التوضيح والتلويح

مع

حاشية التوشيح

قد انطبع بعناية الله الكريم واستتب بفضله العظيم

التوضيح والتلويح

مع

الحاشية التوشيح

تقسیم کنندہ

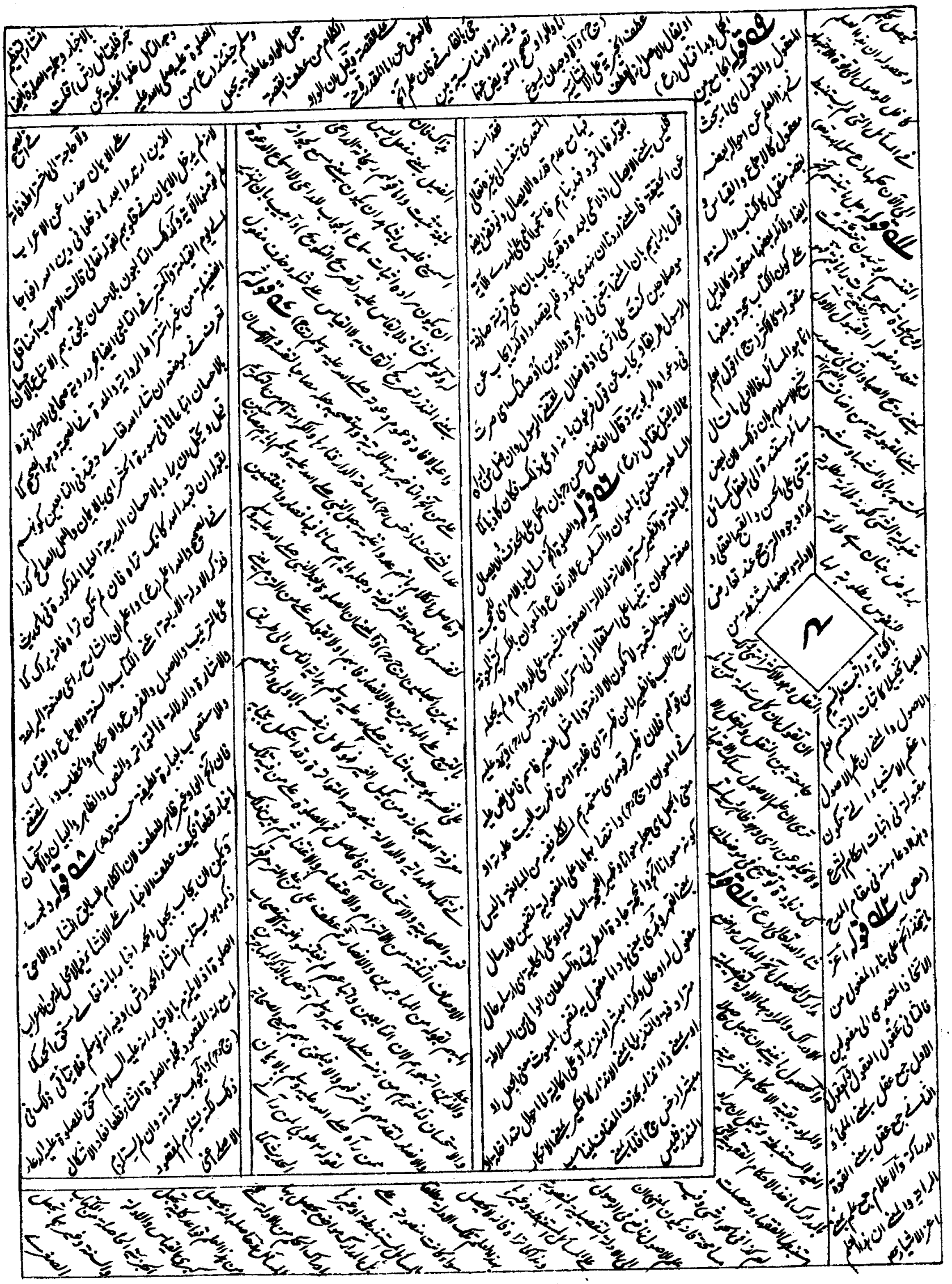
بک لینڈ

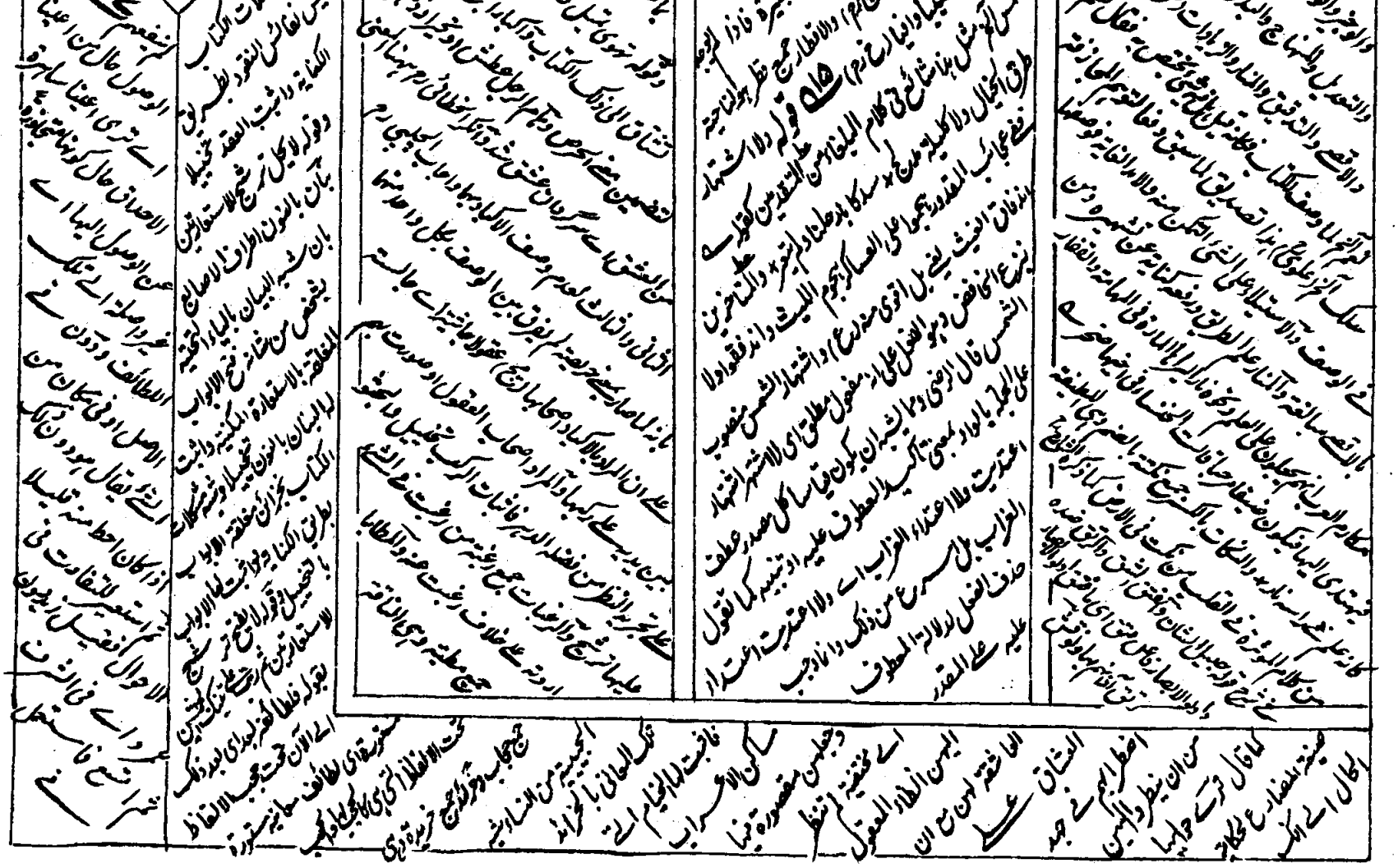
۱۶- اردو بازار، لاہور

سٹی پلازا، کالج روڈ، راولپنڈی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء او قد من مشكوة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا وسنا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلوم والهدى تتلاطم امواجا ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله السلاطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله الواضح المحجة سلطانا ونصيرا محمد المبعوث هدى للناس مبشرا ونذيرا واوحيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنسم على احكام الشرع قبول واعز ما يتخذ للاعلام اعلام احق عقول المعقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم البداية عالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول منقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط وافٍ ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف بحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لمستقيم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منها جادة بيانية كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع شريف زيادات ما استهدى الايدي الافكار ولطيف نكات ما تفتق بها رتق اذهان الابصار ولهذا طار كالامطار في الاقطار وصار كالمثال في الامصار وتال في الآفاق حظا وافرا من الاستهار والاشتهار كالشمس في نصف النهار ولقد صادفت مجتازي بمادة الشهر كثير من فضلاء الدهر فائدة تهوي اليها اكباد الهمم عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات مستوفقة بالطافه معتصمين في كشف استاره بالحواشي والاطراف قالعين في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف لا تحل انامل الانظار عقد معضلاته ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وجواهره في خيام الاستار مقصورة ترمي حوالنيها هما مستشرفة الاعناق ودون الوصول اليها اعينا ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام للاوهام والافهام ان اخوض في لجج فوائده واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه اذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا بازيد الشرح بيانا وضوحا فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم الدياجر واحتمل مكابد الفكر في ظماء الهواجر اكابدا صعب ذلول الاقتناص شوارد الاصول نازفا عللا الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب وامطت عن وجوه حرائده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما اثر فيه المصنف ببسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداف الآذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان موالا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدراية على ما اتقرر من الشكك العطيفة ويسجد الغائص في بحار التحقيق الغايص عليه الخار التوفيق ما اودعت في هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقائقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستنيل للاطلاع على دقائقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز سلطانه ولي الاعانة والتائيد والملي بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل





بسم الله الرحمن الرحيم

حامداً[1] الله تعالى اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا وعلى فضل رسله محمد[2] وآله مصليا وفي حلبة الصلوات مجليا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى بافوى الذريعة عبيد الله بن مسعود

قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامداً[3] الله حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتدأ الكتاب حامداً اذ[4] طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او[5] الفعلية نحو الحمد لله او حمد الله ثم[6] التسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول[7] ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا[8] انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر باضافة الى ما سواه فعمل[9] بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك[10] العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامداً حالا من فاعل يقول لان قوله ولعبد فان العبد على ما في النسخة المقروءة عند المصنف صارف عن ذلك وما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر[11] انه حال عنه واما التفصيل الحمد لقوله اولا وثانيا فيحتمل[12] وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكماله[13] ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى الايجاد والابقاء اولا والى ايجاد والابقاء ثانيا فيحمده على القسمين تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث[14] اشير في الفاتحة الى الجميع وفي[15] الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي سبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله وتوصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر والية الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان[16] قلت قد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في داري الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اي صارفا عطفا على حامداً[17] قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقريب اليه في كل ما يصلح لذلك[18] من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي[19] ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جانب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من[20] شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامداً وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة الابتدى بل الظرف حال والمعنى متبركاً باسم الله ابتدأ الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى[21] الوجه الثالث يكون حامداً ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وهو يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اي وحامداً ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

قوله وعلى فضل رسله مصليا[22] لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلوة والسلام صار[23] الدعاء تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك[24] التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المقروءة تنويه بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة[25] بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب ثم[26] تعير للضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلوية وهي ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشارة بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانهما تكون ضمناً وتبعاً ثم لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة

٧

بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته واضح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب **واعلم** اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيرات وشئ من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر لتغيير النسخ المكتوبة قبل ذلك التغيير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وبحوث مؤسسة على قواعد المعقول وتقريرات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقني على مثله حد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ واحد من فرسان هذا العلم الى هذا الامد وجعلته عراضة بل بضاعة مزجاة لحضرة من حق ان يوشح بذكره صدور الكتب والاسفار ويستغاث باسمه العالي في الاحضار والاسفار اعني حضرة ملك ملوك الاسلام المشرف بالجهاد في سبيل الله وزيارة بيته الحرام الذي تضعضع بصدمته مباني الهرمان واهتز بحسن شعائره المشاعر والحرمان رافع لواء الشريعة الغراء محي مراسم الحنيفية البيضاء غياث الحق والدين شمس الاسلام والمسلمين المؤيد بالايد المتين في اعلاء كلمة الدين المبين اعز الله الاسلام والمسلمين بدوام دولته وبقائه وشد باوتاد الخلود اطناب عزته واعلائه فهو الذي قام بتقوية الدين القويم في زمان ضعفه وفتوره واستقل بكماله برفع قصور الشرع في اوان قصوره واوقد بعد الخمود لاشتعال نور الحق نارا واظهر بعد الانحاء في طريق الدين القويم سلما ومنارا واختصاصه بهذه الكرامات الدينية اوجبني التوجه الى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب بشرائف القابه فاني بمعزل عن الالتفات الى ابناء الدنيا ومزخرفاتهم فضلا ان اذكر في كتب الشريعة شيئا من اسمائهم وصفاتهم

من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذا الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه من جهة المعنى صفة للمعمولات فل

وسميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤل ان يعصمني عن الخطاء والخلل كما اضا وعن السهو والزلل اقوالها
واقول ابتدا بسم الله الرحمن الرحيم اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في
الذهن بيما عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله تعالى انه لقران كريم وقوله الطيب صفة للكلم او الكلم ان كان جمعا
فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث نحو نخل خاوية ونخل منقعر (من محامد لاصوطا من شارع

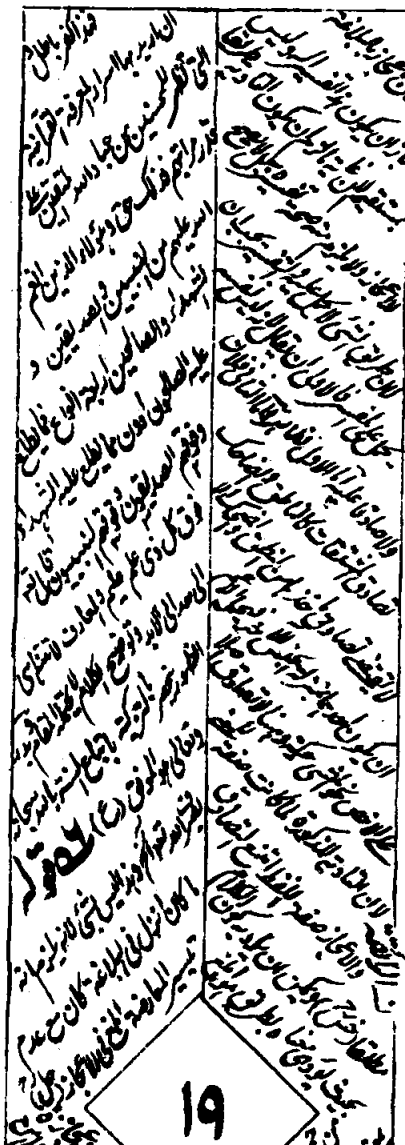
قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتميزه فان قلت لما التثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر لعدم
لما التسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على
الامور المذكورة يصلح سببا للتسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح **قوله** اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضوره ذكر الله تعالى
في قلب المؤمن لا سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه تعالى فيفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة
والجلال ومنه العطاء والنوال وايما الى ان الشروع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس فيقتصر على طلب رضاه
ولا يلتفت الى ما سواه ولا يقال الذي ابتدأ المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او
يخطر ببال الوكيتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءً من الكتاب وعلى كل تقدير يلزم الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتابة والصعود الحركة من الاسفل الى العالي كما ان جهة استعير للتوجه
الى العالي قدرا او مرتبة والكلام من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس ووحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي لا عتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز
في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية اي متاكلة الاجواف
ثم الكلم غلب على الكثير ولا يستعمل في الواحد البتة حتى لو سمى بعضهم لنها جمع كلمة وليس على صدر تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرناه سمع ان فعلا ليس من ابنية
الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع تمر وركب انه ليس بجمع كنسب ورتب ففي قوله والكلم ان كان جمعا خزازة لا يخفى والصواب فان كان كذا لو **قوله** من محامد من الكلم بيانا
على ما قال النبي عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فان لم يكن له عمل صالح لم يقبل وانما
صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجيء من ان النكرة تعم بالوصف كامرأة كوفية ولان التنكير هنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة
الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة باظهار تعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا فالاخص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع
مشرعة المارد وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اي اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة فالنسبة من النبي عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة
المكنية بتنزيله منزلة رد وضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان فهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذي هو موجب لطاف الرحمن ومطلع انوار
الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان ونماء الاعصان فان القبول الاول ريح الصبا وموهما المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقالها الدبور والعرب تزعم ان
الدبور تزعج السحاب وتشققه بالهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه وستقبلته الصبا فزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ترسل مطرا ينبي به الاشجار والقبول الثاني من الصبا
الاشارة لم يسمع له ثان في التمام الزيادة والارتفاع يقال نمى ينمي نماء ونميا نموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف الحامد ما ذكر تلميح الى
قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجر لها اصل
هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على المصرح به الامام الرازي رحمه الله تعالى
في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل الشعور بتعظيمه ونبئ عن تجريده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن هذا المقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد
اصل **قوله** لو لاه لكان المحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد ثناء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة
عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان الشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ

الشرع ماء ونفروعها من قبول القبول غاء) القبول الاول ريح الصبار (على ان جعل اصول الشريعة ممهدة
المباني وفروعها رقيقة الحواشي) اى لطيفة الاطراف والجوانب (رد دقيقة المعاني بنى على اربعة اركان قصر الاحكام
واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين) فان
انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين فى العلم
الاسلامى المبتنى على علم التوحيد والصفات وفرعانا ميا الى الله تعالى مقبولا عنده وهو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتنى على علم الشرائع
والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار قوله على ان
جعل تعليق للحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذى وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة
السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما شابه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومبانى الاصول ما يبتنى هى عليه من علم الذات
والصفات والنبوات وتمهيد بالتسوية لها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة فى علم الفقه ومعانيها
العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ووقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك بعم تستوجب بحمد ا بالشريعة نظام
الدنيا وثواب العقبى وبدقة معانى الفقه رفعة درجات العلماء وسيلهم 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 انها توصل الى الاحكام الشرعية وهى موقوفة
على معرفة البارى تعالى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة و
المعاد 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
غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه الى المشبه به كما فى يحبين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هى اركان قصر
الاحكام فذكر فى اثناء الكلام على الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا
والقياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اى القائسين المتاملين فى النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار تقول اعتبرت الشئ
اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذى يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التى بها يستدل على ثبوت الحكم فى المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع
تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام فى متن السنة والاخفاء فى تقديمه عليه وانما لم يؤخر حيث لم يعارض الظن فى ثبوته ثم ذكر بعض اقسام
الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية فى الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية فى الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه
كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية فى الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية فى الخفاء ومجمل هو دونه وسيجئ تفسيرها قوله مقصورات اى محبوسات
جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله
ابتلاء الراسخين فى العلم بمنعهم عن التفكر فيه الوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب بحسب هم من العلم
والامعان فى الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه

بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى اطلاعهم على العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر تعالى لاحد من خلقه عليها والنصوص
منصة عرائس الابكار افكار المتفكرين) منصة العروس مكان يرفع اليه العروس للجلوة (وكشف القناع عن جمال مجلات كتابه بسنة نبيه المصطفى
وفصل خطابه) اى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل (صلى الله عليه وعلى آله واصحابه) رافع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم
على مسالك المعتبرين) اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم
باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه
الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم وقد قال بنى على اربعة اركان فصار الاحكام ذوات الاركان
الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قطار احكامه عليها (وبعد فان العبد التوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله
بن مسعود بن تاج الشريعة جد معدا وسعد جدا يقول لما رأيت تحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اى مقبلين عليها
من الكب على وجهه اى سقط عليه فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال فكانه كب عليه (الشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام على البزدوي اوا
الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عبارته مرموز غوامض نكته في دقائق اسراره واشاراته ووجه
بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواضع الحاظه) اى لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بالحاظ عينه
من غير ان ينظر اليه قصدا (اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت) اى طلبت (تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه

قوله بكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري **قوله** اودعها فيها اى اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين
تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده واما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع **قوله** منصة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه
العروس المجلوة من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس تعت يستوي فيه الرجل والمرأة ما دامت في اعراسها يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام
فوع خزازة لان المعاني التي ناظرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك
الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة
العروس على منصته **قوله** وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يتبين من يخاطب ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى
الفاعل او المفعول وبهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبنى عليه اكثر الاحكام
المتفق على حجيته بين الانام **قوله** ما رفع اى ما دام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله تعالى واحياء مراسم الدين فان الحكم
المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض **قوله** جليل الشان اى عظيم الامر باهر البرهان اى غالب الحجة وفاقتها مركوز اى مغروز من ركزت الرمح اى غرزته في الارض
والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عبارته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين
او الحاجب يعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض خف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب الارض
فاثر فيها يعني قد اومى الى النكت الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر التامل في الشيء بالعين والامعان غايته واللحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين والالحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح
التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بان
في اصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشتات يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبني على قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم

مورداً فيه تبدقة مباحث المحصول واصول الامام المحقق المدقق جمال العرب ابن الحاجب تحقيقاً بديعة وتدقيقاً غامضة منيعة يخلو الكتب عنها سالكاً فيه مسلك
الضبط والايجاز فشبتها باهداب السحر متمسكاً بعروة الايجاز) اختار في الاعجاز العبارة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العبارة
لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحداً اما السحر في
الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع (وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى اسئل ان ينتفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصاً
لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم) **اصول الفقه** اي هذه اصول الفقه وهي فعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص
الميزان في التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشائخ **قوله** مورداً فيه اي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه وكذا الصغائر التي تاتي بعد ذلك **قوله**
لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسيراً للمفهوم لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة
عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزه اذا جعله عاجزاً ولهذا اختلفوا في وجه اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزاً فقيل انه بلاغته وقيل
باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة
على ما هو الرأي الصحيح فبهذا الاعتبار انه لا يشترط في الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه بل يكون واحداً لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن قوته ولطف اخذه وهذا يقع على طرق متعددة
ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كليته التي تؤخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب
فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر في الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف اخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتاديته المعاني بالعبارات اللائقة
الفائقة حتى كانه يقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تاديته المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن
معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط بان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزاً فما معنى قوله ابلغ من جميع
ما عداه والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وايقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثلها كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الاعجاز وحينئذ فطريق
الاعجاز ايضاً بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه واجاب عن الاول بان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ
من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققاً او مقدراً حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني بان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما
عداه بمعنى انه لا يمكن للبشر معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه **قوله** اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا
الثاني في المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان الكتاب
والسنة والاجماع والقياس وبعد ذيل بباب في الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وسنعرف بيان الانحصار والمقدمة مشتملة لتعريف هذا العلم وتحصيل
موضوعه لان من جهل الطالب للكلية المضبوطة بجهة واحدة حال يعرفها بتلك الجهة لما من فوات المقصود واشتغال الغير وكل علم فهو كثيرة مضبوطة بتعريفه الذي به تميز عند الطالب
وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المصنف هذا الذي ذكرناه اصول الفقه اغنى السامع عن السؤال فقال عن المسمى
اصول الفقه اي شيء هذا فنقول في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا العلم منقول عن مركب اضافي فلنه بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم تعريف اللقبي نظراً الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وان من الاضافي
بمنزلة البسيط من المركب والمصنف قدم الاضافي نظراً الى ما ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ما خوذ في تعريف اللقبي فان قدم تفسير المكن ذكره في اللقبي كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى الفقه والا احيل الى ما يراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب وان كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعاً وعند قصد المعنى اللقبي مفرداً كما سيذكر قال
تعرفها اولا باعتبار الاضافة بتعاريف لبعض متقدمي المتاخرين فان لم تعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص متذكر وهو اللقب علم لشيء مع او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش



افا تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فيقال (الاصل ما يبتنى عليه غيره) فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله (او تعريفها بالمحتاج اليه لا يطرد) وقد عرفه الامام في الحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيأ من امور هي اجزاءه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كلفظ الاصل

ونجات المعاد وذلك مع **قوله** اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول وتعريف المضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البسيطة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا ودليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبتنى عليه و مستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشئ من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث هي تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لابد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرته ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل والضرورة في العدول اليه لان الابتناء الا يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجرة على ساقها كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو بمعنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه والمعنى المستند العلم ومبتناه الادلة وبهذا اندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فما وجه العدول الى المعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشئ على الشئ اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت لو ادرجا الابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وبحيث يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدران وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدران بمعنى كونه مبنيا عليه موضوعا فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر مما لا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له فقط بان ابتناء الجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر كما اشبه ذلك ابتناء عقلي **قوله** واعلم ان التعريف اما حقيقي الخ الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاولى الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر والا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشئ مع وصف ابتنائه لغيره عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة بالحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة بالحقيقة في جواب ما هو وانما مثل بالمركبة من عدة امور لانها في كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذ لا معنى لان يتعقل الواضع ليضع بازائه اسما الا ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشئ او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقة لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقة تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع وضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر بقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريفات المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل لها مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لا مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات يكون حقيقيا البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهية الثانية في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي تطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتاخرة عن لما التي تطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن لما التي تطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وبهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشئ بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد

والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبيين ان هذا الاسم لاي شئ وضع (وشرط لكلا التعريفين الطرد) اي كل ماصدق عليه المحدود صدق عليه المحد ود (والعكس) اي كل ماصدق عليه المحد ود صدق عليه المحدود فاذا قيل في تعريف الانسان انه حيوان ماشي لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس (ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي) اي بيان ان لفظ الاصل لاي شئ وضع (فالتعريف الذي ذكر في الحصول لا يطرد كما نه) اي الاصل لا يطلق على الفاعل (اي العلة الفاعلية (والصورة) اي العلة الصورية (والغاية) اي العلة الغائية (والشروط) كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء كلها كونها محتاجة اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي

التعريف الاسمي والتحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشئ يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا **قوله** وشرط لكلا التعريفين اي التحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كل ما 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 من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فهذا قال اي كلما 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 نفي وفسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها **قوله** ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي لانه تبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب لا عتباري الذي هو الشئ مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا الاخير له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد فلا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشئ اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشئ معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني ان كان ما منه الشئ فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشئ فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه خمسة اقسام للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه فلا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وبهذا تبين ان من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما في الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها فقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة تجوز ان تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود فان الغرض من تفسير الشئ قد يكون تمييزه عن شئ معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف رح وهو ترتب الحكم على دليله

قال الآمدي وهي في العرف العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وفي تحرير الأصول لابن الهمام الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية بالاستدلال أو ما ظن ذلك كالعلم بأحكام المقلدين أدلتها الإجمالية فخرج بالأحكام العلم بالذوات والصفات وبالشرعية العقلية والحسية وبالعملية العلم بالشرعية الاعتقادية وبالاستدلال علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم النبي صلى الله عليه وسلم بما علموه بالضروري وبما ظن ذلك علم المقلد بالمسائل الفقهية بالأدلة الإجمالية وهذا أولى مما قيل الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها لأن عن للمجاوزة فيقتضي سبق جهل وليس كذلك إذ العلم لا يطلق على أمر تقدم بجهل بخلاف الظن لجواز ذكره للأمر المتوهم وهو المراد هنا وبالمكتسب يخرج علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم النبي صلى الله عليه وسلم بما علموه بالضروري وبالتفصيلية علم المقلد بالمسائل الفقهية بالأدلة الإجمالية وهذا أولى مما قيل الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها لأن عن للمجاوزة فيقتضي سبق جهل وليس كذلك إذ العلم لا يطلق على أمر تقدم بجهل بخلاف الظن لجواز ذكره للأمر المتوهم وهو المراد هنا وبالمكتسب يخرج علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم النبي صلى الله عليه وسلم بما علموه بالضروري وبالتفصيلية علم المقلد بالمسائل الفقهية بالأدلة الإجمالية

والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف ضعفوا عن ابي حنيفة رح فالمحترز ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله لها وما عليها يمكن ان يراد ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب او صنف او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك اي عدم الفعل فصارت اثنى عشرة ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضر 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 وبالضر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها فبقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الاصناف اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجود الله تعالى ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعبادات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضاء وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قولها لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة رضي الله عنه انما لم يزد هذا القيد عملا لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات

قوله والفقه نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين صحح بتزييف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها ويجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد بالنفس الانسانية اذ بها الاعمال وبها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا لا لغة ولا اصطلاحا وذهب في قوله لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر فقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر منه في الدنيا من اللذات والآلام والشعر بهذا القيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكرها على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معينين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها تشمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف واثنان لا يشملانها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما يأتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح 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 رأي محمد وهو المناسب ههنا لان المصر 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 يستحق مستحق ورادون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل فصير اثنتي عشر والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة انما قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك

ومن ثم سمي الكلام فقها لكونه مستدعيا لغوص الفقيه وفهمه (وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية) فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام عن الحد اذ يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محترقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم المقلد بخطاب الله تعالى المتعلق الخ فالحكم بهذا التفسير قيد لمان شرعي

والترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد بكف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلابد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق به العقاب الا انه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك وباقي كلامه واضح الا ان فيه مباحث

الاول انه جعل ترك الحرام مما يثاب عليه لا يعاقب ويعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل وامامن خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام هو من قبيل فعل الواجب والنزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لهما لان ما سوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب معناه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما معناه لا يجوز بهذا المعنى قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بخروجه فيما يجب عليها الثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم والرابع ان ليس المراد بمعرفتها لها وما عليها تصورها والا التصديق بثبوتها تظهر ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها والا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام والباقي الاشارة بقوله كوجوب الايمان واحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وشبهتها 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 المبهم وارد بعينه ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات

قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي رحمهم الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والاول اعني ما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا فان لم يتعلق العلم بالذوات والصفات الا ان يقول قصد عليه الا ان يقال المراد بالتعلق ما يعم التعلق بالذات والصفات

الا حكام الشرعية العملية المحصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية لكون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبريل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية **قوله** يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وتسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة البينة بين الامرين التي يعلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم وذهب الى ان المراد بالشرعية ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب

اى خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغيره على اى خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبى عليه الصلوة والسلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع فلتوقف على الشرع عليه تعلق الشرعى اما نظرى واما عملى فقوله العلمية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اى العلم الحاصل للشخص الموصوف بانه من ادلتها المخصوصة بها وهى الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد والمفتى دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضى والنافى فقد زاد ان الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر

الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبى عليه الصلوة والسلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى عليه الصلوة والسلام بدلالة معجزاته فلو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع وقبائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبى عليه الصلوة والسلام وتوقف التصديق بنبوة شرع النبى عليه الصلوة والسلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبى عليه الصلوة والسلام ودلالة معجزاته لا يقتضى توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا منافٍ للتوقف ووجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع قوله ثم الشرعى اى المتوقف على الشرع اما نظرى لا يتعلق بكيفية عمل واما عملى يتعلق بها فالتقييد بالعلمية لاخراج النظرية لكون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثانى لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظرى وفيه كلام سيجئ قوله من ادلتها اى العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام ويخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة من اولتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد خاصلا من الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشئ لا الشئ نفسه على انه ان اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شئ ومعنى حصول العلم من الدليل ان ينظر فى الدليل فيعلم انه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر فى الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشئ لوجود المقتضى او بعدم وجوبه لوجود النافى ليس من الفقه قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عليهما الصلوة والسلام وقد يكون بطريق الاستدلال وهو الاستنباط كعلم المجتهد والاولى الا يسمى فقها اصطلاحا خلافا بدمن زيادة قيد الاستدلال فى الاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال فلا حاجة لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان

قول المصنف ١

ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال (والحكم قيل خطاب الله تعالى) هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله (المتعلق بافعال المكلفين) يخرج ما ليس كذلك كالقصص والامثال الآيات المتعلقة بصفات الله تعالى كقوله لا اله الا هو فيقي في الحد نحو والله خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرج بقوله (بالاقتضاء اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة (او التخيير) اي الاباحة وقد زاد البعض والوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما) اعلم ان خطاب الشرع اما تكليف وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضع وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرطه كالدلوك سبب الصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليف وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضع والبعض لما ذكر الوضع كانه داخل في الاقتضاء او التخيير لكن المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلوة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شئ بشئ آخر والمفهوم

قول المصنف ٢

من الاحتراز مسئلة شائعة في التعريفات قوله وما عرف الفقه اقول المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى لان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الشافعية وكل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الشافعية الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والالم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه الصلوة والسلام كالمرأة فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال الاضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان الحكم الاخطاب وقد وجب طاعة النبي عليه الصلوة والسلام واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه تدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانا لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الجنسية مراد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور القصص من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر قوله وقد زاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا طلعت المرأة بعد ما لم تكن طالعا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشمل على كلمة او وهي للتشكيك والتبديد فينافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها وما نعية النجاسة عنها والمصنف اهمل في تفسير خطاب الوضعي ذكر الما نعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحكم بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه معرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا للتقسيم المحدود وتفصيله انه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يكون جميعها في حد واحد بدون التفصيل فلا الثالث فالتزمه بعضهم ونادى في التعريف قيد اليعرف ويجعل شاملا للحكم الوضعي فيقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعل وجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه فتغيير التعريف لو سلم فلا نسلم خروجه عن الخدشان مرادنا من الاقتضاء او التخيير اعم من الصريحي والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها

من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما (وبعضهم قد عرف الحكم الشرعي بهذا) اي بعض المتاخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الخ فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر (والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب الكلي لوجوب او الحرمة مجازا) بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول (كالخلق على المخلوق) لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية (ويرد عليهم) اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ (ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو) اي الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف ههنا (وايضا يخرج عنه ما يتعلق بفعل الصبي) كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق الحكم بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مرتب على الاول لا عينه ويسمى في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله (فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس) اذ الخطاب ههنا الا ان يقال) اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال بذلك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس) فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال (وايضا يخرج نحو آمنوا واعتبروا اي من الحدث مع انهما حكمان فالمراد بالايمان ههنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال المذكور افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح (ويقع التكرار بين العلمية وبين التعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام

ومعنى فيه النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ان تنتهي حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف رح الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر والاوجه بجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما الآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهومهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا او شرطا او مانعا **قوله** وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الخ اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف اذا كان هذا تعريفا للحكم المطلق فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع وان كان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لم يخرج لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا الخ تعريفا للحكم الشرعي اسناد امر الى آخر لان خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف وان كان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريدان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انكار ورد الحكم بما ورد بالخطاب ما خوطب بالقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس الفعل منه صفة حقيقة فان القول ليس لتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ملزمه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات

الشرعية العملية وفي الحكم 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 امنوا واعتبروا لانه لما كان المراد من افعال المكلفين ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب لا يخرج نحو امنوا واعتبروا من حد الحكم لانهما من افعال القلب

مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان عنه فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتب بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي وورده المصاد الا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وصومه وكونها مندوبة ونحو ذلك بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي وادا الولي حكم آخر مترتب عليه ولا يخفى ما في هذا السوال على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف المذكور فانهم مصرحون بان الحكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية للان كون المأتي به شرعا او مخالفا له امر يعرف بالعقل كون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاة مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة وهم 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 السوال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وبهذا معنى كون هذه الادلة الاحكام الاربع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان المراد من الافعال الافعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنها بان المراد بالفعل ما يعم فعل القلب والجوارح وبالعمل يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا للافادة خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه وتقابل ان يقول اذا اخذ الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا الان 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 حجا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء المتضمن للتخيير لانا نقول فح لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس ونحو حكم شرعي

(والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يندرج تحتها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكاما شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لما ادرك الحكم في المقيس (فيدخل فحد الفقه حسن كل شئ وقبحه عند نفاة كونهما عقليين) اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدرك كان عقلا وبعضها لا يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل شئ وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود وقبح اضدادها لا يعدان من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية (ولا يزاد عليه) اي على حد الفقه المصطلح (الذي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل) اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام

قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تعالى الخ وح يكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام عندهم فلو كان خطاب الله الخ تعريفا للحكم على ما زعم المصنف لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة وما ذكره في تفسير قوله فيدخل يريد ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اي وجوبها او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم بناء على ان لا مدخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو تم كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المصرح العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزاد علا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمة او ذهل عن قيد العملية ههنا **قوله** ولا يزاد 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 يذكرون قيد الاكتساب او الاستدلال والاتمام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة

ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسألة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة من كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك فرد لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا بد في اخراجهما منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل بها ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد به ان يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل احد لان العلماء المجتهدين لو تيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كابي حنيفة لم يدر الدهر والمخطاء في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحد وان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال

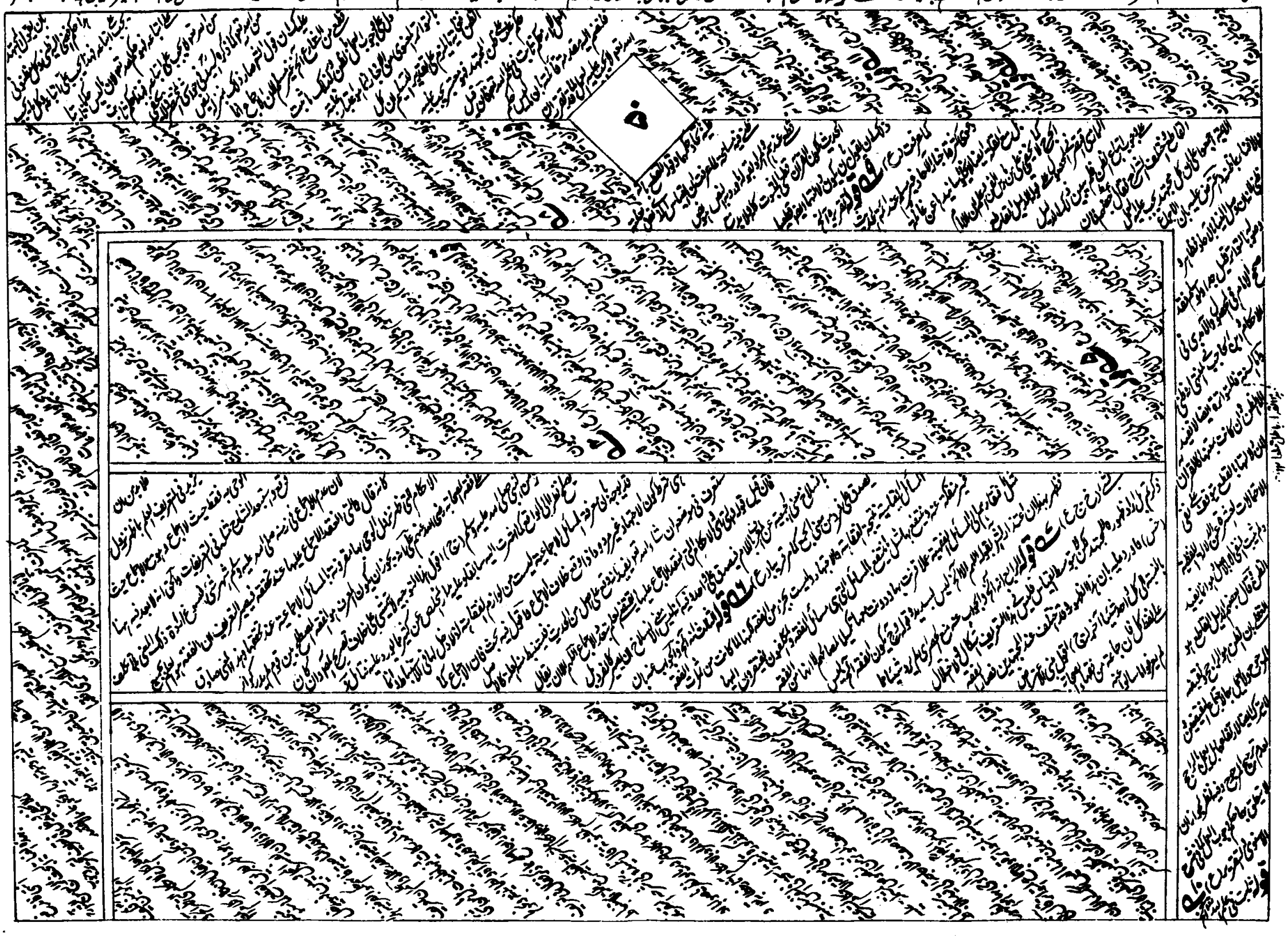
والصوم فانه لا يسمى فقيها يعني انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به الامام في قيد العلمية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها تاما ذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريف الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم **قوله ثم اعلم انه** لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر

المصنف يقول (هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها)
فالمعتبر ان يعلم في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت في الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام
بعد ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق اسم الفقيه الا على المستنطين
منهم وعلم المسائل الاجماعية ليشترط الا في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لعدم الاجماع في زماننا لا المسائل القياسية) للدور
بل شرط فيه ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه

كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل فالاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها
لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم
احاطة البشر بذلك كلا وكليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا فلا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من
هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كما لا يخفى سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين لا ادري واما الثالث فلان البعض المجهول
بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد كثرة الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا
مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وبهذا مر ذكره فيما سبق فلم يصح به بهنا بل اشار اليه
بلفظ ثم اي بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل آخر وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل ودون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لكل واحد منهم
ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لاكل الناس ومنها ما يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا
القبيل اي معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي
ذلك وانظر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بالتناهي
الحوادث والثاني بثبوت لا ادري واما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصرح بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه
والقريب غير مضبوط فلا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب وما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لا ستجماعه
الماخذ والاسباب والشرائط التي بها يتمكن من تحصيلها وبكيفية الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصرح بارتفاعه واوجبه يمكن الجواب عنها بانا لا نم ان عدم تيسر معرفة بعض
الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق
الباطل ونحو ذلك كلا نم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد بل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اعتمد على الاجتهاد برأيه
فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه الصلوة والسلام فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك
جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا او كذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا
لانفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك **قوله** بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته وتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض
الا ادري على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم او حكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احتراز عما ان نزل
بالوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اي العلم باذكر يشترط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط
الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه **قوله** لا المسائل القياسية اي لا يشترط
في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها
لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القائسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي يستنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز

فجوابه اولا 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 والظن في طريقه فهذا الجواب على مذهب من يقول الذي يهدم يصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقولنا كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى

للمجتهد المقلد 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 اجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذا القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس لمقلد الاولى فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود بتعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد والثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه الصلوة والسلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يمكن اجماع وبوبا 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 او فقد ظهر عليه نزول الوحي به فرج 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 روي انه كثيرا ما كان يخفى على ابي بكر وقائع الى عائشة رضي الله عنها وعنهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الروايات وتفرقها في الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يدري به الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال **قوله** فجوابه اولا مشعر بان ما اظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص والاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية **قوله** وثالثا هو الذي ذكر في الحصول وغيره وان الحكم مقطوع به والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وبهذا المعنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بلاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون اثبات بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان اثبات القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغايته ما امكن في هذا المقام ما ذكر بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والكلام في ان كل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحاصله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى بل لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى



الفصل

واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان فرعا الثلاثة) لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اي شئ هو فقال هو هذه الاربعة فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت الحكم وامّا القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم وفرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول (اذ العلة فيه مستنبطة من موارد ها) فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الحمص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين منها الثابتة بقوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا وامّا المستنبط من الاجماع فاورد والنظير قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطيها واخته في المقيس عليه ثابتة بما ذكرنا ولا نص فيه بل النص وارد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالاولى ان يعرفه باعتبار اللقب لعلم مخصوص

قوله والالم يجب العمل به عين النزاع وان بنى ذلك على ان كلما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا والمعنى انه اصلا

قوله واصول الفقه ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبط ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل الينا من الرسول عليه الصلوة والسلام اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط فيه العدد المخصوص من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للرأي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستنادا لحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال ان اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى لحصر الاصل المطلق الا ما يستغني عليه غيره سواء كان فرعا لشئ آخر او لم يكن ولهذا صح اطلاق على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشئ مع انه منسوب عن البعيد اولى باطلاق اسم المسبب عليه من البعيد وان لم يكن مستبدا عن شئ آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى التقسيم لا تمنع في كل قسمة فيلزم ان لا يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغير الحكم من الخصوص الى العموم لا يكون الا بتغيره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع اعظم يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقبول بالتمسك به كما ان الافضل الذي يستغني في معنى الاصالة وبانبناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شئ آخر بحيث يكون فرعه بالحقيقة مبتنيا على ذلك الشئ كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين فيما ابتنى على ابيه في الوجود دلافي الاولوية والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شئ وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمنفي اليه اثر البعيد انما هو في الواسطة 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 لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص والاجماع وعن الثالث انا لا نلزم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها بالتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه بعلية غايته ما في الباب وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه

فيقول (وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليها على وجه التحقيق) اى العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا
وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادى كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على
القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة و
نحوهما التي تبتنى عليها النكت الخلافية (ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احد مقدمتي الدليل على مسائل الفقه) اى اذا استدللت على حكم
مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوت القياس وكل حكم يدل على ثبوته
القياس فهو ثابت واذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي 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 والعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية
الكلية بعينها مذكورة في مسائل الاصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على
الوجوب فصورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه
يثبت هذا الحكم والوجوب والحرمة من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز

وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له كما مر عن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في
نفس الدلالة على الحكم فان المستدل بلا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة
والعلم المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع مثبت لمرادات الاثبتة السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل
قطعيا وحكمه ظنيا قوله وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص فحاجة الى اضافة العلم اليه ظاهرا لان تقصد زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك
والقاعدة حكم كلي 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 ان في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي لحصول
الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط
الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق
عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من افعاله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات
فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك ادلته فصاعدا تفاصيل الادلة والاحكام
وعموما فوجد والادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك
الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا
وبيان طرقه وشرائطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق
والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقرب الاجل
وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط ونصرته
ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي انما يحيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها
حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث
احتمال الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من

يثبت الجواز فالملازمة التي هي احد مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها وذلك ان لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساوي او راجح ويكون القياس قادحا في الرأي مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احد مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس للمقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فلما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه رأي ابي حنيفة وكل ما ادى اليه رأيه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من صغرى الفقه ايضا ظهر هذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لاينا في هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا بان يعتقد ذلك المقلد حقية راي ذلك المجتهد وهذا الذي ذكرناه انما هو بالنظر الى الدليل فلما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصه ناشئة من الحكم كون هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس بل بالنص ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف كونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف كمعرفة الاهلية والعوارض التي تعترض على الاهلية سماوية او مكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه بالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من كلف هذا شانه وكل هذا شانه لم يتبين في العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا

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 يسمى اكبر والدليل يتألف لا محالة عن مقدمتين تشتمل احداهما على الاصغر يسمى الصغرى والاخرى على الاكبر يسمى الكبرى وكل منهما تشتمل على امر مشترك بينهما 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 فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور الاوسط وقولنا الحج مأمور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مأمور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بالامر به عليه قوله ويكون القياس قادحا في الرأي المجتهد يعني بشرط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آخر ليحترز 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 لبعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم يصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد قوله ولا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعد حاله الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة

شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة من اول بحث تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور فاذا 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 فللباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى بعضها ناشية عن الادلة الشرعية وبعضها ناشية عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها للاحكام وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة (فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها) الفاء في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام متعلقا بها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كالاستحسان والاستصحاب ومذهب الصحابي والمستفتى وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما دخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليست ببحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها لكونها عامة او مشتركة او خبرا واحدا وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك لكونها قليلة او حادثة او غيرهما فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها لكونه متعلقا بفعل البالغ وبفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة كما يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة

قوله علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه اللهم حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشأ اتصاف الذات بان يلحق الشيء لنفسه كالادراك للانسان او بواسطة امر شيء به كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر عام منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الخاصة كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجع الى اثبات اعراضه ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع المدلولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما لا ينفع ولا يدخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة

وأما الثالث من كلا القسمين فمعزل عن هذا العلم وعن مسائله (ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وما يتعلق به) الضمير المجرور في قوله ويلحق به يرجع الى البحث المدلول عليه في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو المحكوم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ما يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة يعلمان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوعه الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد بها العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الباقية عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق ولوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات اذا قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا ههنا 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 قديم فالمراد بثبوته الادلة

فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس بالاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن بحسب المكتسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا ترضوا بما ليس اثباته بالحكم مبنيا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها مدخل في تحقق ما هي مبحوث عنها من الامرين يعني فسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردات او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان الخ موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة فيوصل الى تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك اجمالا في البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح الخ ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث

الادلة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وببعض كالقياس مثلا ان القياس غير مثبت للوجوب بل هو مثبت بغلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن فان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم او غلبة الظن بانا واعلم انى لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثها التي يستغنى المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا المقام منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب مثلا يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن احوال الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان البحث في علم ان كان اضافة شيء الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال تصورا او تصديق الى تصور او تصديق ويكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اى المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم فان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به علا ان لكل واحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما اورد وامن النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يعمم بعضها ويمرض بعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان

فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها راجعة الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل الغرض الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدها من المقاصد والآخر من اللواحق فحكم غايتها في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم فكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال **قوله** ان اريد بالحكم هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يوجد بمعنى الادراك الجازم والراجح ليس القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بتقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخرا الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما يوهمه ان العلل الخارجية وان جعلتا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه **قوله** واعلم هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها متأخرو المحققين يجب على الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول بان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين اثنين اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر 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 والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم كونه عبادة او عقوبة فموضوع علم الادلة والاحكام جميعا

ومنها انه قد تذكر الحيثية في الموضوعات ولها معنيان احدهما الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض الذاتية التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه اوعن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فعلم الطب مثلا موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه صحيح ومريض وموضوع الهيأة اجسام العالم من حيث ان لها اشكالا يلزمها الخ فالاول الذي في الطب يبحث عن الصحة والمرض في الهيأة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيأة عن اعراض كل حصة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين في الواقع خلاف ذلك

واما ان لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف في حرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة فان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك 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 تشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقضة نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست باعراض ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على ما نفاده ثم اشار بقوله بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق الى ان تناسب الموضوعات قد يكون بالاشتراك في امر اعم من الذاتي وهو العرضي كما مر وقد يكون بالاشتراك في امر اخص من الذاتي وهو النوع كالكلمة والكلام للنحو ومنها انه قد تذكر الحيثية المذكورة في تحقيق الحيثية المبحث الثاني في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود يعني انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او مجرد او غير ذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية لقائل ان يقول لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد الموضوعية بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي لحصته من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيد الموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم ما الزم المصنف من اشتراك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست عارضة

عه اواو مع المقابل كالحركة مع مقابل السكون في الطبيعي او كالاعراب مع البناء في النحو جماع

ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد لا يكون موضوعا للعلمين آ قوله اخر ممتنع بل واقع فان الشئ الواحد يكون له اعراض شتى ففي كل علم يبحث عن بعض عوارضها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة وكما يمكن ان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها ايجابية وبعضها سلبية وكل شئ منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فالحوق بعضها كالبيان يكون لذاته قطعا التسلسل في المبدأ فالحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لاخر يتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي اذ لا قطع للتسلسل

للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشئ للشئ لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض ما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض والا لحركة والسكون ما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جواب ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض او الحركة والسكون والا استعداد 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 المعنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون بحوثا لموضوعها بواسطة هذه الحيثية قوله ومنها ان المشهور البحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز بعد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون الشئ الواحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعضها ونوعا منها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان او العلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافها انما هو بحسب المعلومات اعني بالمسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيها بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيأة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها ومواضعها ويعرف الحكمة في صنعها وتقديرها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا للنظر واولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون

قال الصحيح انهما لشئ واحد وان تعدد العلم كما في الجسم التعليمي والطبيعي موضوعا علمين بحسب اعتبارين فتدبر

قال المشهور ان الموضوع ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية وقيل ما يبحث في العلم عن اجزاء ما هيته او عن اجزاء ما هو محمول في قضايا العلم او عن اجزاء ما هو محمول في قضايا العلم او عن اجزاء ما هو محمول في قضايا العلم

في المبدأ أو لانه يلزم استكماله من غيره فاذا 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 تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض فان اصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك علا ان قولهم ان موضوع الهيأة اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لانها جزء الموضوع ولا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا

الحيثية تارة جزء من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت فيما تقدم فلا نهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا للحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاط بها من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال تلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يظهر بالتدوين والتسمية وجودوا والكل واحد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فتبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان ينظر في احوال شيء وذلك في احوال شيء آخر بمعنى ان يبحث بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثانيا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل واحد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار فلا يجعل المبحث 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 **قوله** وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية للمتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته لو جرد من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزئية ولا للمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وح اما ان يكون لحوق كل منهما بصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل صفة منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فثبت عرض ذاتي وح فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية قلنا لو سلم فالا لزم تعدد هاو هو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال **قوله** ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي ان كان غيره فهو باطل لانه يستلزم التسلسل ولانه يستلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كماله اليه ونحن نظر لان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض لآخر لصفة واحدة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلانا نمنع احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر **قوله** ففتح تفريع على قوله فبحث عن كم او كذا اعني بسبب البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب اي مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكنه غير خارج

فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف ادخل في الانحراف
بما نقل في المصحف فان قيل ما المصحف فالجواب ان يقال المراد ما كتب فيه القرآن فاجيبت عن هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم
اي في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات

في المقاصد والقسم الاول كما عرف على اربعة ارکان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقدما بالاقدم بالذات والشرف واما بالترجيح
والاجتهاد فكانه جعلها تتمة وتذييلا لركن القياس **قوله** الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت
في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى
المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب فاظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول
الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لان المجموع تعريف الكتاب لبيان ذكر المجرد وفي الحد لان القرآن
مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمتاخر وان كانوا لا ينا قشون في ذلك الا انه
لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا زلة هذا الوهم صرح المصرحون بتفسير وقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا اثم
كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك في آية آية لا المجموع القرآن فاحتاجوا
الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما بكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات
لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز للان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة
والنقل للان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبي عليه السلام وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما
في زمانهم فيها بالنسبة اليهم من بين اللوازم والاصح ما ذكرناه لان الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف فلانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى
الصبيان والقراءات الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص مصحف ابي او الشهرة كما اختص مصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا
الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما المتشابهة فالمشهور من مذهب ابي حنيفة على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض
آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور
بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو
على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة الشبهة
في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون بل يبقى الاختلاف بين الفريقين
قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من

فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا التعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد (لا القرآن) فان علماءنا قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لان القرآن يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فصار تعيين احد محتمليه وهو المقروء فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة للحق عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الى آخره اي نريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف ولا يمكن ح معرفة ماهية المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شئ من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقي على عمومه يدخل في الحد الحرف والكلمة من القرآن لا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خصص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب على ما دل عليه سياق كلام المصنف فيكون المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي ولا يرد عليه شئ لا 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 انه 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 حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض فالمعنى الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شئ **قوله** فان تمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسير اللفظ الكتاب او القرآن وتمييزه عن سائر الكتب او الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشئ واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن عين توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي للتسلو لا يدفع الدور لانا ايضا مأمورون للكتاب والقرآن فالمصرح به ليس تعريفا لماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل لم يفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقد التواتر فالدور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا تحسين في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو علوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي **قوله** بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه فان كلمة اي تطلب بها تمييز الشئ بما يخصه شخصا كان او غيره **قوله** يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة مناقضة للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا يختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال لا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في فطر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الاول جعل القرآن اسما له

ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله (على ان الشخصي لا يحد) فان الحد هو القول المعرف المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لابد من الاشارة ونحوها الى اشخاصها ليحصل المعرفة وإذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبريل عليه السلام فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرؤه جبريل او زيد او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لا يحد لتأويلان احدهما ان لا نعني ان القرآن شخصي بل نعني ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي فظاهرة واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع

واعتبر في تفسيره بالمميز عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة **قوله** على ان الشخصي لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته **قوله** لقائل ان يقول الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول ليسلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة ترجح الحاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر في تخصيصه من التكلفات **وقد يقال** ان اقتصر في تعريف الشخص على مقومات الماهية لم يختص الشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات المشخصة ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان تبدلها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا عني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب **قوله** الحق ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراك بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير **قوله** على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا تختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان هذا اما مثاله لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب الى الشعر منسوب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما وانما يتحقق هذا في العلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فصلي هذا التقدير

الخصوصيات اللواحق داخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي بشخصياتها الى حد لا يقبل التعدد ولا اختلاف باعتبار ذاتها بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا او الشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فانه اذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرفت ان الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورته صنعة فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور لانه ان قيل ما السورة قلنا بعض من ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل الشخص وعنى بالسورة هذا المعهود للتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال علينا ولا علينا (قوله وتوردا بحاثه) اى ابحاث الكتاب (في بابين الاول في افادته المعنى) اعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعي لكن افادته الحكم الشرعي موقوف على افادته المعنى فلا بد من البحث في افادته المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى (والثاني في افادته الحكم الشرعي) فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم

الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخصي الحقيقي القائم بلسان جبرئيل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخصي لا يحد تاويلان احدهما ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا ومحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه او القراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف حقيقته واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء **قوله** فان الاعراض تنتهي اى تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيأة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ بحيث اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسميته مثل هذا المؤلف شخصا اقبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا **قوله** وقد عرف ابن الحاجب ظاهره تعريف المجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اى من ذلك الكلام المنزل فافهم **قوله** وتوردا بحاثه اى بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك

شرعي والله اعلم **الباب الاول** لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات (المراد بالنظم ههنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة انه لم يجعل النظم ركنا للازما في جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ

والمراد بالاحوال المتعلقة بافادة المعنى ما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني لانها المراد بما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول كذلك لمباحث المذكورة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب في السنة اللان نظم الكتاب لما كان كثيرا محفوظا كانت مباحث النظم بها لحقة والصق فذكر عقيبه **قوله** لما كان القرآن بريدان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابد له من وضع للمعنى واستعمال فيه فدلالته عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل الامام فخر الاسلام رحمه الله 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 وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة المعنى كالثابت بالنظم مقصودا وغير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى ذا البواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام النظم بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فما قسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من خواص مذاهب المشايخ وعلى ما ذكره من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا واراد بالنظم الدال على المعنى المقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة اللفظ 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 بالتركيب اثرت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما يقال ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم بانه تحمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى فحاصة **قوله** المراد بالنظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ المترتبة بحسب المعاني المناسبة للدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لانا نقول اليها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق او هو الالفاظ المرتبة بهذا الاعتبار حتى او قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بانك ففا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به الالفاظ تاغير انهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فلو اثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر **قوله** بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مؤولة

بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عندهما وانما قال خاصة لانه جعلها زمانا 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 فالظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فلما خترت هذه العبارة (باعتبار وضعه له) هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما يأتي وهذا ما قال فخر الاسلام الاول فهو جعل النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه

ولا محالة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فيدلاوى اوزنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد اعني المنقول بين فتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم عينا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب عين المعنى دون النظم لدليل لاح له فان قيل على الاول يلزم في الاية الجمع بين الحقيقة والمجاز لان القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع بجواز ان يراد بالحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر المعنى على ما سبق قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير قوله لو قرأ اية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمطهر ايضا فان قيل المتاخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على راي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح انه رجع الى قوله لهما على ما روى ان نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه المسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قال ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف قوله باعتبار وضعه له بيان للتقسيمات الاربع 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 هو فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه 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 اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك والحاصل اسقط المأول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر والتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل التاويل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر فان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو النص وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي او لنفسها فان امكن دركه بالتامل فهو المشكل والا فان كان بالبيان من جهة فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا زاد في ضبطه فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف فهو مختلف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على البعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم بذا كما التقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف باعتبارات كما في اقسام

هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال الى انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما سيجئ (ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه (ثم في كيفية دلالته عليه) وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم (التقسيم الاول) اى الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى (اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (او وضعا واحدا) اى وضع للكثير وضعا واحدا (والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له ولا فجمع منكر ونحوه) فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا

التقسيم الاول فان لفظ العين مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث ان الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني **قوله** وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفتان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيأة 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 هيأته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيأة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان آي في طرق استعماله من انه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اى في طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني آي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بازاء ليطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما **قوله** التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير اولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ اولا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة فلا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وبهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح آخر لمعنى في اصطلاح آخر لمناسبة او لا لمناسبة وبخروج ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض **قوله** فالعام 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 كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والا يضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرقا على المسمى فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فح يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل انها ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع

للكثير وهي 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 ان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جملة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذي تدل القرينة على انه غير عام فعلى هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي (وان كان) اى الكثير محصورا كالعدد والتثنية (او وضع للواحد فخاص) سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس او باعتبار الجنس كانسان ثم المشترك ان ترجح احد معانيه بالرأي يسمى مؤولا (والا) واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اى باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك والمأول والظاهر والمؤول

الكثير لوضع لكل واحد من احاد الكثير او لامر يشترك فيه احاد الكثير او المجموع واحاد الكثير من حيث هو مجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم المنفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفي العموم وبهذا المعنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى انتفاء كل فرد ضروريا في ذلك لا ينافي ذلك لان النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لنا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي الاصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول لم يكن لفظ السموات موضوعا للكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا للكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول علم والثاني بهم عدد لا يقال بهذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء الاعداد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول المراد بالصلوح صلوح اسم الكل لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صارت صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة **قوله والا فجمع منكر** المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ رحمهم الله هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمهم لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الملان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المصنف خولف في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين **قوله او باعتبار النوع** كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك **قوله ثم المشترك** ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واورد عليه ان المأول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا احتفها 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 الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد والقياس او النص 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 لان الترجيح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة

في القسمة لا نليس باعتبار الوضع بل باعتبار راى المجتهد ثم ههنا تقسيم اخر لكل من معرفته ومنكرته الى الاقسام التي تحصل منه وهو هذا والمضمر
الاسم ان ظاهرا ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق نصفته والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما امامشتقان
او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بالقيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها نعام او بعضها معينا فمعرفة او منكرا فمنكرة
فهي ما وضع لشئ لا بعينه عند الاطلاق السامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اى للسامع وانما قلنا عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة
والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلنا للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للمتكلم لعلمه بمعنى
التقسيم حد وكل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام
ان يعتبر من حيث هو وكذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا الجسم
العين فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة
لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا تكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تنافٍ

فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام
المنظم صيغة ولغة اى وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه قطعي فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام
المنظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل منهيا او مجملا او مشكلا
فازيل خفاؤه بقطعي او ظني قوله ايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة وكانه اراد بالعين مضمرا والاسم 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
الضرب مع المفعول فهذا معنى قولهم دال على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ
ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعول ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل يقع عليه بالفاعل والمفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان
والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل والمفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل و
المفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمتفعلل 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 والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج
اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس ابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة
مع الفعلل قوله وهما اى العلم واسم الجنس امامشتقان كحاتم ومقتل والاصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس اولا كزيد ورجل والاشتقاق بتصير
تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما على الآخر والمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار
العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه وليخف ان العلم
لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق ومشعر بان المراد في
المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشئ من العوارض قوله فهي اما وضع لما كان الخارج من التقسيم
بعض انواع النكرة وهما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو ما ورد لتعريف النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع
قيدان للتعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شئ لا بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شئ لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ والاعتبار
بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا لانه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله وعلم انه
يجب بريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير والوضع الواحد لافراد معنى واحد كما في لفظ

العيون

اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود
التي ذكرناه (فصل الخاص من حيث هو خاص) اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة
مثلا (يوجب الحكم) فاذا قيل زيد عالم فزيد خاص بمعناه فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العالم لفظ خاص بمعناه فيوجب
الحكم بذلك الامر الخاص على زيد (قطعا) ويسمى انه يراد به القطع معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون للمتكلم ان يدل
دليلا على ان لا يكون له احتمال اصلا (ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران
وبعض طهر وان لم يحتسب يجب ثلاثة وبعض) اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند الشافعي فنحن نقول لو كان المراد من القرء الطهر لبطل موجب
الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر واطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه
ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض

العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية والمشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغيرها
وقد تنافيان كالوضع للكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا يجتمعان
في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت في تقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع النظر قوله
فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص ثانيا في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ
العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة
ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسيما نظرا الى استعمال معناه على اجزاء متفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام
الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع مسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ وآخر زيد 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 لطريق عطف الخاص على العام تنبيها على
كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا التعريف بقسمي الخاص
الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص
باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا او آخر عرض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب
ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان تقسيمه على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم
لكل من القسمين لا الاحد القسمين علا ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعني
الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص **قوله** يوجب الحكم اي ثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكرنا في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ان فسر كلا
بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يسعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلا في ذلك وعبارتهم
في هذا المقام ان الخاص تناول ما له قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلثة في ثلثة قروء تناول الآحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق
وجوب التربص به **قوله** قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال
الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا هو المعنى الاعم **قوله**
ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول ان القرآن حمل على الطهر بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن الثلثة لو لم ان اعتبر

قوله

(على ان بعض الطهر ليس بطهر ولا الكان الثالث كذلك) هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر اسم لما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فتقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لما كان بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث شئ يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي وقد تفردت بهذا الرد وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالاقراء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي يبطل موجب الخاص تحقيقا انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر اقتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعه بغير مال وبمال كما يقول الشافعي ان الاقتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب لان الاقتداء غير دال على الفسخ بخلاف الحمل على الطلاق لان الطلاق مذكور في اول الكلام ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام والفصالة عن الاقرب

الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائزان اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فلنا لزم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض واجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرءين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي رحمه الله ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا النظم حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة النص او اجماع فكان قوله رح والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا على اصل الاستدلال منع لطيف هو انا لانم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالقصر وهذا باعتبار انه مامور به لكن لا يفيد التاخير في العدة لكن لا يفيد التاخير في حق الاحكام لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد اباحنيفة رح في رواية ما يورد من المعارضة بوجوب ثلث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض قوله على ان بعض الطهر جواب سوال توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين بعضا لانا نمنعه وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة استمالة على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فلزم انقضاء العدة بمضي شئ من الطهر الثالث من غير توقف على القضائية وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدة الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل البعض من تلك الحالة المستمرة طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان كل 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 يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعي جواز الاول دون الثاني لم يكن بدمن البيان قوله وقوله تعالى فان طلقها ذكر الامام فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لانه فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان

فساد التركيب) اعلم ان الشافعي وصل قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله لا يحل لكم ان تاخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا قابل فسخا والا يصير ولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال الحنفية لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل بأول الكلام ووجه تسكننا مذكور في المتن مشروحا وقوله تعالى

تتمة قول الشافعي الى قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به ان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المص على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الخ بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتب لا يقتضي تعدده وترتبه حتى يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا لذكره اي لذكر الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي تطليقتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جعلهما في قوله ان لا يقيما حدود الله ثم خص جانب المرأة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا للنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالمخاص والمص بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص ايضا حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا وارد في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين وامّا على ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم تخافا ان لا يقيما حدود الله فان خفتم ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو مع قيد اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احداهما خلع وافتداء وبهذا اندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين علما بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية الثاني لزوم تعقيب الطلاق بقوله فان طلقها الترتبة على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله تعالى الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال 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 لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية مجرد العطف من غير تعقيب والترتيب لا يلزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها

ان يتبعوا بالواو الكلم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا يفك الابتغاء (اي الطلب وهو العقل الصحيح عن المال اصلا فيجب
بنفس العقد) بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا (خلافا للشافعي) والخلاف ههنا في مسألة المتعة اي التي
نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عندنا الشافعي عند الموت والكل يوجب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال المهر المثل اذا
دخل بها او مات احدهما لقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له لان قوله
فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او ينع النقصان والاول ممتنع لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني
فيكون الادنى مقدرا بالعلم بين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس لنبي هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب اي كونه عوضا
لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام
وهذا الفصل مسائل اخر اوردتها في الزيادة على النص في فصل النسخ لا مسألتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسألتا الهدم والقطع مع الضمان

قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول انما يفيد الترتيب في الوجود والافاد الترتيب في الذكر حاصل في
جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى تلك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انا ذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر
التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وح لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان يتبعوا مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان يتبعوا النساء
بالمهور ويجوز ان يكون بدلا من ما ورد لكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد بالعقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى
الى الوطي قوله والخلاف ههنا في مسألة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف
لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رح بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى بالمفوضة بفتح الواو على ان
الولي فوضها الى زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله ابدا لفظ خاص يعني انه حقيقة في الصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله قد علمنا
ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع لغة والايجاب شرعا ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته
بعلى وعطف 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 طلبة
استعماله فيه شرعا يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وفرضنا اي قدرنا ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز
في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب
ولما كان هذا مخالفا للتصريح الآية بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف رح عن ذلك وقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقا ان اسناد
الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد
وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وبهما مسألتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسألتان خالف
فيهما الشافعي رح محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى بان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص
في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب
السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطي
الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا يتصور
الغاية بشيء قبل وجود اصله ففي القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة رح بناء على ان وطي الزوج الثاني مثبت حل جديد ترك العمل

فصل حكم العام التوقف عنه البعض حتى يقوم الدليل لأنه محمل لاختلاف أعداد الجمع فإن جمع القلة يصح أن يراد منه كل عدد من الثلاثة إلى العشرة وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد من العشرة إلى اللانهاية له فإنه إذا قال لزيد علي أفلس يصح بيانه من الثلاثة إلى العشرة فيكون مجملا وإنه يؤكد بكل وأجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج إلى ذلك ولأنه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم المراد منه نعيم بن مسعود أو أعرابي آخر والناس الثاني إلهام مكة أو عند البعض يثبت الأدنى وهو الثلاثة في الجمع الواحق في غير لأنه المتيقن فإنه إذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول إنما يثبت الثلاثة لأن العموم غير ممكن فيثبت أخص الخصوص أو عندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في الكل نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء إلى كل أفراد تناولها القوم لأن العموم معنى مقصود فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه فإن المعاني التي هي مقصودة في التخاطب

بالخاص وجوابه أن المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل إضافته إلى المرأة واشتراط الدخول إنما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوق العسيلة فإذا وجد يثبت العود وهو عارف لا سبيل سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا أي مثبتا للحل نفى ما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق الأولى وتقريره الثانية أن في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لفظ القطع خاص في الإبانة عن الشيء من غير دلالة على بطلان العصمة ففي القول بأن القطع يوجب بطلان العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان هلاكا أو استهلاكا كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله ترك العمل بالخاص وجوابه أن انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا فإن الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب أن يكون الجناية وقعت على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التي هي محل الجناية إلى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بالأقيسة له كالعصير إذا تخمر وفي المسألة اعتبارات سوى ما ذكرنا أعرضنا عنها مخافة التطويل **قوله فصل** حكم العام عند عامة الأشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص عند الشلجي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والتثنية في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء إثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الأفراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان أن مثل هذه الألفاظ التي ادعي عمومها مجمل وأخرى ببيان أنه مشترك أما الأول فلأن اعداد الجمع مختلفة من غير أولوية البعض ولأنه يؤكد بكل وأجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج إليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا وأما الثاني فلأنه يطلق على الواحد والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وأنه يؤكد بكل عطف على قوله لاختلاف أعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الإجمال ويحتمل أن يكون عطفا على قوله لأنه مجمل فيكون دليلا على مذهب أهل التوقف والجواب عن الأول أنه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا إجمال وعن الثاني أن التأكيد دليل العموم والاستغراق ولا لكان تأسيسا لا تأكيدا صرح بذلك أئمة العربية وعن الثالث أن المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بأنه حقيقة في الكثير علا أن كون الجمع مجازا في الواحد مما أجمع عليه أئمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال وأسم الجمع كالناس وكان أبو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد أن يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الأشجعي عشرا من الإبل على أن يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس أي نعيم بن مسعود أن الناس أي أهل مكة قد جمعوا أي الجيش لكم أي لقتالكم **قوله** لأنه المتيقن استدل على المذهب الثاني بأنه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لأنه إن أريد الأقل فهو عين المراد وإن أريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فإنه مشكوك إذ ربما كان المراد هو البعض والجواب أنه إثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لو سلم فالعموم ربما كان أحوط فيكون أرجح والأيخفى أن التوضيح بقوله لفلان علي دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى تقدير كون الأقل في جمع الكثرة أيضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح به في دليل الإجمال **قوله** لأن العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والإجماع أما المعقول فلأن العموم معنى ظاهر يعقله الأكثر وتمس الحاجة إلى التعبير عنه

قد وضع الالفاظ لها (وقد قال علي في الجمع بين الاختين وطيلملك اليمين احلتهما آية وهي قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم) فانزيل على حل وطء
كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطء او لا (وحرمتهما آية وهي ان تجمعوا بين الاختين) فاهل على حرمة الجمع بين الاختين
سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطء بملك اليمين (فالمحرم راجح) كما ياتي في فصل التعارض لان المحرم راجح على المبيح (وابن مسعود
جعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم) اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما
في حامل المتوفى عنها زوجها فقال علي عدتها ابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احداهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن فقال ابن مسعود رضي الله عنه من شاء باهلته في ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى في قوله تعالى واولات الاحمال
الآية نزلت بعد قوله والذين يتوفون الآية فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملة او لا وقوله واولات
الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناولاه
الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون جاملا (وذلك عام كله) اي النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود في الجمع بين الاختين
والعدة لكن عند الشافعي هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس) اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد وبالقياس
لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه (اي التخصيص شائع في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص وسيجيء معنى القطعي فلا يجوز تخصيصه
بواحد منهما مالم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه ولو اجاز ارادة البعض بالقرينة لم يرتفع
الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فلم يحتمل الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد
يجعله محكما) هذا جواب عما قال الموافقية انه يؤكد بكل واجمع وايضا جواب عما قاله الشافعي من انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي

فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة لكثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها او الحاجة الى التعبير عنها فقوله فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع
ليثبت كونه علما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي لا تحتاج في التعبير عنها
بالاضافة كرائحة المسك وطعم العسل على ان هذا انما يتم اذا ثبت ان الوضع بالقياس وهاهنا الاجماع فلانه ثبت عن الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فكان دليلا
فهم ذلك بالقرائن فلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان القائلين لم يقولوا ان الواضع بل اهل اللغة
الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما اي الجمع بينهما وطيا آية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل
ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطء فلان يحرم وطيا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا ترجيح
لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص
المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطيا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى وان تجمعوا في معنى المصدر معرف بالاضافة او
اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطء بملك اليمين قوله في مقدار ما تناولاه الآيتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل
والذين يتوفون اي وازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون
باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشرا لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى ان
موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بحيث
ان العام لم يترك عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل في ان ما من عام الا وقد خص منه

ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لاناشئ عن دليل لا غير نائب عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا على الكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص لمعنى واحد مجازا ولفظ خاص لآخر معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بالترجيح الاول على الثاني فنعلم ان احتمال المجاز الواحد لا دليل له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما ياتي فلا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل فهو كذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان مستقلا فلا نسلم انه مخصص بل ناسخ بقي الكلام والمخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وبهذا انخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل المعنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كان في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا سبيل الى القطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدل 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 فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص بثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه 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 تحكيم بعيد جميع عبيد من قال كل عبيدي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لما لم يكلفنا الله تعالى الا في الوسع سقط عنا اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلم يلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حق العمل اصلا ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا ويبقى ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس وعلى ان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى ثبوت التبع على اصله الاثبات واما الثالث وهو الجواب عن تمسكه بالمخالفة فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل وجميعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل وجميعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص نحو جاءني زيد نفسه وعينه لرفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد به يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة الاحتمال شائع فيه بل هو في غاية القلة لانما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سياتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او منفصل ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي قلنا ان يقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص او لم يظهر ليصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض قطعيا او المصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال الا ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص الى القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون العموم بلا قرينة معنى فهم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان مستقلا فلا نسلم انه مخصص بل ناسخ بقي الكلام فالمخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو

فإذا ثبت هذا فإن تعارض الخاص والعام فإن لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع أن في الواقع أحدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة ولا يلزم الترجيح من غير مرجح (فعند الشافعي أنه يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما يتناولانه وإن كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وإن كان الخاص متأخرا فإن كان موصولا يخصه وإن كان متراخيا ينسخ في ذلك القدر عندنا أي في القدر الذي يتناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي كالعام الذي خص منه البعض) **فصل** قصر العام على بعض ما يتناوله لا يخلو من أن يكون بغير مستقل

