لا يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعى احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حصول شيء او يدعى احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء و احكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسباق الذهن اليه * قوله * لعدم الرضى بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكن اولى لانه المانع عن الملك لعدم الرضا كالمشترى من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا * قوله * فان نقضه اى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة احدهما اى احد المتعاقدين انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الاخر وقدر ابو حنيفة رحمه الله مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بضى المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلث دون الثلثة اعتبارا بالليلي * قوله * عملا بالعقد يعنى ان الاصل في العقد الشرعى اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والمجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اعنى صورة الاتفاق على ان لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يثبتنا على المواضعة كعلا يكون الاشتغال بها عبثا فانها انما نواضعا للبناء عليه صوتا للمال عن يد المتقلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبب من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وهما لم يتحقق المغير لان احدهما يدعى عدم المضى فالعقد باعتبار ان اصله المجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة * قوله * فعلى اصل ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصيح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجحا للمواضعة بالعادة والسبب فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على ان لا يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء * وهما بحث وهو ان انحمار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اى عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام رحمه الله فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الاخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الاخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناؤهما واما ذهولهما واما بناؤه مع اعراض الاخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الاخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الاخر او اعراضه يصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف المحصم بان يدعى احدى الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولاخفاء في ان تسلك ابي حنيفة رحمه الله بان الاصل في العقد الصحة وتمسكها بان العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيه فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا اما اذا اتفقا

على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر *

واما ان يتواضعا على البيع بالبين على ان الثمن النى فهما يعلان بالمواضعة الا في صورة

اعراضهما وابوحنية رحمة الله يعمل بظاهر العقد في الكل والفرق له بين البناء هنا وثمة ان العمل

بالمواضعة هنا يجعل قبول احدهما الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدا في

اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اى اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان

اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار

الثلث وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالفين

يلزم فساد العقد كما بينا في المتن واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد

اتفاقا والفرق لهما بين هذا وبين المواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لاهنا

والهزل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد وانما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل

قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على

ان الثمن النى لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يجعله

حملا خفيفا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة رحمة الله تعالى

ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة

وعدم الطلب بواسطة الرضاء لا يفيد الصحة كالرضى بالرَبْوِا ثم عطف على قوله واما ان

يحتمل النقض قوله *

* قوله * والفرق له بين البناء هنا وثمة يعنى اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا

عليها فابو حنيفة رحمة الله لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع

عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار

فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا اى في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة اى في

صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد

ما يعارضها ويدافعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده

على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس

بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالبين والمواضعة على ان يكون الثمن النى

ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد

فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذى هو وصف لكونه وسيلة لاه مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا

بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم

الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان

وقد ثبت الثانى ترجيحا للاصل فينتفى الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انها قصدا

بذكر الالف الآخر السبعة من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكل ذكره

والسكوت عنه سواء كما في النكاح * قوله * والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باع بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم سواء بنيا على المواضعة او اعرضوا ولم يحضر شيء اما ابو حنيفة رحمه الله فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحاً للاصل وتصحيحاً للعقد بما سببا من البديل ضرورة افتقاره الى تسمية البديل واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا يصح بدون تسمية البديل فاذا اعتبرت المواضعة كان البديل الف درهم وهو غير المذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهو غير البديل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينقصد بالالف الموجود في الالفين *

واما ان لا يحتمل النقص فمنه ما لامال فيه وهو الطلاق والعناق والنفقة عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح و الهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البديل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء الف الف الفرق لابي حنيفة رحمه الله بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى ان لم يحضرها او اختلفا في رواية محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح به اى بالثمن وفي رواية ابي يوسف رحمه الله الفان قياسا على البيع وفي جنس البديل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضرها او اختلفا في رواية محمد رحمه الله تعالى مهر المثل لان الاصل في رواية محمد رحمه الله بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكرنا وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رحمه الله تعالى المسمى وعندهما مهر المثل *

* قوله * واما ان لا يحتمل النقص عطف على قوله اما ان يحتمل النقص وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاء فاما ان يحتمل النقص اولا فذكر العاطوف والعاطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان لهواب ان يقول ههنا وها لا يحتمله اى النقص بمعنى انه

لا يجرى فيه الفسخ والاقالة فثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط
 وذكر اولا والاوول اما ان يكون المال تبعاً او مقصوداً * قوله * وكله صحيح استدلال على صحة
 الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيجتمه ان يكون لاثبات صحة الثلثة
 المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد
 صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكم ضرورة
 عدم التراخي والرد في هذه الاسباب بخلاف البيع واعتراض بالطلاق المضاق مثل انت طالقت
 غداً واجيب بان المراد بالاسباب العلة والطلاق المضاق ليس بعلة بل سبب مفض والا لا سند
 الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار * قوله * وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر
 المهر بان يذكر في العقد فان ويكون المهر الفان فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة
 فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم
 الف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة رحمه الله فيحتاج الى الفرق بين
 النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل
 في البيع وان كان وصفاً وتبعاً بالنسبة الى البيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع
 ولهذا يفسد البيع بفساده او جهالته وبدون ذكره فيترجم البيع بالثمن بمعنى انه يجب
 تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهار الخطر المحل لمقصوداً
 واما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل * قوله * وعلى البناء يعني ان
 وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف
 درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعاً لانه بمنزلة التزوج بدون
 المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المواضعة عليه لانه
 لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة
 وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح
 بدون تسمية المهر وان اتفقا على ان لم يحضرها شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم
 عند ابي حنيفة رحمه الله في روايه محمد رحمه الله عنه هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى
 عملاً بالهزل لثلاً يصير المهر مقصوداً بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم
 مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رحمه الله هو المسمى قياساً على البيع وعنهما فاللازم مهر
 المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجمان المواضعة
 وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل *

ومنه ما يكون المال فيه مقصوداً كالحلع والعنف على مال والصالح عن دم عند سوا هزلاً
 في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم
 الحضور اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد على المواضعة واما
 عندهما فلعدم تأثير الخيار فانه اذا شرط في الحلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال
 واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء

نشأ المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا
اعلم ان المال في الخلع والعنف على مال والصح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية
والمقصود هو الطلاق والعنف وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم
يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة رحمه الله يتوقف
على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب الموائبة يكون كالكسوت لانه لما اشتغل بالهزل
عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فتبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لأنها من جنس
ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على ابي بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون
طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء اى يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار *

* قوله * ومنه اى وما يحتمل النقص ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر
كا اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على الغيب مع المواضعه على ان المال
الذى او طلقها على مائة دينار مع المواضعه على ان المال الذى درهم وكذا في العنف على مال
والصح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض او على ان لم يحضرها شىء او الاختلاف
في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلترجيح العقد على
المواضعه واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة
شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق
ثلثا على الذى درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم
المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت اولم ترد حتى مضت
المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله يقع الطلاق ولا
يجب المال حتى نشأ المرأة * فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع
بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين واما في صورة
الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك * فان قلت
الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل
اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط
اتباع وكمن شىء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لاتنافى كونه مقصودا
بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذکر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر
الهزل فيه قلت تبعية في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى
ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافى الاصاله بمعنى الثبوت بدون الذکر وعند
ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشية المرأة لا يمكن العمل بالمواضعه بناء على ان الخلع لا يفسد
بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعه ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في المال
بل يتوقف على اختيارها * قوله * واما تسليم الشفعة اى طلب الشفعة لا يخفى اما ان يكون طلب
مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى تبطل بالتأخير او طلب تقرير بان ينتهز بعد الطلب ويشهد
ويقول انى طلبت الشفعة واطلبها الان او اطلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم

الشفعة بطريق الهزل قبل طلب الموائبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم فتكون الشفعة باقية لأن التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لأنه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على الملك فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم * قوله * وكذا الأبراء أي ابراء الغريم أو الكفيل يبطل بالهزل لأن فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط *

وأما الأخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ أو لا لأنه يعتمد صحة الخبر به

الأيري أن الأقرار بالطلاق والعناق مكرها باطل فكذا هازلا وأما الاعتقادات فالهزل بالردة

كفر لأنه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به أي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فإنه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فإنه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله تعالى منه قال الله تعالى انا كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لاتعتدروا قد كفرتم بعد ايمانكم وأما الإسلام هازلا فيصح لأنه

انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ترجيح الجانب الأيمن كافي الاكراه * ومنها السفه وهو خفة تعترى الإنسان فتبعته على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الإسلام رحمه الله هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لأن التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان إلا أن الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فإن المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفه فإنه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفته أما فرحا أو غضبا فينباع مقتضاها في الأمور من غير نظر وروية في عواقبها ليقف على أن

عواقبها محمودة أو وخيمة أي مذمومة وهو لا ينافي الأهلية ولا شيئا من الأحكام واجمعوا على منع

ماله في أول البلوغ لقوله تعالى ولأنو تواسفها ثم علق الأيتاء بايناس رشد منكرا لا ينفك سن

الجدي من مثله إلا نادرا فيسقط المنع وهي خمس وعشرون سنة لأن أقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة وأقل مدة الحمل نصف سنة فيكون أقل سن يمكن أن يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة *

* قوله * وأما الأخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت أخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح أو لا يحتمله كالطلاق والعناق وسواء كانت أخبارا شرعا ولفقة كما إذا تواضعا على أن يقرابان بينهما نكاحا أو بانها تبايعا في هذا الشيء * بكذا أولفة فقط كما إذا قرابان لزيد عليه كذا وذلك لأن الأخبار يعتمد صحة الخبر به أي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوتة أو نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما أنه يبطل الأقرار بالطلاق والعناق مكرها كذلك يبطل الأقرار بهما هازلا لأن الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو أجاز ذلك لم يجوز لأن الإجازة إنما تاحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالإجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعناق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فإنه لا أثر فيه للهزل

للهزل على ما سبق * قوله * فيكون اى الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انا كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل بنافيه لعدم الرضاء بالحكم * قوله * ترجيحا لجانب الايمان يعنى ان الاصل فى الانسان هو التصديق والاعتقاد * قوله * ومنها اى من العوارض المكنسبة السفه فان السفه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون ساويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام رحمه الله يكون كل فاسق سفيا لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للدلالة القاطنة على وجوب اتباع مفسره المصنف رحمه الله بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعى واللغوى فان السفه فى اللغة هى الخفة والحركة ومنه زمام سفه وتخصيما له بها هو مصطلح الفقهاء من السفه الذى يبتنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك * قوله * لان التبذير اصله مشروع التبذير تفريق المال على وجه الاسراف اى مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال * قوله * واجمعوا على منع ماله يعنى اذا بلغ الصبى سفيا يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما اى لا تؤتوا المبتذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغى واضافة الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم اولانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنتم منهم رشد اى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا فى العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فانام ابو حنيفة رحمه الله السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ بالسن الجود فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا بتمام الرشد على ما هو المتعارف فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد اولم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال مالم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيا اختلفوا فى حجر من صار سفيا بعد البلوغ فجزه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى فى الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجنى عليه فى الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثانى القياس على منع المال فانه انما يمنع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لا بطل ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن للولى فى الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعاله بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه فى الحجر فيجب والرابع ان فى الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفه باتلافه واسرافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالاعلى بيت مالهم عيالا كما حكاه المصنف رحمه الله فانه وان كان حذاقه واحتيالاً فى الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار *

واختلفوا في السفبه فعندهما يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية لأن النظر واجب حقاله
لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عبدا فان العفو عن القصاص
فيه حسن فغاية فعل السفبه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه
وقياسا عطف على قوله حقاله على منع المال وايضا صحة العبارة لاجل النفع فاذا صارت
ضررا يجب دفعها وايضا حقا للمسلمين والسفهاء اذا لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الدين
فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولافلس له فيعتقها في الحال
كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل ذات يوم في سوق التحاسين
فعشق جارية بلغت في الحسن غايته فعجز عن مكابدة شداؤدهم هجرها وكان في الفقر والتربة
بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض
خلاته ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاء
درسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر
جهان فجلس على فرقة ودعا صاحب الجارية وسلموها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها
في المجلس بمحضرة العدول فرجع الى منزله ممتلئا بهجة وسرورا ورد العواري الى اهلها
فلما جاء البائع لتقاضى الثمن لقي المشتري وعرف فنونه فاخذ ينتق عثونه وهذا بناء على
ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف رحمه الله وعند ابي حنيفة
رحمه الله لا يحجر لان السفه لما كان مكبرة وتركها للواجب عن علم اي صادرا عن علم ومعرفة
لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقاله فذلك جافز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما
يحسن اي حجر السفبه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهليته والعبارة
والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق
النظر اي عند ابي يوسف رحمه الله ومحمد رحمه الله يلحق في كل حكم الى من كان في الحاقه
اليه نظر من الصبي والمريض والمكروه المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته
فاداهه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد له وان ماتت كانت حرة
لان توفير النظر كان في الحاقه بالمصالح في حكم الاستيلاء فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة
ماهه ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون
في ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله ببوته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته متقدمة
على حق غرامه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا
ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكروه فيثبت له الملك بالقبض
فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه
وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور عليه شيء لا يسلم له ايضا شيء
من سعائته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع * قوله *

* قوله * دخل في سوق التحاسين لفظة في زايدة والمكبدة المقاسات والتلبيس التخليط واخفا
 الامر على الغير والتطريق ان يمشى امام الرجل ويقال طرقتا وذلك عادة الكبار والتمرقة
 وسادة صغيرة والعثنون شعيرات طول تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف
 فنونه ايهام اي فنون الحيل والتزوير او العلوم التي من جعلتها الفقه الذي يعرف به هذا
 الحكم وكذا في قوله ينتف عثنونه بمحتل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان هذا مظنة
 الاعتراض بانه لا وجه لمجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه
 جاز عند ابي يوسف رحمه الله كما في استحداث الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج
 الابريسيم من العليق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلم المنع والاظهرا انه ليس
 من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المعنى
 الماخن والطبيب الجاهل والمكاري الفليس وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز حجر السفينة لانه
 حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكبرة
 وتركها للواجب ولهذا يخاطب بمقوق الشرع ويمجس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق
 والعناق ويوجب عليه العقوبات التي تندرى بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر
 المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع * واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان
 عدم فعله بموجب العقل لما كان مكبرة لم يستحق النظر له لكن قصر في حقوق الله تعالى مجانا او سفها لا يستحق
 وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لدينه جاز لا واجب كالنفع عن القصاص فلا يدل على وجوب
 الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان
 في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفينة ايضا ضررا وهو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال
 فانه بالنص وعن الثاني باننا انسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر
 عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فلن سببه وهو مكبرة العقل ومخالفة
 الشرع جنابة والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه
 عقوبة تعزير وتأديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر
 نظرا لعقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زايدة والحاق للسفينة
 بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن
 سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاقه بالبهائم وفي ترك الجواب
 عن الوجهين الاخيرين ميل ما الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمه الله * قوله *
 ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفينة عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب
 الاحكام لزم ان يباحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به نظر له واليق بماله ففي الاستيلاء
 يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابنه بالشراء والقبض يجعل كالمكره حتى
 يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في مال المحجور في هذه الصورة كالصبي حتى لا يلزم ذلك
 فان قيل في هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغنم
 كما ان الغنم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شي لم يسلم له شي وكانت سعاية الغلام
 في قيمته للبائع *

وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه

فيحجر بنفسه أى بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضى له عند محمد ويحجر القاضى
 عند أبي يوسف رحمه الله واما بسبب الدين بان يخاف ان ياجى * امواله التاجئة هي المواضع
 المذكورة منفصلة ببيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الامع الغرما * وان لم يكن سفيا
 متصل بما قبله وهو قوله فيحجر واما بان يمنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضى فهذا
 ضرب حجر * ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافى الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب
 التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضر الصوم وبعضه لا واختلفوا
 في الصلوة فعند الشافعى رحمه الله القصر رخصتو عندنا اسقاط قول عائشة رضى الله تعالى عنها فرضت
 الصلوة ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين
 ولتسمية الصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر اى في فصل العزيمة والرخصة وانما يثبت
 هذا الحكم اى القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اى اذا اتصل السفر بسبب الوجوب
 وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بجال القضاء
 لا يجوز القصر *

* قوله * وهذا الحجر يعنى الحجر المختلف فيه الذى يكون للمكلف عن التصرفات في ماله
 نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف
 زوال قابلية المال للصرف الى الديون او يمنع المديون عن التصرف فالاول اى الحجر بسبب
 السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضى لانه بمنزلة الصبي والجنون
 والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفه وعند أبي يوسف يتوقف على ان يحجره القاضى لانه متردد
 بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني
 ان حجر المديون خوفا من التاجئة يتوقف على قضاء القاضى اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر
 للغرما فينتوقى على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر الديون لامتناعه عن صرف المال
 الى الدين يكون بان يبيع القاضى امواله عروضا كانت او عقارا لا يروى ان معاذا رضى الله تعالى
 عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرما بالخصص
 ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو ما يجرى فيه النيابة فينوب القاضى منابه كما اذا
 اسلم عبد الذمى واى الذمى ان يبيعه فان القاضى يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال
 فهذا ضرب حجر * قوله * التاجئة هي المواضع المذكورة اى في اصل التصرف او في قدر البدل
 او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا يكون السابقة والهزل قد يكون مقارنا فهذا
 الاعتبار هو اخص قال في المغرب التاجئة هو ان ياجئك الى ان تأتى امرا باطنا خلاف ظاهره
 وفي البسوط ان معنى الجى * اليك دارى اجعلك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة ملكى يقال
 التاج فلان الى فلان والجا ظهره الى كذا وقيل معناه انا ما جى * مضطر الى ما ابشره من البيع
 منك ولست بقاصد حقيقة * قوله * على ان لا يصح تصرفه الامع الغرما يعنى في المال الذى

الذى يكون فى يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد * قوله * ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد انه خروج من عمرانات الوطن على قصد مسيرة تمتد ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشى الاقدام * قوله * واختلفوا فى الصلوة يعنى فى التخفيف الحاصل بالسفر فى الصلوة فعند الشافعى رحمه الله هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره فى اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواً واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها وقال مقاتل كان النبى عليه السلام يصلى ببكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما اعرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعى رحمه الله الثانى ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يندم تاركه شرعا او ما هو فى هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلاً وللخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضاً اذا نوى الاتمام وحينئذ لانسلم انه لا يندم تاركهما الثالث ان النبى عليه السلام سهاها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته تعالى والصدقة فيما لا يجهل التملك اسقاط لا غير الرابع ان التخبير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كتحصيل الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر فى الاكمال فلا فائدة فى التخبير وقد سبق ذلك فى بحث الرخصة *

ولما كان السفر بالاختيار قبل اذا شرع المسافر فى صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير السفر شبهة فى الكفارة فاذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه اى الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة واذا افطر ثم سافر لم تسقط اى الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض فى هذا اليوم يسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم ام يكن واجبا عليه فى هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضرورى واحكم السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة والسنة المشهورة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه انهم ترخصوا برخص المسافر بجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا ثم اذا نوى الإقامة قبل الثلاثة صح وان كان فى غير موضع الإقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الإقامة لان الاول منع اى نية الإقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر وهذا رفع اى نية الإقامة بعد ثلاثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اى فى فصل النهى على ان المعصية منفصلة عنه فان البغى وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت فى المصر والرجل قد يخرج غازياً ثم يستقبله عبر فيقطع عليهم فصار النهى عن هذا السفر لمعنى فى غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلا يثبت

بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله تعالى غير باغ ولا عاد أى فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد تمسك به الشافعى رحمه الله على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم نجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للميئة قصدا اليها ولا اكل الميئة تلذذا واقتضاء للشهوة بل ياكلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته او لا ينبغى ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدوا اى لا يرفعا لمجموعة اخرى

* قوله * ولما كان السفر بالاختيار يعنى فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اى لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر فى المريض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يباحه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعى الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل يومه ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام رحمه الله قيل له معناه حكم للمسافر واقتى فى حقه * وضبط المسائل فى هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما فى اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك فان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرء فى اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرء العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب عليه الكفارة وعلى الثانى لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففى المرض تسقط الكفارة وفى السفر لا تسقط لان المرض سماوى يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه بسبب مبيح فى الجملة فان قارن الافطار كان شبهة فى سقوط الكفارة وان كان متأخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة * قوله * على ان المعصية منفصلة لما استدلل الشافعى رحمه الله على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تناول بالمعصية ويجعل السفر معدوما فى حقا كالسكر يجعل معدوما فى حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ اى خارج على الامام ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميئة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اى خارج على الامام ولا عاد اى ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى فى غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك فى سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل * اجيب عن الاول بان المعصية هو البغى والتمرد والاباق مثلا لانفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدون كالباغى او الاباق المقيم وقد يكون السفر مندوبا فيقع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والنهى لمعنى منفصل عنه لا ينافى مشروعيته كالصلوة فى الارض المصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافى سببته لحكم مع ان السبب وسيلة اولى وايضا صفة القرية فى المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل فى السبب لانه وسيلة ومنافات النهى لصفة القرية المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهى لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القرية عن

عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحبل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام * وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطراب بل بالاكل فلا بد في الاية من تقدير فعل اى فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اى فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغى والعداء في الاكل الذى سبقت الاية لبيان حرمة وحله اى غير منجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتأكيد اى غير طالب للمحرم وهو يبعد غيره ولا يجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر آخر ولا يجاوز سد الجوعة *

ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح عنرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا ياثم اثم القتل ولا يؤخذ بمد او قصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعتذر وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال لاجزاء فعل ويصلح اى الخطأ مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا ووجبت بالفعل كالدية انما قال هذا لان ما يجب بسبب الحبل لا يكون الخطأ مخففا فيه كما ذكر في المتن انه ضمان مال ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير في صلح سببا لما هو دافع بين العباد والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما هو دافع والمراد به الكفارة

ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي رحمه الله لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بالمرج فاقبم البلوغ مقامه لامقام اليقظة والرضا فيما ابيتنى عليهما كالبيع اذ لا حرج في دركهما تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا وان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة واما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لاننا اخذنا ان نسينا او اخطانا ولان السهو والغفلة مركزان في الانسان فيكونان عنرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالمرج فاقبمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان لتقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما هذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الى آخره وانما لم نقم بالبلوغ مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لم نقم بالبلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك اليقظة والرضا ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامها فان الاصل ان الامور الحفية التى يتعذر الوقوف عليها نقيص ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضى دفعا لشبهة

الشافعي رحمه الله فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضاء فيما يعتمد على الرضاء ثم عطف على قوله ويقطع طلاقه قوله واذا جرى البيع على لسانه اى لسان الخاطيء خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكره *

* قوله * ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك لان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواء ويجوز المؤآخذة بالخطاء لقوله تعالى ربنا لاتؤآخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤآخذة انما هي على الجنابة وهي القصد والجواب ان ترك التثبت منه جنابة وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المكتسبة * قوله * ويصاح مخففا اى سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطاء فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطيء وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتعد باتحاد المحل وقد مرت تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبرة فخر الاسلام رحمه الله ههنا ان الخطاء لما كان عذرا صالح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا * قوله * اذ لا ينفك اى الخطاء عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح ويترك التثبت محظور فيكون جنابة قاصرة يصاح سببا لجزاء قاصر * قوله * ويقع طلاقه اى طلاق المخطيء كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي رحمه الله لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطيء كالنائم وجوابه مذکور في الكتاب وفي قوله لا مقام البيضة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ من عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفترقة الى الرضى كالبيع والاجارة لان الرضى امر باطن كالقصد * وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشىء اذا كان ذلك الشىء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضاء نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضى في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتاج الى اقامة شىء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتيهما وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام البيضة تسامح لان المعتزلى يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام البيضة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر ولان الذى يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذى يحتاج الى اقامة شىء مقامه لاحقيقة البيضة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملازمة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشىء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضى في المكره * قوله * كالبيع فانه يعتمد القصد نصيحيا للكلام ويعتمد الرضى لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتنى على القصد

القصد دين الرضى فلواراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعث هذا الشئ منك
بكذا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ينقذ
نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره اوباقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون
فاسدا غير نافذ لعدم الرضى حقيقة *

واما الذى من غيره فالاكراه هذا هو القسم الثانى من العوارض المكنسبة وهو اما ماجى
بان يكون بغوت النفس او العضو وهذا معدم للرضاء مفسد للاختيار واما غير ماجى بان
يكون مجس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضاء غير مفسد للاختيار والاكراه لابنائى الاهلية
ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما
اذا اكره على الافطار فى نهار رمضان او مرخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام
كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يؤجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار اى لابنائى
الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون واعل الشافعى فى ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان

عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اغتياره الاكراه عند الشافعى رحمه الله اما ان
يكون مجف كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما ان لا يكون
واعلم انى اقيمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لثلا يشتهبه
الفتح بالكسر والعصمة تقتضى دفع الضرر بدون رضاه اى رضاء الفاعل ثم ان امكن نسبة
الفعل الى الحامل ينسب والا يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم
باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال اى اذا اكرهه على اتلاف
مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل واذا لم يكن عذرا
لا يقطع اى الحكم عن فعل الفاعل فيجحد الزانى ويقتص القاتل مكرهين وانما يقتص الحامل
بالتسبيب جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو
القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعى
رحمه الله فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبيب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اى

الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربى وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى
بعد المدة بالاكراه متعلق بما ذكر وهو اسلام الحربى وطلاق المولى وبيع المديون ماله
وهو مذهب الشافعى رحمه الله ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء لا اسلام الذمى به
اى بالاكراه لان اكراه الذمى على الاسلام ليس مجف فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها *

قوله واما الذى من غيره اى القسم الثانى من العوارض المكنسبة وهو الذى يكون من غير

المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لايرضاه ولا يختار مباشرته لوخلى ونفسه
 فيكون معدا للرضى لا للاختيار اذالفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان
 يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لايفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقبة
 الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيع احد جانبيه على الاخر
 فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والافساد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان
 يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير
 ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجئا
 او غير ملجئ لاينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء النعمة والعقل والبلوغ ولان
 ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجب
 على ذلك الفعل المكروه عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم
 مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجب على الترك في الحرام
 والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد
 بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجب وبالرخصة انه
 يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يوجب عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان
 اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان
 اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البرعزي ان فعل المكروه مباح كالقتل
 والزنا وفرض كسرب الخمر واكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف
 مال الغير ولعل فخر الاسلام رحمه الله انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل
 الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها
 لا تسقط قبل الاكراه بحال * قوله * ولا الاختيار اى الاكراه لاينافي الاختيار لانه حمل للفاعل
 على ان يختار ما هو اهون عند الحامل وارفق له ويمتنع ان يريد ما هو ايسر على الفاعل
 من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به * قوله * واصل الشافعي رحمه الله اى القاعدة
 التى قدرها الشافعي رحمه الله فى باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو
 الاكراه بغير حق اولا وهو الاكراه بحق والثانى لايقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه المحرّب
 على الاسلام فيجرح اسلامه بخلاف اكراه الذمى فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما
 يدينون والاول اما ان يكون عنرا شرعيا اولا فان كان عنرا بان يحمل للفاعل الاقدام على
 الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او عمل لان صحة القول بقصد
 المعنى وصحة العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل
 بلا رضاه الحاق الضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضى ان يدفع
 عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان
 امكن نسبة الفعل الى الحامل اى المكروه كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن
 بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عنرا شرعيا بان لايجل له الاقدام
 على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لايقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب التفاصيل
 والحد على القاتل والزاني مكرهين * قوله * وطلاق المولى بالضم اسم الفاعل من الايلاء يعنى

يعنى لو اكره المولى على التطليق بعد مضي مدة الابلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامرأة العينين بعد المحول فاذا امتنع عن ذلك كلن الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق *

والاكراه بالقتل والمحبس سواء عنده واصلنا ان الاكراه الملجى لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالعدوم وهذا اى صيرورة اختيار الفاعل كالعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اى كونه آلة له ينسب الى الحامل والا اى وان لم يمتثل كون الفاعل آلة للحامل يبقى منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا يمتثل ذلك اى كون الفعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممنوع فان كانت اى الاقوال مما لا يفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعناق تنفذ لانها اى الاقوال التى لا يفسخ تنفذ مع الهزل وهوينافى الاختيار والرضى بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهوينافى الاختيار اصلا اى ينافى اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل فى الخيار فلان تنفذ بالاكراه اى الاقوال التى لا تفسخ بالاكراه وهويفسد الاختيار اولى وجه الاولوية ان فى الهزل اختيار المباشرة والرضاء بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضاء به منتفیان اما الاكراه فالرضاء بالسبب والحكم منتف فى اى اختيار السبب فحاصل فى الاكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعناق واقعين فى الهزل من غير اختيار الحكم والرضاء به فوقوعهما فى الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضاء به حاصل فى الهزل بدون الفساد اما فى الاكراه فلا رضاء بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع فى الهزل الوقوع فى الاكراه *

* قوله * والاكراه بالقتل والمحبس عنده اى عند الشافعى رحمه الله سواء لان فى المحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضى دفع الضرر قال الامام محى السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من يديه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك * قوله * واصلنا يعنى ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه ان الاكراه ان كان ماجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكروه عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا يفسخ كالطلاق كلن نافذا والا كلن فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال فلن لم يمتثل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كلن مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجنابة كلن مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال او النفس والمراد بالاكراه الملجى ما يكون التخويف بالقتل دون المحبس او الضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه

فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كأنه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل * قوله * فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذا العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرعزية انه لا ينظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور فلما انظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل ذلك الغير آلة ومتى لم يمكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطبيق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطبيق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة * قوله * فلان ينفذ بالاكره وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكره دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا ففى كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضى في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكره لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفساد ثابت من وجه بخلاف المعلوم من كل وجه فانتفاء شرائط كمال النفاذ في الاكره اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المصنف رحمه الله بان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففى الهزل يوجد اختيار السبب والرضى به مع الصحة وينتفى اختيار الحكم والرضى به وفي الاكره يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفى الرضى بهما ففى كل من الهزل والاكره يوجد الاثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكره فلا يكون الاكره اولى بالقبول والنفاذ والمصنف رحمه الله لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكره ليتوهم غاية مرجوحية فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكره والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الامرين اللذين في الاكره اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم *

واذا اتصل بقبول المال اى اذا اتصل الاكره بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه اى الاكره يعدم الرضا بالسبب والحكم فكل المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اى على المال كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلان الرضا بالسبب ثابت اى في الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اى على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط في جانبها اى اذا خالعا بشرط الخيار لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع يبين في حقه معاوضة في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر

لايؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينسخ ويتوقف على الرضاء كالبيع والاجارة نفسد والمجى وغيره هنا سواء لعدم الرضاء وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به *

قوله واذا اتصل اى الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهى مدخولة بها يقع الطلاق لانه لم يتوقف الاعلى القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضاء ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اى ان يتحد معلوما بان تكره المرأة لانه لو اكره على تطبيق امراته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طائفة بازاء ما سلم لها من البيونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فصح التطبيق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضاء به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابن يوسف ومحمد رحمهما الله يقع الطلاق ويلزمها المال من غير توقف على الرضى وجه قول ابن حنيفة رحمه الله انه قد تحقق في الهزل الرضاء بالسبب دون الحكم فصح التزام المال موقفا على تمام الرضاء بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضاء بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعنى وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضاء بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط * وجه قولهما ان الهزل يعدم الرضاء والاختيار في الحكم دون السبب فصح ايجاب المال لوجود الرضاء في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الاخر وهو لزوم المال لانه تابع فيتبع الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد له من صحة الايجاب لثبوت الثمن والداخل على السبب كالاكراه يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع ابدأ *قوله* وان كانت اى الاقوال مما ينسخ ويتوقف على الرضاء ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدورها عن اهلها في محلها واما الفساد فلان الرضى شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملقى كالاكراه بالقتل وغير الملقى كالاكراه بالضرب سواء فيما ينسخ ويتوقف على الرضاء لان الرضاء منتف في النوعين فينتفى النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب او الحبس مفوض الى رأى الحاكم * قوله * وكذا اى مثل التصرفات التى ينسخ الاقارير كلها من المالبات وغيرها فى انها تفسد بالاكراه الملقى وغير الملقى لان الاقرار خبر يمتثل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق اى وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضى وهو دليل على الكذب اى عدم وجود المخبر به لم يثبت الحق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل فى المؤمن ووجود

المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به فلنا المعارضة انما تنفى المدلول لا الدليل فغاية ما فى الباب انه لا يبنى رجحان الجانب الصدق او الكذب فلا يثبت الحق بالثبوت *
الحقوق بالشك *

والافعال منها ما لا يمتثل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يمتثل فان لزم من جعله آلة بتبديل محل الجنابة فيقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل مخالفة للحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمه على الجنابة على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكرهه على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا فان البيع حينئذ يصير غصبا *

* قوله * والافعال منها ما لا يمتثل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يمتثل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل بشئ من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اطلاق كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا فى الزنى لو اكرهه عليه كان العقرب على الزانى لكن لو اتلفت الجارية بذلك يبنى ان يكون الضمان على الحامل اى المكره والثانى وهو ما يمتثل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة بتبديل محل الجنابة اولا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل فلا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجنابة يستلزم مخالفة للحامل لانه انما حمه بالاكراه على الجنابة فى ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد فخر الاسلام لذلك مثالين لان تبديل الجنابة قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجنابة على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجنابة على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل يبنى ان يكون فى حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة فى الصورة المذكورة تجب على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانها هى مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما فى الدلالة عليه او الاشارة اليه * وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجنابة على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذى هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل فى حق ما وجب به من الجزاء والثانى

وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع شيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مفعوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لان عقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تملك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبديل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض يبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والظرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل *

والاعتناق وان كان لا يحتمل ذلك اى لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الأقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله فالحاصل ان الاعتناق تصرف قولى لكنه اتلاف فى المعنى الاول لم يجعل آلة فبعثت على الفاعل وفى المعنى الثانى وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فوزا معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولا للفاعل لانه من حيث انه اعتناق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اى وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب الجناية عليه فقط اى على الحامل فان كان عمدا يقتص هو فقط لكن فى الأثم لا يمكن جعله آلة لانه اكره، بالجناية على دينه ولو جعل الة لتبديل محل الجناية فبأثم كل منهما *

* قوله * والاعتناق وان كان لا يحتمل ذلك يعنى ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك فى الآخر كما اذا اكره الغير على اعتناق عبده فالاعتناق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بجلاى الأقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولا للفاعل لانه بالاعتناق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولا لغير من وجب عليه الضمان كما فى الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام فى غير هذا المقام انسب * قوله * وان لم يلزم منه هذا

هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداءً لا نقلاً من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداءً فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر رحمه الله تعالى القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف رحمه الله لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الأثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجهول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحيوة بقضية الطبع بمنزلة آلة لا يختار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الأثم فالفاعل لا يصح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يعي على دين غيره ويكتسب الأثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبديل محل الجناية اذ الجناية حينئذ يكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفى الأكره واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الأثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفسه محترمة واما الفاعل فلاطاعته المخلوق في معصية الخالق وايتاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام نصريح بان لزوم تبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن في الأثم لا يمكن جعله آلة معنى لان الاعتبار في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل *

والحرمة انواع حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنى لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء اي القاتل والمقتول واذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره ليتخلص نفسه وكذا جرح الغير اي اذا اكرهه على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكرهه على قطع يده بالقتل حل له لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذ لك بالنسبة الى الغير والزنى قتل معنى فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فان انقطاع نسبه من الغير هلاك فان اكرهه على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير فالأكره الملبىء ببئحها لان الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملبىء اي لا يبئحها غير الملبىء لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهي اما من حقوق الله التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما في حقوقه تعالى التي تحتمل السقوط في الجملة

كالعبادات فيرخص بالملجى ء وان صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنى المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اى اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجى ء رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ في زنا المرأة ليس قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب *

* قوله * والمحرمات انواع مامر كان حكم الافعال المكروه عليها في انها بمن تتعاقب واتى من تنسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او مريضا فيه فالمحرمات اما ان تحتل السقوط اولا والثانى اما ان تحتل الرخصة اولا فهى بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا تحتل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتل السقوط ونوع يحتل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتل السقوط اولا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب * قوله * والزنى يعنى زنى الرجل بالمرأة لانه الزانى حقيقة وانما المرأة ممكنة من الزنى فزناها من قبيل ما تحتل الرخصة * قوله * لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد لكن ليس حرمة يد غيره فوق حرمة ذلك الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف الموءن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير لياكل واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك * قوله * والزنى قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزانى لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش وتجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينهى مثل هذا النسب فيهلك الولد * قوله * والاكراه الملجى ء يبيحها اى يبيح المحرمات حرمة تحتل السقوط وقد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضرار بمعنى انه لا تثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجى ء بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضرار وان احتص الاضرار بالحصة تثبت بالاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكروه عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجى ء فلا يبيح المحرمات لعدم الاضرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه الغير الملجى ء لا يحسد * قوله * وحرمة لا تنسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهى حرمة لا تحتل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهى اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد بمعنى ان المحرام قد يكون بترك حق من حقوق الله تعالى غير محتل للسقوط كالايمان او محتل له

كالصلوة وقد يكون بترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فلاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمة وهو ترك الايمان الذى هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر ككفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة لمن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات * وقوله * وزنى المرأة من هذا القسم يعنى اذا اكرهت المرأة على الزنى فتمكينها من الزنى حرام حرمة مؤبدة هي من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنى حق الله فرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملبى ولا يرخص في غير الملبى لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنى مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنى المرأة من هذا القسم ان حرمة من قبيل الحرمة التى لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اى تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى الى آخره مشعر بان تلك الحقوق تغاير تلك الحرمة ومنعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هي الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنى عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن تحتمل الرخصة *

ولما رخص زناها بالملبى لا يحد بغير الملبى للشبهة ويحد هو اى اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملبى يكون زناها مرخصا فينبغى انها ان زنت بالاكراه بغير الملبى ويكون في زناها شبهة الرخصة فلا يحد واما الرجل فزناه لا يرخص بالملبى فان زنى بغير الملبى يحد لعدم شبهة الرخصة واما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اخويه اى في انه يرخص بالملبى وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنهما لم تسقطا وهما حق الله تعالى ويجب الضمان لوجود العصمة والله ولى العصمة والتوفيق وبه ازمة التحقيق *

* قوله * ويحد هو اى يحد الرجل المكره على الزنى اكرها غير ملبى لان الاكراه الملبى لا يكون رخصة في حقه كما في حق المرأة حتى يكون غير الملبى شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملبى استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس او العضو فالاقدام عليه رفع لذلك لاقضاء للشبهة وانتشار الالة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفعولة المركبة في الرجال * قوله * واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فان اتلاف مال المسلم حرام حرمة هي حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعباد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة

فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعنى حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط مجال لانه ظلم وحرمة
الظلم موبدة لكنها يحتتمل الرخصة حتى لو اكرهه على اتلاف مال المسلم اكرهاها ما يجتارخص
فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربيا يجعله صاحبه صيانة لنفس
الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه
لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان
شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى
قتل الا انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها
من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا انشاء الله تعالى ولما كان الحرمة
التي لا تسقط لكن يحتتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط
وحقوقه الغير المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه بمعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين
السابقين الذين هما قسيبان لهذا القسم وبهذا يظهر ان في قوله المراد باخويه حرمة لا يحتتمل
السقوط وحرمة يحتتملها لكن لم يسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه
في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايان والصلوة
فان حرمة تركها لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة يحتتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف
الايان * قوله * ويجب الضمان اى يجب على من اكرهه غيره على اتلاف مال المسلم
ضمان التلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط مجال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في
صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى نفس الحامل ويجعل الفاعل
آله الا ان في ذكره ههنا نصريحا بالمقصود وغنما للكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله
تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى * ووقفنا الله تعالى بلطفه العليم سلوك طريق الهدى *
انه ولي العصمة والتوفيق * ومنه الهداية الى سواء الطريق * وقد انفق صبيحة يوم الاثنين
التاسع والعشرين من ذى القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعماية احسن الله تعالى العقبى في
اختتامها * واجري الخيرات فيما بقى من شهورها وايامها * فراغ بنان البيان واسنان الاقلام
عن نظم ما جمعت من الفرائد * ورقم ما سمعت من الفوائد * وضبط ما ركبته له مطايا
الفكر في ظمء الهواجر * واقتمت له موارد السهر في ظلم الدياجر * وودعت في بغيبة جيب
الدعة لذيد الكرى * وعند الصباح يحمى القوم السوى * والحمد لله على نعمه العظام *
ومنحه الجسم * والصلوة والسلام على نبيه محمد وآله واصحابه البررة الكرام ومنه التوفيق *

حمدا لمن فضلته الصريح * بختام طبع كتابي التوضيح والتلويح * نفعنا الله تعالى بهما *
واسبغ نعمه على مؤلفيهما * ومن نظر فيهما بعين الانصاف * وقبلهما بحسن القبول والاعتراف *
وكان استئذان الطبع والتنثيل * باهتمام الفاضل الزكى الالعى * والشاعر البليغ
الواحدى * المشتهر اسمه في الاطراف * المعروف فضله في الاكتاف * المعتمد بالسنة والكتاب
نخلصه * كما حرر في اول هذا الكتاب نفسه * ثم سافر قبيل الشروع في الطبع والتنثيل
بنيمة التجارة الى طرف قزل يار فتوفيه الله تعالى قبل تمام الطبع بقية تمتع حين رجوعه

الى بلدة قزان نور الله تعالى مضجعه * فوافق هذا البيت تأريخه * بيت * در فراقش
 چها الم دارم * ها تم گشت غم وى دارم * وقد صادف تمام الطبع والتمثيل ونهاية التشكيل
 لاوائل جنادى الاولى من سنة ١٢٠١ هـ وثلثايفة والى * من هجرة من خلقه الله تعالى
 على اكمل وصف * على صاحبها افضل الصلوة والسلام * وعلى آله البررة الكرام * واصحابه
 الكملة العظام * بنظارة افتقر العباد الى مغفرة البارى محمد صابر بن ملا حماد القزاني
 مع علاوة الاتقان فى تحقيق النظر والمقابلة من طرف عمدة العقلاء
 نظير العارف القزانية يوسف المشتهر بكونوال اللهم لا تضع
 اجرنا فى الحال والمال آمين *

**

فهرست الكتاب

٣٦	القسم الاول من الكتاب فى الادلة الشرعية وهى على اربعة اركان	١٢٥	مسئله المجاز خلف عن الحقيقة	٢٥٢	فصل الاتيان بالمأمور به نوعان
٣٦	الركن الاول فى الكتاب وفيه يابن	١٣١	مسئله لاعوم للمجاز	٢٧٥	فصل لايد للمأمور به من الحسن
٤١	الباب الاول فى تقسيم اللفظ اربع تقسيبات	١٣٣	مسئله لايراد باللفظ الواحد المعنى الحقيقي والسجاري	٣٠٨	فصل التكليف بما لايطاق غير جائز
٤٥	التقسيم الاول للفظ ان وضع للكثير	١٤١	مسئله لايد للمجاز من قرينة	٣١٧	فصل المأمور به نوعان
٤٩	فصل الخاص من حيث هو خاص	١٤٨	مسئله الداعى الى المجاز	٣٣٦	فصل فى ان الكفار هل يخاطبون بالشرع ام لا
٥٥	فصل حكم العام	١٥٥	فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف	٣٣٩	فصل والنهى اما عن الحسابات
٦٠	فصل قصر العام	١٧٤	استعارة حروف الجر	٣٥٣	فصل اختلفوا فى الامر والنهى
٧١	فصل فى الفاظ العام	١٩٥	فصل فى الصريح والكناية	٣٥٨	الركن الثانى فى السنة
٩٤	فصل حكم المطلق	١٩٣	التقسيم الثالث فى ظهور المعنى وخفائه	٣٥٨	فصل فى الاتصال
١٥٥	فصل حكم المشترك	٢٠٢	التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى	٣٦٢	فصل الراوى اما معروف بالرواية
١٥٤	التقسيم الثانى للفظ فى المعنى	٢٢٢	فصل القول بمفهوم المخالفة	٣٦٥	فصل فى شروط الراوى
١١١	فصل فى انواع علاقات المجاز	٢٣٤	الباب الثانى فى افادة اللفظ الحكم الشرعى	٣٧٧	فصل فى الانتطاع
		٢٤٩	فصل الامر المطلق	٣٧٧	فصل فى محل الخبر

٣٧٦	فصل في كيفية السماع	٤٩١	فصل في العلة	في الحكم
٣٧٨	فصل في الطعن	٤٩٠	فصل لا يجوز التعليل	باب في الحكم
٣٨٠	فصل في افعاله عليه السلام		لائبات العلة	باب في المحكوم به
٣٨١	فصل في الوعى	٤٩٣	فصل القياس جلي وخفي	باب في المحكوم عليه
٣٨٣	فصل في شرايع من قبلنا	٤٩٩	فصل في دفع العلل المؤثرة	فصل ثم الاهلية ضربان
٣٨٤	فصل في تقليد الصحابي	٥٠٤	فصل في دفع العلل الطردية	فصل الامور المعترضة
٣٨٥	باب البيان	٥٢٥	فصل في الانتقال من كلام	
٣٩٥	فصل في الاستثناء	٥٢٧	فصل في الحجج الفاسدة	
٤٠٨	فصل في التبديل	٥٢٩	باب المعارضة والترجيح	
	وهو النسخ	٥٤٢	فصل ما يقع به الترجيح	
٤٢٥	الركن الثالث في الاجماع	٥٥١	فصل ومن التراجع الفاسدة	
٤٤٤	الركن الرابع في القياس	٥٥٤	باب الاجتهاد	
٤٥١	فصل في شرائط القياس	٥٦٥	القسم الثاني من الكتاب	

خطايا المطبع الواقعة في هذه النوبة

صواب	خطا	٤	٥	صواب	خطا	٤	٥	صواب	خطا	٤	٥
بالاخر	بالاخر	٢٠	١٥٧	كمان	كما	١٦	٩٤	حججا	حججا	٤	٢١
بمنع	بمعنى	٢١	١٧٢	نحو	نحواً	٢٥	—	لبعض	البعض	١٩	٢٣
منتهى	منتهى	١١	١٧٥	ادوا	دوا	٢٦	—	يتعجب	بتعجب	٣٤	٣٢
المجاز	اليجا	١٦	١٧٨	ان	انه	١١	١٥٣	اتحد	تحدد	٣١	٣٤
قبلها	قلبها	١٣	١٨٥	الا ان	الا	١٦	١٥٤	عوارضه	عوارض	١٧	٣٥
عد	عدم	٣٢	١٩٢	له	ان	١٤	—	فيبحث	فيجب	٣	٤٥
طعامه	اطعامه	٢٥	٢٥٩	المجازى	المجاز	٢٨	١٥٨	المعلوم	العلوم	١٥	١٤٥
نقيضه	نقضيه	٢٢	—	طويل	لطويل	١٤	١٥٩	الاول	اول	٥	٥٨
التي	القى	١٤	٢١١	لملابسة	لملابسة	١٩	١١٥	القرينة	القرنية	١٥	—
مخرج	مخروج	٢٥	٢٢٤	لملابسة	لملابسة	٤	١١١	لان	لانه	٤	٨٥
فاندرج	فاندرج	١٥	٢٢٥	ان	اي	٢٤	١١٩	فيقتضى	فيقتضى	١٥	٨٩
لمفهوم	المفهوم	١١	٢٣٥	الواحد	واحد	٣١	١٣٣	فالنقل	فالنقل	٤	٩٥
يمكن	يكن	٢	٢٣٦		في حالة			فيجب	فيجب	٢	٩١
الملوكية	الملوكية	٩	٢٤٦	بيانه	بيان	٧	١٤٤	بفعله	بفعل	١٦	٩٢
المبتدا	المبتدا	٣(١)	٢٧٧	المتفاح	المتفاح	٢١	١٤٩	للجار	للجا	٣	٩٣
تقدير	تقرير	١١	٢٧٨	المدخول	المدخول	٢٨	١٥٣	انه	ان	١٥	—
من	مى	٢٩	—	مدكور	مدكور	٣٣	١٥٤	بعدهم	بعدهم	١٨	—

صواب	خطا	ص	س	صواب	خطا	ص	س	صواب	خطا	ص	س
بالطرد	بالظرس	٣٢	—	ويتبع	ويتبع	٤	٣٨٤	محوف	محوف	٢٢	٢٧٩
فاحتج	فاحتج	٢٣	٤٩٥	الاستثناء	الاستثناء	١٢	٣٩٥	المتضافين	المتضافين	٢٤	—
الفساد لعله	الفساد لعله	٨	٥٥٣	الصدر	الصدر	٤	٣٩٣	المعدوم	المعدوم	٢٢	٢٨٤
مطلقا	مطلقا	٤	٥٥٤	البعض	البعض	٢٩	٣٩٤	يكونه	يكون	٢٨	٢٨٧
يكفى	يكفى	٣٤	٥٥٩	بجسب	بجسب	١	٣٩٦	اوردوا	اوردوا	٥	٢٩٥
دل	ادل	٨	٥٣١	جميع	جمع	٧	٣٩٧	وان كانا	وان كان ما	٢٤	٣٥٤
وقف	وقف	١٢	٥٣٥	العموم	العمول	١٢	—	التقديرية	التقديرية	٧	٣٣٢
بعدم	بعد	٢	٥٤٥	تحريم	تحريمه	٥	٣٩٩	الصوم	الصدمة	٢٢	٣٣٩
الحادث	الحادث	١٤	٥٤٢	الشافعي	الشافعي	١	٤٥٧	جهتا	جهتا	٢٢	٣٤٤
بامر	بالامر	١٧	٥٩٨	مذهب	المذهب	٢٤	٤١٩	اصوم	صوم	٣٢	٣٤٤
تقاد	تقام	١٤	٤٥٤	يجب	يجب	٢٩	٤٢٢	الطريقة	الطريق	٢١	٣٤٧
فحقوق	فحقوق	٥	٤٢٩	توقف	قوقف	٣٤	٤٣٩	للجنس	للجنس	٢	٣٥٤
يتعطل	يتعطل	٢٩	٤٣٥	الوجه	الوجوده	١٤	٤٤٢	سواء	صواء	٥	٣٤٣
لانه	لان	٢١	٤٤٣	عامة	اعامة	٢٣	٤٤٤	بعد فسخ	فسخ بعد	٨	٣٤٤
المالكية	المالكية	٣	٤٥٤	والاقلابل	والاقلابل	١	٤٤٩	آخره	آخر	١٨	٣٤٥
				الحقيقية	الحقيقة	١٣	٤٧٩	كما امر	كما امر	٥	٣٤٤
				بالعلل	بالعلل	١	٤٨٥	امور	امو	١٧	٣٤٨
				باختلاف	الاختلاف	٣٥	٤٨٨	بالغفلة	بالغفلة	٥	٣٤٩
				فلاي	فلاي	٣٦	—	عن قوس	قد قوس	١	٣٨٣

Library of



Princeton University.