لا يستقيم الا أن يريد بالمخصص الأول ما أراده الخصم وح لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الا خص وقوله بلا قرينة وإن لم يكن صريحا في كلام الخصم اللائق مراده حتى إن خلو العام عن التخصيص يحتاج عنده إلى القرينة على ما أشرنا إليه فلهذا صح به في المنع **قوله** وإذا ثبت هذا أي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي رح فإن تعارض الخاص والعام بأن يدل أحدهما على ثبوت الحكم والآخر على انتفائه فإما أن يعلم تأخر أحدهما عن الآخر أو لا فإن لم يعلم حمل على المقارنة وإن جاز أن يكون أحدهما في الواقع ناسخا للآخر لتأخره متراخيا والآخر منسوخا لما تقدم مرارا فيما قيدنا بالجواز لاحتمال أن يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا وإذا حمل على المقارنة فعند الشافعي رح يخص العام بالخاص لأنه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تفرد العام بتناوله فإن حكمه ثابت بلا معارض ويسمى حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى وأولات الأحمال على أي على فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لأنا في الحامل المطلقة إذ لا يتناولها الأول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها إذ لا يتناولها الثاني فإن قيل كل من الآيتين تحكم قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة إلى العام بأن يتناول بعض أفراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه أو عاما متناولا لأنواع آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال وغير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة وإن علم التاريخ فإما متأخرا العام والخاص فعلى الأول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام إن كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناولاه إن كان متراخيا عنه كما في الآيتين على رأي ابن مسعود رضي الله عنه فإن قوله وأولات الأحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون من حيث إنه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه يكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فإن قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي أيضا أن يقيد بقدر ما يتناولاه لأن ذلك الخاص يجوز أن يتناول أفرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وإنما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض أفراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث إنه خاص فلا حاجة إلى التقييد وإنما يحتاج إلى ذلك إذا عبر عنه بالعام فإنه إنما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره **قوله** حتى لا يكون تفريعا على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما إذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ما يجيء إن شاء الله تعالى **قوله فصل** قصر العام على بعض ما يتناوله التخصيص عند الشافعية وأما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو أنه إما أن يكون بغير مستقل

اى بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن (وهو) اى غير المستقل
كالاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض
التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما توجد فيه الصفة نحو فى الابل السائمة زكوة والغاية توجب
القصر على البعض الذى جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وعلى ما وراء الغاية نحو اتموا
الصيام الى الليل (او بمستقل وهو اى القصر بمستقل التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل) الضمير يرجع الى غيره
لانحو خالق كل شئ يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه تخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل و
اما الحس نحو اوتيت من كل شئ واما العادة نحو لا ياكل راس يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ
اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوكى فهو حر لا يقع على المكاتب وانسمى مشكلا (او زائدا) عطف على قوله ناقصا اى

او بمستقل والاول لم يسم تخصيص بل ان كان بالا واخواتها فالاستثناء والا فان كان بان وما يؤدى مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية
والا فصفة نحو فى الغنم السائمة زكوة او غيرها نحو جاءنى القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر فى الاربعة والثانى هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل
او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء
والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءنى الا زيد اذ لا تتعلقها باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلا ابوه
جاهل على الاستثناء مثل ليس زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم فى الاعتبار سواء وقع فى الذكر او اخرا ولا يخفى انه لابد من اعتبار الشئ
اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا او الجمل الوصفية والاستثناء مثل ليس زيدا لذلك لا حتياجها 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 يدل على الحكم فى البعض لا يدل فى البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو 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 ابى حنيفة مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت
عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعى
وجواب آخر هو انه لو لا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصر على البعض وكذا الكلام فى الاستثناء على ما سيجئ 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 تقييد بعدم
التراخى ولهذا يقال ان النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم المتراخى والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخى يوجب بطلان كلام القوم فى كثير
من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بعضا مع التراخى **قوله** واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له
كذا وكذا واما انه ليس له غيره ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفى التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شئ رد على من زعم ان التخصيص لا يجرى فى الخبر كالنسخ **قوله**
واما العادة فلو حلف لا ياكل راس فالراس وان كان مستعملا عرفا فى راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيخص بما يكون
متعارفا بان يكيس فى الثنايز ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وحدها
براس الغنم خاصة **قوله** وسمى مشكلا يعنى ان اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوى فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالملوك فى الرقبة والمكاتب او بالاولوية
او بالتقدم والتاخر كالوجود فى الواجب والممكن يسمى مشكلا لانه يشكل لناظر انه من قبيل المشترك او المتواطى اعنى ما وضع لمعنى واحد يستوى فيه الافراد فلو قال
كل مملوك لى فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبته لا يداحتى يكون اخص بمكاسبه فلا يملك المولى استكسابه ولا وطى المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد

واما كون بعض افراده مذاكرا كالفاكهة لا يقع على العنب ففي غير المستقل) اي فيما اذا كان الشئ الموجب لقصر العام غير مستقل (وهو اي العام (حقيقة في الباقي) كان الواضع وضع اللفظ الذي استثني منه الباقي (وهو اي العام (مجمل الشبهة فيه) اي في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا (وفي المستقل كلاما او غيره) اي فيما اذا كان القاصر مستقلا وسيجئ هذا تخصيصا سواء كان

فان قيل فكيف يتادى الكفارة بالمكاتب ودون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشترط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يقبل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب في الحال عند ابي حنيفة رح لان كلا منهما وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة تخص عنده عن مطلق الفاكهة **قوله** ففي غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض الى هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة بحيث العلم لقدر به والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان غير مستقل من شرط او صفة او غاية او غاية ومجاز ان كان مستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء او صفة وغير ها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة لان كان بدليل لفظي متصل او منفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناول مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف رح ان اخراج البعض لان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي وشامل اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ المجرد عند الاطلاق للباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فممنوع والا لكان مشتركا وسيجئ في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للجميع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا اقترن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجئ وقد صرح رح بحث الاستثناء بان اداته سيق الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قالوا لان فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون ثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه لمثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها او نون مكسور ما قبلها فهو لغير دين من لوال ما لحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو جمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دالا له على المعنى بالهيأة فهو حقيقة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين الدلالة 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 هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز التجاوز عن المعنى الاصلي فالواضع عند الاطلاق يريد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين هو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فخلية بر دانا فاني فلان خرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض لانه يتناول الباقي كما كان يتناول قبل التخصيص ولم يتغير التناول الباقي فيكون الباقي حقيقة من هذه الحيثية وسيجئ في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل وللبعض الاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل حقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعده المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس

المخصص كلاما او غيره (مجاز) اى لفظ العام مجاز (فى الباقى بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر) اى من حيث انه مقصور
على الباقى (حقيقة من حيث التناول) اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقى يكون حقيقة فيه (على ما يأتى فى فصل المجاز ان شاء الله تعالى
وهو حجة فيه شبهة ولو بين قوابين كونه) اى كون المخصص المستقل (كلاما 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 المخصوص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا لانه
فى حكم الاستثناء لكنه حذف لاستثناء معتمد على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا تقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة
ونظائره دليل فيه شبهة) وهذا فرق قد تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التى خص منها الصبى والمجنون
بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث
شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه تخص وهلا فلا (واما المخصوص بالكلام) فيفيد دليل القطعية (عند الكرخى لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص
كالمستأمن) حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره (او مجهولا كالربوا) حيث
خص من قوله تعالى واحل الله البيع الا ربا لانه ان كان مجهولا صار الباقى مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو بين انه لم يدخل)
اى التخصيص بين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل فى صدر الكلام والاستثناء
اذا كان مجهولا يكون الباقى من صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم (وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه

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 التغير
فى الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير السالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة فى الكل
بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول فى الحكم على ما اختاره فى فصل الاستثناء وكان قيل فما وجه فرق المصنف بينهما هناك وبين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا
مخصوصة منضبطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقى عند انضمامه الى احد تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لاقتضاء
بالصفة لان الفاظها غير محصورة والمنقول عن امام الحرمين فى تحقيق كونه حقيقة فى التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد والمتعددة على ما نقل عن اهل العربية
ان معنى الرجال فلان فلان فلان الى ان يستوعب فاذا وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه فى تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقى مجازا لكذا ههنا
واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا فى غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف التكرير فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج
البعض لا يصير الباقى مستعملا فى غير معناه ومتصور اهل العربية بيان الحكمة فى وضعه لانه مثل المتكرير بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم الكل وفى ذلك
فى حقيقة فيما وراء المخصوص لانها تتناوله من حيث انه كل لا البعض كالاستثناء ويصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل البعض حتى لو كان الباقى دون الثلث فهو كل ايضا
وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر خلوقال مالكى احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا او كان
سواهما بخلاف ما لو قال مالكى احرار الا مالكى قوله اى لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اى اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لا فى لفظ احاد
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
قبل الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلام ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون
مقصورا على البعض لغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم المزاحم وان احتمال
التعليل فى غير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيدى احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصلح 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 الباقى لعدم مزاحم الشبهة لان ما يقتضى العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما فى الاستثناء وفيه نظر لان

كلام مستقل) والاصل في النصوص التعليل (ولا يدري كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما يبقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء) في انه يبين انه لم يدخل (فلا يقبل التعليل) اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص (وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا) من ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي (وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا انفا) ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان (وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء) ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام (وعند الكرخي فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان

العقل قد تقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فقالوا ولي ان يفصل كلا استثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام ولم يتعرض له المص فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي رح لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان المخصص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان وفي المختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب

قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالته المخصص اليه ليكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لانه لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله** وعند تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير 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 ثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظرا اولا فلان ما ذكرنا انما يصح في المخصوص المجهول الا في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما دون المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين ثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا

المراد منه البعض بطريق المجاز فاذا كان كل افراده مائة مثلا وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان
اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله (فيصير عنده كما لو العام الذي لم يخص عنه
الشافعي حتى يخصه خبر الواحد والقياس) ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال (لكن لا يسقط
الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجملا لا يسقط في نفسه للشبهة الاول ويوجب
جهالة في العام للشبهة الثاني فدخل الشك في متعلق العام فلا يسقط به) اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل
الشك فانه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك (وان كان) اي المخصص (معلوما فللشبهة الاول يصح تعليله)

فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه للدليل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه
لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شئ منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما دار المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال
خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مخصا بصورة الجهل **قوله** حتى يخصه تعني للعام بعد التخصيص قطعيا جاز في
العام بعد تخصيص من الكتاب والخبر المتواتر 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 يصلح معارضا لخبر الواحد حتى يرجح خبر الفهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما دار
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 الراوي
او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع
بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه
بطريق القطع **قوله** لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم

لا يريد بقوله فللشبهة الاولى انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما ياتي في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله (كما هو عندنا) وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي فانه لا يصح تعليله لا يدري انه كم خرج بالتعليل اي بالقياس وكم بقي تحت العام (فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام) وللشبهة الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به (اي بالشبهة الثاني وهو شبهة الاستثناء من حيث ان المخصوص بين ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبهة لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض بالآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجملا 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 انما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال (اعلم ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة كان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص ولا فلا) فان المخصص ان لم يكن الا وهو علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما توجد العلة فيه يخصص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل (فظهر ههنا الفرق بين التخصيص والنسخ) اي ما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين

وان لم يتقدر العام وشبهة 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 بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه لا يتعدى جهالته الى العام (اي العام كالناسخ المجهول) ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام فقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل تمكن فيه شبهة توزث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم فان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل هو بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم في الحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبهة الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول اي معنى ايجابه جهالة العام للشبهة الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبهة الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبهة الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سياتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا الشبهين تقتضيان عدم تعليله قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال تقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو كونه رافعا للنص المانع في المخصص فيصح تعليله بشبهه بالناسخ لاستقلاله **قوله** على بان احتمال التعليل تصحيح دفعا للشبهة المورودة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام

الخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ وبعض آخر قياساً صوناً ان يرد نص خاص حكم مخالف لحكم العام ويكون وروده مترخياً عن وروده العام فانا نجعله ناسخاً لا مخصصاً على ما سبق (قوله العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص (اذ هو لا يعارضه لانه دونه) لكن يخصصه ويلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وههنا مسائل من الفروع عنا سب اذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص (فنظير الاستثناء ما لا باع الحر والعبد بثمن) وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب (او باع عبدين الا هذا لم يصح) وتقتضي سقوط وبطلان حجية كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص (فلا يخفى ان المذكور لا يصلح جواباً عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا أدركت فاحتمال العبر قائم لما في العلل من التراخم وبعد ما تعينت لا يدري انها في اي قدر من افراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت يقيناً والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقيناً **قوله** اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس داخل تحت العام قطعاً والقياس يبين عدم دخوله ظناً فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضاً ظني والقياس مؤيد بما يشارك في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبيناً لهذا العام لعدم تناوله شيئاً من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبيناً للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضاً وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصاً فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضاً لم يشترط في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون علة لذلك العلم بل اذا خص العام بقطعي صار ظنياً فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستنداً الى اصل لا يتناول شيئاً من افراد العام **قوله** فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمس مائة صح في العبد عندهما خلافاً لابي حنيفة **قوله** لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حر ومدبر او بين ميتة

من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان مالا يبيع يصير شرطا لقبول البيع فيفسد بالشرط الفاسد
ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى وحكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل
الرهن تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناولها فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا
لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر بوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل
للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما ياتي في المسئلة التي هي نظير الفسخ والثاني ان البيع في الآخر بيع بشرط مجاب
لمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس ببيع وهو الحر والعبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع (ونظير الفسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات
احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته) فهذه المسئلة تناسب الفسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات
في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كان الفسخ كان الفسخ تبديل بعد التبوء فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا في الحصة 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 عند علم محل الخيار وثمنه
لان البيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في تسبيب الفسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما
يصح لشبه الفسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا باعهما صفقة واحدة حيث يفسد عند ابي حنيفة رحمه الله وبيان
مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه الفسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وههنا العبد الذي في الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه
داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالفسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء
واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي لمشابه بالفسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه

او بين دخل وخمر **قوله** فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى
في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة الحصة ابتداء ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من هذا الف
الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع **قوله** ولان مالا يبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد
في كل واحد منهما قبول في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع
في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند
عدم صحة الايجاب فيهما وهذا اوضح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع **قوله** وههنا العبد الذي في الخيار داخل

يصح البيع وإلا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين هذا بالف وذاك بالف صفقة واحدة على انهما بالخيار في الكل والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شئ منهما معلوما ولو اعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو اعينا 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 شرط القبول المبيع واما اذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة وجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان جهة 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 واحد منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم نعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرط القبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة لان الحر غير داخل في البيع في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرفت في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجئ تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة **قوله** وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانها 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 ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين كلا منهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا مانع الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن وفي الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلاث الباقية اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ورد بوجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور علا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فالاثبت الجواز بالشك واما في الاخيرتين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان المعنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا ترفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذا لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شئ من الصور لانه لا يثبت بالشك **قوله** وجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارية تعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن 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 حكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لانص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن به **قوله** ولم يعتبر ههنا اشارة الى جواب سؤال

اصلا فيصير كالاستثناء بالمشابهة النسخ فيكون ماليس بمبيع شرط القبول المبيع **فصل** في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال او عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من ياتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من ياتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا فقوله يطلق على الثلثة

تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ماليس بمبيع شرط القبول 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 داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر او العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبرت في صيرورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غير هاجهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء **قوله** فصل في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف رح والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال والنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بالصيغة فقط اذ لابد من تعدد المعنى وهذا اي 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 تعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوصف بضمير العائلة يقال الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كالصوم جمع صائم والا لفعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما يتناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان الجعل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرط دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل ينطبق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة بيع الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من يدخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسياتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما **قوله** فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه ح يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسياتي ذكره وكذا سائر اسماء المجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من المجموع واسمائها يجمع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس

قول المقرر هو الذي الخ اشارة الى ان ظاهر قوله كالفاظ تلميحات الخ كما في بعض النسخ ليس كذلك - قال

قول فصل في الفاظ العام الخ يتبادر من هذا ان ما سيذكر من الفاظ العام بعضها عام بصيغته ومعناه وبعضها عام بمعناه فقط وليس كذلك بل كل ما سيذكر عام بصيغته ومعناه

فصاعدا اى يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلق على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا وعشرة عبيد فقال عبيدى احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافى معنى العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة قلنا اجماع اهل اللغة فى اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع (والنزاع فى وارث والوصية) فان اقل الجمع فيهما اثنان (اى عند القوم) وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما مجاز (كما يذكر الجمع للواحد والحد محمول على الموليث او على سنية تقدم الامام) فانه اذا كان المقتدى واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام (او على اجماع الرفقة بعد قوة الاسلام) فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن ان يسافر واحد او اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص فى سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعانى لئلا يخالف اجماع اهل العربية (ولا تمسك بهم نحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع) فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فقولنا فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع كان المثنى جمع

ونحو ذلك (اما تحقيق ان الموضع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع ان هذا الوضع لا شك انه نوعى فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم فى مثله على كل جمع او كل فرد وانه الافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا ان لو كان الاطراق الحقيقى او اعم من الحقيقى والعرفى فالكلام فيه طويل لا يتحمله المقام **قوله** لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا فى اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة وللمراد اثنان فصاعدا الا ان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا حتى ان فى الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفى الوصية للاثنين ما اوصى لاقربائه فلان الثانى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اى يكون لها واحد بنقطة اذ ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فليف من النبى عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع فى غير ضمير المتكلم لما ستعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا الجمع نفى الجمع عن الاثنين مثل ما فى الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجود مراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف (فيكون حقيقة فيه) والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر فى موضعه ولا يصح جاءنى زيدان عمرو والعالمان (اى عدم صحة رجال اثنان) ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن كل المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لما باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا لما عتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع (اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لاب او لعم او لاب وام اثنتين فلها الثلثان مما ترك الاختين حكم الاخوات فى استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات فى استحقاق الثلثين بطريق الدلالة النص لان قرابتها قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فلذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعنى البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت سب ان يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها مع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبنى على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس رضى الله عنه قال لعثمان رضى الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فعلامة السدس وليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالف فيما رأوا وردى لا استطيع ان انقض امرا كان قبلى وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة

فيصح تخصيص الجمع) تعقيب لقوله لان اقل الجمع ثلاثة والمراد التخصيص بالمستقل (وما في معناه) كالرهط والقوم (الى الثلثة والمفرد) بالجر عطف على الجمع اى المفرد الحقيقي (كالرجل وما في معناه) كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا تزوج النساء الى الواحد (اى يصح تخصيص المفرد الى الواحد (والطائفة كالمفرد) وبهذا فسر ابن عباس رض قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة (ومنها) 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 الخارجي او الذهني واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي 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 المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذ لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق (ولتمسكهم بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش) لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد (ولصحة الاستثناء

بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت وأما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورءوسهما ونحو ذلك احتراز عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبي الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم القيام خلف الامام تقدم الامام عليهما او في باب حرمة السفر لهما او ارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في منعهما صلوة الجمعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي صلى الله عليه وسلم تعريف الاحكام دون اللغات علما ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء آخر وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صفت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المحقق جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين وعلى الثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق بهم فعلوا على الثلاثة والاراجة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع والبعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اهم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس متكلم 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 ظاهره 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 وفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات **قوله** فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب

من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال او النساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة 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 كالانسان في 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 جمعا عند قصد الاستغراق على ما تقرر حينئذ هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض ويكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فيصح لا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا تتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سياتي وحينئذ لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل في البلد او اكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عدا لا غير عرفا وعقلا يمكن ان يجاب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى ما دل الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون اللام للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا تتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة **قوله** والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا مستقلا فهذا تاكيد 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 للعلم الا واحد **قوله** او الطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رضي الله عنه لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعني النون فروعي في المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها بالجماعة الحافة حول الشيء فنقصه المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد **قوله** ومنها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول للاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهد يتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر فاللام 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 يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني هو الاستغراق من وجوه تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الآن القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو العموم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن ومنه اعترض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة منقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد دون الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالته على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها يتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجع رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخرة عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما تدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليست شعرى ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق **قوله** لصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه 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

قال مشايخنا هذا (الجمع) اى الجمع المحلى باللام (مجاز عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو حلف لا تزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى لبنى فلان ولبنى فلان وهم جماعة ولبنى فلان واحد يصح ويقسم بينهم بالسوية ولو اوصى لبنى فلان ولبنى فلان ولفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد) هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس (ولانه لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس) وانما قال لعدم الفائدة لما فى قوله لا تزوج النساء فان 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 (فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل لبطل اللام اصلا) اى اذا كان اللام لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باق فى الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا لبطل

فى 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 وآحاد هذا الجمع الثانى ان المراد ان الاستثناء المتصل من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه فى الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس 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 فى الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افرادا لجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم فى الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون المجموع بشهادة الاستقراء واستعمال

او لقولى ان المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل **قوله** قال مشايخنا رح الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية فى مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بانه ليس القصد الى عدد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشترى العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة فى الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم تتغير كثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عندنا لاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوى العموم فيصح لانه يحتمل كلامه والتعيين تنعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة كلامه لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص فى الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب خيل واحد ويعم فى النفى مثل لا يحل لك النساء اى واحدة منهن فكقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الصدقة بجنس 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 يقتضى انقسام الآحاد على الآحاد 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 **قوله** فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اى الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلى لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول الامام فخر الاسلام رح ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو الاشتراك باق من وجه وان ابطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد

وتبقى الجمعية على حالها ويبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس ابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام
في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار اذا اذا القيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا الى آخره فعلم من هذا الابحاث ان قالوا
انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة لا يمكن حملها على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان ادراك الابصار عام
قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيد احرار عام ايضا لصحة الاستثناء
واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الاعلى العموم
وقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال
الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث
انها حاضرة في الذهن فلم لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة فالتصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى
لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل **قوله** وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله عبارته ان مثل لا تتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع
صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى
قوله فعلم من هذا الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للمخالف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في
يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلثمائة درهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع وستة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس
ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا
وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي للكل احد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد
كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يحب الكافرين وان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون
ذلك باعتبار انه للجنس لان الجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها **قوله**
لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم
بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع **قوله** واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات
وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في المفرد ولو حدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد
على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان
للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان في حمله على ما دون الكل اجمال لاستوار جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل
لكثرة فائدته وبهذا قرب لان الجمعية بالعموم والشمول اشبه ولان قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى واجاب
عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك
بين

ومنها) اى من الفاظ العام المفرد المحلى باللام اذا لم يكن المعهود كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة الا ان تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج فى تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل فى اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية (ومنها النكرة) فى موضع النفى لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى فى جواب ما انزل الله على بشر من شئ) وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شئ فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلى لم يستقم فى الرد عليهم الا بالايجاب الجزئى وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى (ولكلمة التوحيد) النكرة فى موضع الشرط

بين الكل والبعض فى الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح علما ان الاكمل على القدر المشترك ابهام كما فى رجل لاجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال فان لم يعلم تعيين عدده وما ذكره من الجمع بين الحقائق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد به انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق **قوله** ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجى فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهنى كما فى اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى وهو الخبز والماء المقرر فى الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله للتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهنى المقدم على الاستغراق لما سبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا اذ دخل السوق اشارة الى سوق البلد وسئله عند المحققين معهود خارجى لكونه اشارة الى معين **قوله** كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وقوله والسارق والسارقة اى الذى سرق والتى سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما فى المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم **قوله** ومنها اى من الفاظ العام النكرة الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان ينسحب عليها حكم النفى فيفيد نفيها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مما لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد تقصد بالنكرة الوحدة بصفة الوحدة فيرجع النفى الى الوصف فلا تعم مثل ما فى الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما فى ما من رجل او لا رجل فى الدار فهو للعموم قطعا ولهذا اختار صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التوراة على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئى باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشئ تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود بقولهم ما انزل الله على بشر من شئ فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلى ليستقيم رده بالايجاب الجزئى اذ الايجاب الجزئى لا ينافى السلب الجزئى مثل انزل الله بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال بالايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليست فى جانب المحكوم عليه بل فى جانب متعلقات الحكم واما الثانى فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا آله الا الله ولصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الآلة بالمعبود بالحق لزم استثناء الشئ عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرح به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارئ للعالم الذى هو فرد خاص من مفهوم الاله لانه اسم لهذا المفهوم الكلى كالانسان ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا حملا على المحل والخبر محذوف اى لا اله موجودا او فى الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت فى الامكان ولفى الامكان ليستلزم نفى الوجود من غير عكس قلت لان هذا هو الخطأ المشركين فى اعتقاد تعدد الآلهة فى الوجود ولان القرينة وهى نفى الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفى اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون نفى الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفى الوجود عن آلهة سوى الله لا على نفى مغايرة الله عن كل اله **قوله** والنكرة فى موضع الشرط يريد ان الشرط فى مثل ان فعلت فعبده حر او امرأته طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط

(اذا كان) اى الشرط مثبتا عام فى ظرف النفى فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا كان اليمين للمنع هذا اعلم ان اليمين اما للمنع او للحمل فى قوله ان ضربت رجلا فعبدى حر اليمين المنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلى فيكون عاما فى ظرف النفى فانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدى حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب واحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئى وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فانه ان يجالس كل عالم كقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة الآية وانما يدل على العموم لكونه فى معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام فلو لم تكن العلة المذكورة عامة لما صح التعليل لكان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه لا رجلا عالما فيعم بعموم العلة فان قوله لا اجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص

مشبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة فى الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئى فيجب ان يكون فى جانب النقيض للعموم والسلب الكلى والنكرة فى الشرط المنفى عام يفيد السلب الكلى فيجب ان يكون فى جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئى فظهر ان عموم النكرة فى موضع الشرط ليس الا عموم النكرة فى موضع النفى قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهى التى لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يخص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل واحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال فى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام فى كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع فى معرض التعليل للنهى عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام فى النفى والاثبات فيجب عموم العلة ليلايم عموم الحكم وفى هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الجزاء وبكلمة اى او بالنكرة المستثناة من النفى الثانى ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفا او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشئ واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة رجلين عالمين او اكثر وقد يقال فى بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يتعدد من صدر الكلام وهذه النكرة فى صدر الكلام عامة لو قوعها فى سياق النفى بلا المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه فى مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان فى النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها

فوٹو آفسٹ :- اورینٹ پریس الباسط سٹریٹ توحید نگر عقب گھوڑا ہسپتال لاہور ۷ فون نمبر ۳۲۱۶۷۸
المطبعۃ العربیۃ

قلنا خاص من وجه عام من وجه اى خاص بالنسبة الى المطلق الذى لا يكون فيه ذلك القيد عام فى افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة فى غير هذه المواضع خاص لكونها دالة على فرد لكنها تكون مطلقة اذا كانت فى الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت فى الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل فى اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم بما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة الا تختص فى الوصف للقطع بان القصد فى مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم فى مثل لقيت رجلا عالما وما والله الا جالسا بجالسة واحد فالحاصل ان النكرة فى غير موضع النفى قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر فى النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلنا ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقى اعنى ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاعم فى الجملة اى ما لا يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لمجموعة فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه بهذا كما قالوا فى قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ المجرد تعدد مسمياته مثل العشرة قوله والنكرة فى غير هذه المواضع اى النفى والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بالفاظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة فى غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت فى الانشاء فهى مطلق تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وبهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء لامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت فى الاخبار مثل رأيت رجلا فهى لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار استعماله على قيد الوحدة وقد قالوا ان يقول لا نم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد بنفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هى عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع فى جنسه بمعنى انه حصة محتملة بالمطلق اى معطى الوجود لها كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعرض تعيين واما النزاع فى عموم النكرة فى الانشاء والاخبار فالحق انه لفظى لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب فى مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفى مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفى مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اى فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اى بقرة كانت وتحرير رقبة اى رقبة كانت فان سمى مثل هذا عاما فعام والا فلا علما انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم قوله فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثانى غير الاول والمعرفة بالعكس وفى الكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول لا مع كيفية من التنكير والتعريف او بدونها وجه يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثانى فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا فى الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذى هو الاصل فى اللام والاضافة وذكر فى الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثانى مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون دخلا فى الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسى صفحنا عن بنى ذبيان وقلنا القوم اخوان وعسى الايام ان يرجعن قوما كالذى كانوا مع القطع بان الثانى عين الاول وفيه نظر لما اولا

فكذلك في الوجهين) اي اذا اعيد المعرفة تنكرة كان الثاني غير الاول وان اعيد معرفة كان الثاني عين الاول فالعبرة بتنكير الثاني وتعريفه (قال ابن عباس رض في قوله تعالى فان مع العسر يسرا الآية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد لان اقرب الف مقيد بصفة من

فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه وثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به ما هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وحلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية وقوله تعالى والله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني بعد قوة الشباب وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله جل ذكره وهذا كتاب انزلناه اليك مبارك الى قوله لانما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة فكلاكما في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان الثاني غيره ولما كانت عبارة المتن يحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني مغاير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة وآذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم

قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير الاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسر اما للتفخيم او للافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل واحد فيكون اليسر الثاني مغاير الاول بخلاف العسر وقد قال فخر الاسلام وفيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على التعدد ليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا بان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح انه تاكيد **قوله** وان اقرب الف يعني

يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة الا ان يتحد المجلس) فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيد النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا اعيد النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير هذا مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكرا لرواية هذا لكن ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة رح ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه

لو اداره صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة يلزمه الفان لشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في روايته ويشترط عدم مغايرتهما المعاني روايته وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فالازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا بكلامين من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فالازم الف واحد اتفاقا كذا في المحيط وتبقى صورتان احديهما ان يقيده عند شاهدين بالف منكرا ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيدا بما في هذا الصك وينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بصك عند الشاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصرح فيها انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رح الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني غير الاول قوله ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حالة الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بجملة الفعل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب البعض للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود ضمير المفرد اليه مثل اي الرجال تاك وتصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو وضعيف بجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما قوله فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان محل العتق من جهته وجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني

وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفا بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد
المنكر ففي الاول اى في قوله اى عبيدي ضربك فهو حر (لما كان عتقه) اى عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن
الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فحينئذ لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا) اى عتق كل واحد (وليس البعض اولى من
البعض يبطل) اى الكلام (بالكلية وفي الثاني) وهو قوله اى عبيدي ضربته (اثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل) اذ هنا يمكن التخيير
من الفاعل المخاطب بخلاف الاول (نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر) هذا نظير الاول فان طهارته معلقة بدباغة من غير
ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم (ونحو كل اى خبز تريد) هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل
المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف

قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب الى النكرة التي تقبلها ولها التي ما تلم يستقيما جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر
والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق
حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجة وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة
الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغي ان يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما في اى عبيدي
ضربك **قوله** وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نسلم في شيء من الصورتين اذا جملة بعدها صلة او شرط لان ايا هنا
موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد بالوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاول بالضاربية للمخاطب وصفت
في الثانية بالمضروبية له فالقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا ترى ان يوما في اذا قال والله لاقربكما الا ايا اقربكما فيه عام لعموم الوصف
مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل
متصل بحقيقته فيجوز ان يصير اليوم عاما بر وايضا المفعول فضلة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح وقصد وصف
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 تعلق بالمفعول
وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا واما
المفعول فيحتاج الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واقر والمفعول به هنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري
فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها **قوله** وهنا فرق آخر تقريره المهم حاصله ان ايا الواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد منهم 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 بضربه مع
قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية وبه يثبت
الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانا لا نعقل في متعدد لا تعدد في المفعول قيل هذا الفرق ايضا مشكل لما ذكرنا ان الصورة الثانية
قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اى عبيدي وطئته وابتاك وعضه كلبك فهو حر فانا نقول ان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع
معا او على الترتيب فح ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض ويعتق كل واحد لما ذكرنا في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر
كل واحد منفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما ثانيا فلانا لا نم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم
اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت احدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال
لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى

ومنهم من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك (فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان الشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو امن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفي من شئت من عبيدك عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلة العموم وبين للبيان وعند ابي حنيفة يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي بعاض كما في كل من هذا الخبز وكأنه متيقن (اي البعض متيقن كان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا اعني لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض) اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشيته الكل فمجتمعة

فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واما اذا اضيفت الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضربا كما او للجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك وضربته **قوله** ومنهما من ويكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالاولى كقولك من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل عنه في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد تكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض للاان البعض متعدد لامحالة فجمع الضمير لايدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات **قوله** يعتقهم الا واحدا او هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها فالبعاض فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء بقرينة قوله تعالى واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان دون التبعيض فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي عتقه ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا الكلية من وضعفه ظاهر ومنها فرق آخر لفرد بالمص تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض ميمن ثابت على التقديرين ومن ورده وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلابد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض

فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق الاخير فرق ما تفردت به وعلمها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن يعقل فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حر فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلثا وقد مر وجههما وهما في كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر اداة العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا اتفاقا على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة (فان قال كل من دخل هذا الحصن او الا فله كذا من النفل فدخل عشرة معا يستحق كل واحد نفلا تاما اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وههنا فرق آخر وهو ان من دخل او الا عام على سبيل البدل) فان هناك اذا دخل خمسة معا لم يكن لهم شيء عملا باضافة الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول) وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد من هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن او لا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل او الا فلفظ كل دخل على قوله من دخل او الا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل او الا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف

وههنا نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية والبعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وح لا نسلم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر **قوله** ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انهم يعمون 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 في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يتقلب متعسرا **قوله** وقد مر وجههما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد فهو ان العام من البيان في الثلث جميع عدد الطلاق للشرع وعادة وجه قول ابي حنيفة فهو ان من التبعيض فيجب ان يكون ما شاءت ببعض الثلث **قوله** وهما محكمان ليس المراد منهما الا القبلان لتخصيص بعضهما الان قوله تعالى والله خالق كل شيء وقوله اوتيت من كل شيء مخصوص عما سبق بل المراد منهما الا يقعان خاصين بان يقال كل رجل وجميع الرجال والمراد احد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص بخلاف كلمة من كما اذا قال لكل من دخل هذا الحصن او الا 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 يحتمل المعنى مثل ذلك من العموم الذي قد يكون متناولا على سبيل البدل **قوله** فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيعم كل جمع يشبهه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويعم كل الرجال يحمل هذا الجمع بخلاف كل رجل **قوله** فدخل عشرة معا فان لهم ان يدخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا لانه كان مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق **قوله** فكل واحد من العشرة خالد داخلين معا لان بالنسبة الى المتخلف الذي تقدر دخوله بعد فتح الحصن في ذلك لان الداخل او لا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الا الى من ليس بداخل اصلا **قوله** بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن او الا فله الف درهم فدخله عشرة معا لم يكن لهم شيء لانه ليس لواحد منهم شيء مما سمى لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل المجموعي ليكون لكل منهم او المجموع نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم المجموع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما ثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصح الاستعارة **قوله** وههنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فلهذا افترقا وبالنظر الى السابق فيه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان على جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة لو لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل الشمول الاجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن او الا فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك نصححه بان النفل للاول خاصة ويكون الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة وما يجب التنبيه له ان

(مسألة) حكاية الفعل لا يعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فليتامل فان ترجح بعض المعاني بالراي فذاك وان ثبت التساوي في الحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس) وقال الشافعي لا يجوز الفرض في الكعبة كما يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل صلاته عليه السلام على النفل ونحن نقول اذا ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز في البعض الآخر قياسا واما انه قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى وكان الجار عاما (جواب عن اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لا تعم فما روي انه عم قضى بان الشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب بان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عم الشفعة ثابت للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قضى بالشفعة لكل جار (مسألة) اللفظ الذي ورد بعد سوال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون وهو اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس (او الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب نحو اليس لي عليك كذا فقول بلى او كان لي عليك كذا فقول نعم) هذا نظير غير المستقل وهو نحو سهى النبي صلى الله عليه وسلم فسجد وزنى ماعز فرجم) هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا (ونحو تعالى تغد معي فقال ان تغديت فلا من غير زيادة) هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب (ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قيد الجواب الواجب) هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير رقم واحد (ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب

قوله مسألة تحرير محل النزاع على ما صح بنى اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي صلى الله عليه وسلم لفظ ظاهر في العموم مثلا نهى عن بيع الغرر قضى بالشفعة للجار بناء على ان الحكاية تنزل منزلة العموم فانه يعم وقوعه ان ظاهر حال الصحابي العدل الجازم بالعربية انما ينقل العموم الا بعد تحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما يتم بالحكم اذا اخذ بعمومه اما الحكاية فلا لجواز ان يكون الواقع صفة معينة فلعل مثل ذلك يقول صحابي صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ويحتمل انه لا يكون من محل النزاع على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات لان زمان الواقع لا يخلو اما ان يكون الواقع صفة معينة في زمان معين او غير ذلك فيلحق به بدليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد تسليم ان مثل 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 اخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود وليس النزاع الا فيما يكون حكاية عن الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلانه جعل بمنزلة قول الصحابي قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل عين قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قلت يجوز ان يقع حكم بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه **قوله** مسألة اللفظ الذي ورد بعد سوال او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السوال او الحادثة وحينئذ ينحصر الاقسام في الاقسام الاربعة المذكورة في المتن بالامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لان تحمل الجواب ومعنى غير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلا او لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما وخبرا **قوله** حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يجعل كلاما مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغد اما لمدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس لا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق ديانة لانه

وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة **فصل** المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا ورد) اي المطلق والمقيد (ان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قطع الرقبة عن تجب ولا تملك في رقبة كافرة فالاعتاق يقيد بالمؤمنة) اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما حكمان مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كانه قال لا تعتق عني رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة واتحد) اي الحكم (فان اختلفت الحادثة كفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل المطلق عندنا وعند الشافعي يحمل) سواء اقتضى القياس او لا (وبعضهم زادوا وان اقتضى القياس) او بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه (وان اتحدت) اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا (فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين) اي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الراس المطلق سببه وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان راس المسلم سببه وهو قوله صلعم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين (لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب) اي يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا (خلافا له) اي للشافعي حيث يتعلق بقوله لم يحمل عندنا (وان دخلا) اي المطلق والمقيد (على الحكم) اي في صورة اتحاد الحادثة (نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود وهي ثلثة ايام متتابعات) فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات (يحمل لاتفاق لامتناع الجمع بينهما) فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه (هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا له

نوى) يحتمله اللفظ لا قصارا لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه **قوله** ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا 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 او في سرقة المجن وكقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر وردت في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وردت جوابا للسؤال عن بير بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع افراده على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال الانعام والسؤال الخاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام لعارض خرج تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون لنفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه التخصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة والتعميم وجواب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص **قوله فصل** ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول والتعيين والمقيد ما اخرج عن شيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات **ضبط الفصل** انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا للتقييد لآخر اجزى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق عني رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك 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

ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى) فنقول في جوابه ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا لا في اتحاد الحادثة والحكم كما في ثلثة ايام متتابعات (وكان القيد زيادة وصفية يجب بها النقص) او نفي الحكم عند عدم الوصف (أي النقص ونظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد) دليل على المذهب الاخير وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عندنا وذلك لان النفي اذا كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي بالنص في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس (ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم) فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه كما يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما في قصة بني اسرائيل (وقال ابن عباس رض باهموا ما اهمه الله تعالى واتبعوا ما بين الله) اي اتركوه على ابهامه المطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه (وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب فكان اعمال الدليلين واجبا ما امكن فيعمل بكل واحد فيهما في وروده الا ان يكون وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل النافية لمذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالان يشرع في نقل المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله

قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وههنا قيد الكافرة منفي فتقييد ايجاب الاعتاق بنفي 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 بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد ويجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحدا فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او يتحد 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 في الآخر بالاسلام والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به في المثال الاشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهي كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص فان الشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه الصلوة والسلام في حديث الاعرابي صم شهرين او دع وصم شهرين متتابعين قوله لان المطلق ساكت فيحتج من يذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجواب القول بالموجب اي نعم يكون اولى عند التعارض كما انا رد خلافي في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا 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 الكلام متعارضين علانا لا نسلم ان المطلق ساكت عن القيد بل هو دال على ثبوت الحكم فيه كما يجيء قوله لان التقييد يوجب التغليظ قلنا قلت الآية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت ان كانت الآية تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاستثناء يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى علانا ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤول عنها وقد يقال في جواب الاستدلال ان السكوت في المطلق مسكوت عنه والمسؤول عن السكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس هذا لا يقوم حجة على الخصم لانا لا نجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول قوله عامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه ام المرأة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموا ما ابهم الله تعالى تحريمها عن قيد الدخول ثابت في الربائب فاطلقوا وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صور فلا يكون اجماعا على الاصل الكلي بجواز ان يكون ذلك لدليل آخر لهم في هذه الصورة قوله لان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في احراز المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان

(والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الأصلي فكيف تعدى) جواب عما قالوا انه يحمل عليه بالقياس فانهم قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس بدال على نفي الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانما قال الله تعالى فتحرير رقبة فاولم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول وجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلما يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المتعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا (ولا يمكن ان يعد القيد فيثبت العدم ضمنا) جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا (كان القيد) وهو قيد الايمان مثلا (دليلا على الاثبات في المقيد) اي يدل على اثبات الحكم في المقيد وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان (والنفي في غيره) اي يدل 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 تعالى او تحرير رقبة (فلا يفيد تعدية فهي) اي التعدية (في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) او بعين تعدية العدم (وان كانت غيرها فهي مقصودة منها) اي وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد عين تعدية العدم وان سلم ان هو تعدية القيد

اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد فيحمل على المقيد فيبطل الامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل الشافعية من ان حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن تخيير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق **قوله** والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لانا لو قلنا ان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد كما سيجئ في فصل مفهوم الخ وانما ثانيا فلان فيه ابطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا وانما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس وانتفائه 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 ان المطلق ساكت عن المقيد غير متعرض له بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد المقيد او لم يوجد وقولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على وجوب المقيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا اندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرا والدلالة المقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد علما نا نقول المذهب اذا اجتمع المقيد والمطلق في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما **قوله** لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في بيان النفي المضاد لدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فينا قض ما تقدم من ان الدلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السباق والسياق

غير مفهوم تعذية العدم تعذية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قولنا نحن نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم فيثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) اي تعدية القيد (اثباتا لما ليس بحكم شرعي) وهو عدم اجزاء الرقبة الكافرة فانه عدم اصلي (وابطالا للحكم الشرعي) وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين (الذي دل عليه المطلق) وهو قوله تعالى في كفارة اليمين فتحرير رقبة (وكيف يقاس مع ورود النص) فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى وعلى عدمه وليس حمل المطلق على المقيد تخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس) هذا جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد تصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لانا لا نسلم التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وههنا يثبت التقييد ابتداء بالقياس لانه تقييد ولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس ههنا مبطلا للنص) فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص والدليل القطعي الذي دل على ان المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بعد ولا حتى تقييدا ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام (وقد قام القرن بين الكفارات كان القتل من اعظم الكبائر) لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها ما نفا اخر بمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجب ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيها وبنقان تعليظ الكفارة بقيد غلظ الجناية (لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة) هذا اشكال ورده علينا في الحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله (لان المطلق لا يتناول الا كاملا ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا المطلق ينصرف الى الكامل) اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم (كالماء المطلق لا ينصرف الى ما ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل ذكوة بقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما دخلا في السبب) والمذهب عندنا كما ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا على السبب كذلك في صدقة الفطر) وقيد بقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا اذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين) قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا اذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله (لان قيد الآية انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعلاقة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة **فصل** حكم المشترك التامل فيه حتى يترجح احد معانيه

قلت تسامح في العبارة والمقصود انما ذكر القيد فيهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي **قوله** دلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان القصد منه ليس الا الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد ان دلالته على افراده على سبيل البدل دون الشمول يظهر ان قوله فتحرير رقبة 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 قياسا ونحن اوردناه في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال الممكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز **قوله** **فصل** حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات لترجيح احد معنييه لما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسألة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد به الجارية والباصرة وغير ذلك في الدار العيون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات وايا ما كان صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب او الاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله تعالى انه ظاهر في المعنيين فيجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن لا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل

ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لانه لم يوضع لمجموع) اعلم ان الوضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الاخر
ولكل واحد منهما مع الاخرى للمجموع او لكل واحد منهما مطلقا فان كان الاول فلا يجوز ان يراد به احدهما مع الاخر والثاني غير واقع لان الوضع
لم يوضعه للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون الاخر بطريق الحقيقة لكن هذه الصورة انما وقعت على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا في احد المعنيين
لا بعينه وحد الاول والثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا اللفظ
تمام المراد باللفظ فامتياز كل من الوضعين بناني اعتبار الاخر ومن هنا عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله
لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا من ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقدير
الاخيرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا مجاز الاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز) فان اللفظ اذا استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز فقد استعمل في معناه الحقيقي
فلا بد ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز (فان قيل يصلون على النبي الاية والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
فقد استعمل لفظ الصلوة في معناه الحقيقي والمجازي معا) قلنا لا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كثيرا لمعنى لا بحسب الوضع
فلا اشتراك لان سياق الكلام عليها لا يفيد (فان قيل) اعلم الجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وقد اورد عليه الاية
توجب الاشكال فاسد وهو ان هذا البيس من المتنازع فيه فان الفعل يتعدد بتعدد الضمائر فكانه ذكر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان المعنى بحسب المعنى
لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد الضمائر ايضا تكون الاية
من المتنازع فيه والجواب الصحيح ان في الاية لم يصح استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الاية لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى
والملائكة في الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانا نقول ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له

لا يكون الا بسبب لما تقدم على ما اختاره المصنف رحمه الله تعالى وقيل يصح تعليلا لكن ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني
على الخلاف في المفرد فان جاز جاز الاطلاق وقيل يجوز فيه ان لم يجز في المفرد وذهب الكل الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة 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 والنزاع في صحته فان قيل نعني 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 لا جزء من معنى ثالث هو المراد وحينئذ لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والا كذلك نجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد
من المعنيين فاما ان يكون موضوعا حالة الانفراد عن الآخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر واجتماعه معه فلا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط
الآخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى
ولا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فيه ولا يمكن الا باعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا
المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفتا الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم
ان يكون كل منهما مرادا وغير مرادا في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة وايضا شاع بعد ثبوت وقوع الاشتراك كما لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق
واحد وذلك لان سبب هو الوضع لكل واحد من المعنيين ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى والا فالمقصد الافهام والغفلة عن الوضع الاول والاختلاف الواضعين ان كان غير والا فالوضع هو
تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل واحد منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص اللفظ به وهو باطل ضرورة امتناع ارادة المعنى الآخر وهذه
مغالطة ومنشأها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين تقرر الخصص على الخصص كما يقول في ما زيد الا قائم انه تخصيص زيد بالقيام وبين جعل الخصص منفردا من بين الاشياء والحصول الخصص

يا ايها الذين امنوا الدعوى الامكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لابد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد الطاعة وليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك

في اياك نعبد ومنه نحسك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اني ذكرته وحده وهذا هو المراد تخصيص اللفظ بالمعنى اي جعينه لذلك المعنى وجعله مفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فالملخص ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط افراد او اجتماع يستعمل تارة في هذا الموضوع له من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة دائما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف رح انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد هو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع يدخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم تتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاولى ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا ما ذا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب الموضوع له العلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما او كل منهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال فسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم الاتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته علاوة على انه مع ذلك يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف رح قوله لكن هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتدار انما هو بالبحث والتفويض على ما صدر عن المقتدي به ازلا ايجاب اقتدار في مثل فلان يصلي

ومن المعهد هذا أو أما المجازي فكإرادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لأجل اختلاف الموصوف فلا باس به قال ما يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب اختلاف الموصوف كما ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب والارض فان نسبة الى غير العقلاء يراد به الانقياد كما وضع الجبهة على الارض وان نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد كما قال وكثير من الناس كان الانقياد شاملا لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الآية انما يتم اذا يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لا يتصور منهم الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالة من الجمادات الا من حكم باستحالة التسبيح من الجمادات و الشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم بهذا ان وضع الراس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات التقسيم الثاني في استعمال اللفظ

فاقرأ القرآن وفيه نظر لان ركاكة اللام وعدم ايجاب الاقتدار عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاحمدوه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان اسدر حم النبي عليه السلام ويوصل اليه من الخير ما يليق لعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأتوا ايها المؤمنون بما يليق بجلالكم من الدعاء والثناء عليه فكان كلاما حسنا قوله ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء شعر 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 او المجازي قوله ويمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف 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 فشمول الجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس معنى آخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي 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 يجدي هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القدام لكن سجد ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر قوله ولا يحكم باستحالته فيه نظر ايضا لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها بامتناع المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى في الجذع 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 حملوه على الدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكره من ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فلم لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا

في المعنى فان استعمل فيما وضع له) ليشتمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي (فاللفظ حقيقة) اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطأ العوام (وان استعمل في غير ما وضع) اي وان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة ونحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين (او لعلاقة) فمتعلق (وهو حقيقة ايضا (الوضع الجديد) فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني

جاريا على القانون اما حقيقة او مجازا لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم لانه لما كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا العلاقة فلا يجب عدم العلاقة فالمرتجل 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 فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل للاولوية بهذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال بالبرهنة في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي 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 اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء والحكماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بالجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجازا شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجازا لغة حقيقة شرعا فللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون مجازا وحقيقة لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء 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 الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل

ولما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة
وبالعكس) اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول (من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح فمنه ما غلب في
بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا اختصت به)
اي خصت الدابة بالفرس (مع رعاية المعنى) اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض (صارت مجازا اذا اريد بها غيرها وضع له
وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس (ومن حيث العرف صار كانها موضوعة له ابتداء كما اختصت به فكانه لم يراع

في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد
ذوات القوائم الاربعة مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة
اعني العرف العام قلنا قيد بهيئة ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ الموضوعة خصوصا عند تعليق الحكم
بالوصف المشعر بالهيئة فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ
لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له وفي الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال
لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان
اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات القوائم الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له
لغة لكن قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلابد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا يجوز ان الكناية مستعملة في المعنى
الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح اهل الاصول فان استعملت
في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسال القرية قلنا لفظ المجاز
مقول على ما نحن بصدده بطريق الاشتراك والتشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى
للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب عن صفة اللفظ باعتبار تغيير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في
غير ما وضع لضرورة انا وضع للاستعمال في معنى لانا نقول للنافي ان يقول انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح علاوة ان الاستعمال لا لمعنى لا يلزم الاستعمال
في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او في غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون
استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين وفي عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين
قوله ولما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ ان تعدد مفهومه فان لم تتخلل بينهما نقل فمشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل

المعنى الاول فصارت اسماء لظهور اعتبار المعنى الاول فيه) وهو مايدل به (ليس لعينه الماهية) اى المنقول (عليه) الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التى يوجد فيها المعنى الاول (كما فى الحقيقة) فان فى الحقيقة انما يعتبر المعنى الاول ليصح اطلاق اللفظ على كل مايوجد فيه ذلك المعنى (لا لصحة اطلاقه) اى المنقول (على المعنى الثانى) وهو مايدل بوضع خصوصية الفرس (كما فى المجاز) فان فى المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقى ليصح اطلاق اللفظ على كل مايوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثانى (بل لترجيح هذا الاسم على غيره) اى اعتبار المعنى الاول فى كل اسم 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 الوضع قد لا يعتبر فى المناسبة كالجلد والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول فى الوضع الثانى لبيان المناسبة فالاولوية لا الصحة لا اطلاق فلا يلزم ان يسمى المدن قارورة فلهذا السر لا يجرى القياس فى اللغة فلا يقال لمن سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مرعيا فى الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل مايوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية لبضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من سبوح القياس فى اللغة الا للغفلة عنه (فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف اله اية والصلوة) اى لما علم ان اعتبار المعنى الاول فى المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل مايوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول فى المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل مايوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة فى العرف على كل مايوجد فيه السبب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء (وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة

وان كان فان بحسب اصل المعنى الاول منقول والا فهو الاول حقيقة وفى الثانى مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسيم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان الرجل فى المعنى الثانى حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبنى على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول مثلا غلب فى غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له ونسب الناقل ان وصف المنقولية انما يحصل من جهة فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى فالمعنى الثانى ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة فى المعنى الاول ومجاز فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول وحقيقة فى المعنى الثانى من جهة الوضع الثانى كالصلوة حقيقة فى الدعاء مجاز فى الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وبنسب حقيقة ومجازيته الى مايكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوى وشرعى وعرفى واصطلاحى ينقسم الى ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة فى الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له فى الوجود كالمنقول اللغوى من معنى عرفى او اصطلاحى مثلا وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوى وان كان المعنى الثانى من افراد المعنى الاول كلابة لذى الاربع 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 فحقيقة 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 فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة 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 ولاحظ تسمى فى نقل اللفظ الى المعنى الثانى لئن كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعنى المنقول عنه كما هو حقيقة يعنى مفهوما لصح اطلاقها على كل مايوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل مايوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى اعنى المنقول اليه كما هو مجاز يعتبر معناه الاول اعنى الحقيقى ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثانى اعنى المجازى فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثانى الذى هو لازم المعنى الاول اى ملابس لنوع علاقة لكن صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه او لما هو ملابس لنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثانى كاف فى ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل مايوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل مايوجد 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 وانما صار موضوعا

فان كانت الرعاية للاطلاق فى نادر الا فتقول الاعتبار انما يعتبر عند الاطلاق بل عند النقل على وجه الغلبة تأمل فظهر ان اطلاق المنقول على فرد بخصوصه لا يكون مجازا كما لا يخفى (ع)

قوله من ضرب الاربعة فى الاربعة اى من ضرب احد الاقسام الاربعة من حيث الوضع الاول فى احد الاقسام الاربعة من حيث الوضع الثانى

قوله فى تخصيصه بالمعنى الثانى اى تخصيص المعنى الثانى بهذا الاسم

قوله فى الوضع الثانى اى فى وضع المعنى الثانى

قوله فى المناسبة اى فى مناسبة المعنى الثانى

قوله فى اللغة اى فى لغة العرب

قوله فى العرف اى فى عرف العرب

قوله فى الوضع الاول اى فى وضع المعنى الاول

قوله فى الوضع الثانى اى فى وضع المعنى الثانى

قوله فى المعنى الثانى اى فى المعنى الثانى

قوله فى المعنى الاول اى فى المعنى الاول

ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة الواضحة صريح والواضح من غلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح في غير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح كناية في المعنى الحقيقي والذين هما قسما المجاز

للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات للمبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق وان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني ليلزم ما ذكرتم بل الاولوية بهذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود المعنى المذكور فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة الاطلاق حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وبهذا سقط عدم جريان القياس في اللغة وبهذا البحث ظهر ما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز **قوله** ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة لما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منها معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فشمل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل والمتشابه داخل في الكناية لما عرفت من ان هذه الاقسام متمايزة بالاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف حسب استعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان في الواقع في غاية الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يستعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصد البطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه ويصح لا لحاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وقيل صاحب الكشف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة واسخط ان النظر الى فلان بمعنى عند صاحب الاحسان لكونه كناية اذا اسند الى من 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 معناها وحده او معناها وغير معناها معا فالاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد باللفظة معناها وغير معناها معا يلزم ان يكون من الحقيقة والمجاز ما لا يتناهى لانا نقول المتبع انما هو اراداتها بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له علماء مراد تصدا وبالذات او لا ومعنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فيما في ارادة الموضوع له لان اريد تهما لا يكون للانتقال

صريح الكناية والمعنى المجازي او عند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه) اي بمعناه الموضوع له (معنى ان ملزوم له) وهكذا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيما لم يقصد بمعناه معنيان (كما في طويل النجاد) فانه استعمل في الموضوع له لكن القصد والغرض من طويل النجاد طويل القامة تدل طول القامة يلزم منه طول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية وان نسبه الى غير ملابسة 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 قال الوحدة 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 فاعلا في العقل وهو كاذب فيما هو كاذب كما اذا قال رجل جاءني زيد نفسه يريد معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشتمل الخبر الصادق والكاذب **فصل** هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي

الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل كونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لان الذات هو متبوع بعد تعيين المقال فان استعمال في غير ما وضع له منافيا للارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن استعمالا فيما وضع له منافيا لمفهوم الارادة غير الموضوع لذلك **قوله** ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان بالمفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او بالحكمين وميل المصنف الى الخاص صفات الحكم كما هو اصطلاح العلماء دون الاسناد ولما وصف النسبة بالحقيقة والمجاز بتبعه دون الحقيقة والمجاز الآتي اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا عبر في تقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو قولنا انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له اذا اريد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات والفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل وهو موصوف به سواء طابق به في الخارج كضرب اذا كان وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال الفاعل عند المتكلم لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل الهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد الفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول الفاعل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ بل هو جاء في الواقع لا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصلا عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول ان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل انعم السيل على لفظ المبني للمفعول ان فاعل الوادي لا السيل ومثل بنى على عدم تشديد الياء لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري الاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التساوي ويكون قوله الملابسة احترازا عن مثل انبت في تعريف البقل فانه ليس بمجاز حقيقة وهو ظاهر لان المجاز لا بد ان يكون من ملابسات الفعل **قوله فصل** قد سبق انه لا بد في المجاز من اتصال معنى ما بالمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له او بما هو فيها الاستقرار وبقي ما ذكره المصنف الى خمسة وعشرين وضبطها ان الحاجب في خمسة الشكل والوصف وكلون عليه الاول اما ان يكون الحاصة وارادة ما يمكن ان احدهما في الآخر بالجزئية او بالحلول وكونهما في محل لكونهما متلازمين في الوجود او لتعقل احدهما بتخيل الآخر كذلك المصنف في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقارنة والجزئية والحلول والشرطية والوصفية ان المعنى الحقيقي اما ان يكون حالا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلا او حالا ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه ان تأخر

(فان اطلقت لفظا على مسمى) هذا يشتمل على 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 المجاز ثم يقال (واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له) اي لذلك المسمى (بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان اي باعتبار ما يؤول) المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما يقيد في المتن بعض الازمان بهذا القيد لان المقدر استعمال اللفظ في غير الموضوع له امع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان في زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مقدر عنه (او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريق او ان لم يحصل له) اصلا

فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان اولى في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم اتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج ورجح ان كان احدهما جزءا والآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما بان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او بسببه او هو السببية والمسببية او شرطا وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عقلي اذ لو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا 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 الابحاث **قوله** اذا طلقت لفظا على مسمى حاصل الكلام 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 يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى وأورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى في ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر **قوله** في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان جعيل المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والمتكلم بالجملة للفرق بان الاسم في مثل قتيلا وعصر خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي 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 ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به فهي مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم وعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة لاتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الاحوال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيأته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيأته اذ لو كان حاصلا له في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا فلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فان المراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزؤه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل الذي هو المدلول المجازي فيحصل الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس لمسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وبالعكس من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين وانسب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصر خمرا

لا بالفعل لا بالقوة (ظاهر لان تريد بمعنى لازما لمعناه الوضعي هنا) اي ينتقل الذهن من الوضع اليه المراد الانتقال في الجملة لا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى والغائط على الخلاء (وهو اي اللازم الذهني (اما ذهني محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج (كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى (او منضم الى العرفي) اي ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط فانه لما وضع في العرف على قضاء الحاجة في المكان المعلوم صار بينهما ملازمة عرفية فهناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفي (او الخارجي) اي يكون الذهني منضما الى الخارجي فكان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فكلمة او على هذا (والثاني خارجيا (وحينئذ) اي اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي او الخارجي (فان يكون جزء للآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء او بالعكس كالجمع للواحد) وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء (والرقبة للعبد) نظير اطلاق اسم الجزء على الكل (او خارجا عنه عطف على قوله جزء الآخر (وحينئذ اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم (وهو) اي اللزوم (اما بحصول احدهما في الآخر كاطلاق اسم الحال على المحل او بالعكس او بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث) اي النبت (وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا) اي قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الرزق سبب غائي للمطر (او بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وهذا نظير اطلاق الشرط على المشروط (او كالعلم على المعلوم) هذا نظير اطلاق الشرط على المشروط (او يكون صفة وهو لا استعارة وشرطه ان يكون الوصف بينا كالاسد للجرئ فانه هو الشجاعة فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان فارقيت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للعصير بالفعل الصلا قوله فلا بد ان تريد بمعنى لازما الآن مبني المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في تصوره كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل منه الذهن الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى المفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن مع ان بينهما لزوما ذهنيا بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب لبساطة تلبيه او توهمكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان تفاؤل كما في اطلاق البصير الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة حاشية ذلك قوله او خارجا عنه معناه ان يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر او تحمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لزوم بينات كون احدهما جزء الآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزء الآخر كان احدهما هو الكل فيكون خارجا عن الآخر وهو الجزء قوله او يكون صفة اي اللازم صفة للملزوم وهو عطف على قوله بان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المتباينين جزء الآخر وفي المجاز باعتبار السببية نحو ان لا يكون وصفا الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في اللفظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كأنه قصد تمييز اقسام بحسب الاعتبار وانما يسوغ ان لو اعتبر كون احدهما جزء الآخر او وصفا الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لما فكيف حصرت في الوصفية قلنا اراد ان اللازم وهو حاصل الجامع وصف للملزوم اعني المشبه حقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزء من الطرفين او شكلا لهما فان قيل فالازم اعني المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد حقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له دائما وقع اطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وتهنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس من شبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فلم لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه قلت الفرض ان المعنى التحقيقي الحاصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل للمشبه الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا المتلخيص قوله واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين

مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية طاوكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل اى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزءا لموضوع له والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل اللفظ الموضوع للجزء فاطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز فى صورة ليستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان كما يوجد بدون الراس والرقبة وامّا اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز لو كالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال فيه)

مانع الجواز من الجانبين وبعضهما من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لامتناع الانفكاك فالملزوم اصل وتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فى الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل فى الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه واجنبية عليه والمعلول بالعكس من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه فى الخارج الا انها فى الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولذا قالوا الاحكام علل لاسبابها علل الشرعية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما كان العلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما فى بيان انواع العلاقة لان المسبب هو الذى يحصل من السبب بحيث لا يتخلف عنه ولا يستغنى عنه فى حصوله والسبب لا يطلق عليه مجازا كما يجىء والكل اصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ اعنى انا نفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن 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 ما منعه فى صدر الكتاب من عدم اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على امر التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون فهم اللازم متاخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد والمجموع الذى يكون اليد او الرجل جزءا منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق اسم 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 بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان يوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق الانسان على الستر جان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل اقتضى كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الراس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذى لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف رح انا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم التابع فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازم لها ملزوما تها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان

لاحتياج الحال الى المحل (وايضا على العكس اذ كان المقصود هو الحال) كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر (واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة) اى ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اى وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى تصح استعارة احدهما للاخر كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذ حاصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره (وكالسببية) عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع (كنكاحه عليه السلام المعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك) اى ملك الرقبة (سبب لهذا) اى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة (وكذا نكاح غيره عندنا) اى نكاح غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة عندنا (وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك) ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالمتسبب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان

يحملون 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 والراس ملزوم وصل يستقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ماذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ حتى يحتاج الشئ اليه وقد عرفت انه ليس المراد **قوله** المراد بالحلول الخ المتعارف عند الحكماء في حلول الشئ في الشئ اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ في الشئ سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة **قوله** واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الامور اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما يجئ 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 معنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السمار 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 معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة **قوله** فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد شرع لاجل حصول ملك الرقبة **قوله** حتى لو كانت امة تثبت الهبة فيتفرع عليها احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا ما لم ينو فلا حاجة اليها

والايتلاف بينهما واستمرار كل منهما في المعيشة بالاخرى الى غير ذلك مما يطول تعداده (وغيرهذين اللفظين) اى غير لفظ النكاح والتزويج (قاصر في الدلالة عليها) اى على المصالح المذكورة (قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر) اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة لك اما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم بالصواب انا احللنا لك ازواجك حال كونهما خالصة لك اى لا تحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة عليه السلام وايضا تلك الامور) اى المصالح المذكورة (ثمرات وفروع وبنى النكاح الملك له عليها) اى للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو الملك) اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها (وانما صح بلفظين لانه ان 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 ينبغي 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 اللغوي (وكذا ينعقد) اى النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا النكاح غيره عندنا ثم ان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب) اى ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح واراده 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 بان يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك مثلا فان الملك يصير كالعلة الغائية له

لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة **قوله** الى غير ذلك اى منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج وان بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب **قوله** ولا يجب اى لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة وتقابل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه والمعنى مالم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد في المعنى اللغوي **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل البتة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون اقسى بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال ولا تنتهي لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعام الغير فهو انما يتبعه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والبتة توجب اضافة للملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتاخر الملك الى ان تتقوى 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 ان ما ذكره المصنف من ان الاتصال بين حكمي البتة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كاف في الجواز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما توجب ملك المتعة لكن احدهما

(فان قال ان ملكت عبدا فهو حر وقال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا في الاول) رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باع ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باع ثم شرى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد شراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشترى للعبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ عن الشراء ليس مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا فالفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد به الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد به الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تاتي وهي قوله (وان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف) يعني 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 لا قضاء لانه اراد تخفيفا (واما اذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة (فلا ينعكس) اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (على ما قلنا) وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الى آخره فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعية لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته

بواسطة والآخر بغير واسطة **قوله** فان قال الخ تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة شرعية للحكم والسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفقة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه **قوله** هذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكونه مالكا او مشتريا والمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب والمقضي وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز وانما قيل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملك النصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا للغنم على الاصح الا انه غلب في المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه لا ليتفت الى ما نوى

لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) اى بناء على الاصل الذى نحن فيه (فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك لازالة سببه هذه) اى ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة (اذهى تفضى اليها وليست هذه) اى ازالة ملك المتعة (مقصودة منها) اى من ازالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعى لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب كما لا يثبت به العتق ايضا بطريق الاستعارة) جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغى ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد فى الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (اذ كل منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثبات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم فى الكل بسبب ثبوته فى البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة لفظا لما قلنا (لانها تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه) اى بين الطلاق والاعتاق فى معنى المشروع كيف شرع (لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبت القوة الشرعية) فان فى المنقولات اعتبرت المعانى اللغوية وهى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة (فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة رح على ما عرف فى مسئلة تجزى الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم) يعنى ان الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة فى مسئلة تجزى الاعتاق لكن بعضان التصرف الصادر من الملك هى (اى ازالة الملك لا بعينها ان الشارع وضع الاعتاق كما ازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة) اى يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه لهذا فيرد عليه ان الاعتاق فى الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغى ان لا يسند الى الملك فانه اذا اثبت قوة فاجاب بقوله (فيسند الى الملك مجازا لانه مصدر سببه وهو ازالة الملك) فيكون المجاز فى الاسناد كما فى انبت الربيع البقل (او يطلق) اى الاعتاق (عليها) اى على ازالة الملك

لمكان التهمة للعدم جوابا للمجاز **قوله** بناء على الاصل الذى نحن فيه وهو ان السبب اذا كان سببا محضا صح اطلاق المسبب عليه **قوله** فان العتق اى هذا التصرف الذى هو الاعتاق موضوع فى الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما يجئ من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر فى المجاز هو السببية والمسببية من المعنى الحقيقى والمجازى ليكون اطلاق اسم المسبب على السبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد تقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كان نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض فى سببه مجازا كالمشتبه والبيع الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة فى اثبات ملك المتعة **قوله** لانها اى الاستعارة لا تصح بكل وصف لقطع باستناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما فى الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى للطلاق ينبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل فى الشرع الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز الا باذنه والمعنى اللغوى للعتاق ينبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوى وطار عن كره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل منها فى الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين فى الوجه الذى شرع عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة بالبنية لصح اسناده الى الملك فى مثل اعتق فلان عبده اذ ليس فى وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز فى الاسناد حيث اسند الفعل

(مجازا) فقوله العتق فلان عبده معناه ازال الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وح يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند (فان قيل ليس مجازا هذا) اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اى ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز (بل هو اسم منقول) اى منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة (لا في ازالة الملك (ثم يطلق مجازا على سببه) وهو ازالة الملك (يرد عليه) اى على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية (اذا نستعير الطلاق) وهو ازالة القيد (لازالة الملك لا للفظ الاعتاق) حتى يقولوا الاعتاق ما هو فلا اتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد (ولا يتعاق ببحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب) اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق لا يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست) اى ازالة الملك (لازمتها) اى لازالة القيد (فلا تصح استعارة هذا) اى ازالة القيد (لذاك) اى ازالة الملك (بل على العكس) فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد (ك) الاسد (للشجاع

الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان الملائكة سبب قاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من الملائكة سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانا نقول سوغنا بالطريق الاقتضاء لان الاشارات الشرعية غير محدودة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم لصحة الكلام على ما سيجئ في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى الملك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل ونسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب باخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غير انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليه نقل شرعي

قوله يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا والاصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا توجب 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 في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتامل ويمكن دفعه بان العتق يثبت به لازالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك **قوله** لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اى لا المفهوم لفظ الاعتاق فليتامل **قوله** فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين مفقود ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بنا على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد بالاقوى ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة لو بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على ادراك اللمس ونحوه **قوله** فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان

وكذا الجارة الخ) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع (وينعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة) وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور وهو ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة (جوابا لاشكال وهو ان يقال فاذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا يصح فكذا المجاز عنها) فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على هذين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس بما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد وامثال البيع والملك فصحيح

واعلم

يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس بحصول المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا الاجارة الخ يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك احد امرين القيد يفسد العقد لو قال بعت عبدا او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل به حقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك بعشرة شهر العمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عندهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة الخ قوله لا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا العمل كذا او لا يلزم مناهذا اشكالا ولا عدم الصحة لازم قطعا قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة لا يحتمل 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 الاستعارات وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى وفي اعرف كاطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة وباعتبار وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون متباينا

قلنا

روا علم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات كما في زاد هاظن ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض كما بدل السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل وان لم يسمع ذلك لاشتراط المشابهة في اخص الصفات **مسئلة** المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة رح وعندهما في حق الحكم فعندهما التكلم بهذا الابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم في اثبات النبوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعنده اثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت النبوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيتعذر عندك لا عندهما) اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع طاهم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رح في حق التكلم فبعض شارحين فسروه بان لفظ هذا ابني في الاية بدا الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد ذلك المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني في الاية بدا الحرية خلف عن لفظ هذا ابني في الاية بدا البنوة والوجه الاول صحيح وهذا المتن مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي قام مقامه كالاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني الذي وجه المقام لان من اصل ابي حنيفة رح ان المجاز خلف عن الحقيقة كما تقدم ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فقط فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة وعند ابي حنيفة رح هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فجعل كلا المذهبين الاصل هذا ابني (والخلاف في الجهة فقط) فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حرفا الخلاف

قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين للارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق البنة على النكاح لكونه مسببا للملك والملك لازم خارجي صفة للبنة كذا نقل عن المصنف رح وفيه جواب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجب ان يراد بالعينة مثل المنبات سواء حصل بالمطر او غيره فحينئذ هذا الوقال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق وبهذا الاعتراض ما اورد صاحب الكشف قوله واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي وهو مما لا يختلف بخلاف ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام تغاير بها صفة لازما فانه ثبت في باب النكاح مقصودا في ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا لاثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين والاعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان امكان باعتبار تشبيهها بما في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر قوله واعلم انه يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم باعتبار نوعها في استعمالات العرب لا بشرط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وجهتها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يردوا المجازات تردد بهم اعتناق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز استعارة النخلة للطويل غير انسان للمشابهة بينهما في الشجاعة قلنا قصيد للمجاورة والاب للابن بسببية والابن للاب بسببية والازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص قلنا عدم المانع ليس جزء من المقتضي ورد بمنع المقدمة الى انه لم يجز استعارة النخلة للطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص اوصاف ذي المزية فتخصص بالمشبه كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها للانسان الطويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها قوله مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما في الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز لامتناع الامكان لصغر سنه او ان كان اكبر منه سنا وان كان مجازا يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفته الاصغر قوله خلافا

يكون الاصل والخلف لا في جهة الخلفية فقط والامر الثاني ان فخر الاسلام قال انه يشترط لصحة الاصل من حيث انه مبتدأ او خبر موضوع
للايجاب بصيغته وقد جعل ذلك خلفا اوجد وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ او خبر فتعذر العمل
بالمعنى الحقيقي محصول بهذا البنى فاما هذا حرفانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا البنى مراد به البنوة فحاصل الخلاف
انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح
المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى الملزوم فالثاني اي اللازم موقوف على الاول
اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية وحق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى
الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة من السماء فان
امكان الاصل فيها شرط الصحة الخلف وصورة المسئلة ان يحلف بقوله والله لا مس السماء يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر ففي كل
موضع يمكن البر ينعقد اليمين ويجب الكفارة وكل موضع لا يمكن البر لا ينعقد ولا تجب الكفارة ففي مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء
ممكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام ولان حلف لا شربن الماء الذي في هذا الكوز وكان ماء فانه لا تجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن
فالمستثنيهما ان المسئلتين في الفرق الذي بينهما ولهذا لم يذكر في المتن مسئلة الكوز كما تعتاد في كتبنا لذكرها صعا فكل منهما مبني على الخلاف (فلنا موقوف
على فهم الاول على ارادته اذ لا جمع بينهما) اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي (فيهما) اي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول
لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية

معنى عنده هذا الاصل بناء الاصل بنا البنى لاثبات البنوة والخلف هذا البنى لاثبات الحرية وكذا عنده على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية الا على التفسير الاول فلا اصل
عنده هذا احرى فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضا لا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل المختلف في تعيين موجبه عملا في كل واحد
منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا البنى لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما
الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا احرى والخلف هذا البنى مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الاصل والفرع لانا نقول انما الازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل
عنده ليس هذا البنى حقيقة بل التكلم بهو هو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل المختلف بها لفظان احدهما حقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او
في التكلم به وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح المقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني
فانه لفظ واحد عندهم جميعا فكلف على التفسيرين قوله فصحة الاصل الخ من كلام المصنف ولم يتقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن التناقض
اذ الكلام محصول المعقود به وهو انه جعل الاصل صحيح تكلما به وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انما يصدق على هذا البنى الاعلى هذا احر قوله لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المعقود عليه دون
اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المعقود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فباعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم
الى الوجود اولى وذكر المصنف ان في استدلالهما ما يلايم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب
بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان مسماه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة مسماه
الحقيقة في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى الخ قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا الكلام ايضا انما يكون في الكوز واما ان كان في نهار
فالبر ممكن باعادة ما مضى في الكوز فينبغي ان تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت وقت الحلف لامكان اعادته حيا وكما اذا حلف ليقتلن هذا الخنزير وهو

فاذا فهم الاول واتضح ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان هذا المعنى لازم للبنوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه
متعين ولا يعتق بقوله يا ابي لانه استعارة للمنادى بصورة الاسم بل لقصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة
تقع اولا في المعنى بواسطة في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسطه هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع
ولاجل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه (ويعتق بقوله

قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظهر وعند الاراقة لا يبقى ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين
قد انعقدت ابتداء على القدر في الجملة لا على الامكان في الظهر ولم ينعقد اليمين على ما يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف ليقتلنه
بوته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين والا يقدر للبشر ين الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لا قتل الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء
الذي في الكوز اشارة الى الموجود الكوني مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال قوله فاذا فهم الاول اي كون المشار اليه ابنا والمنع
ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب اذ اكثر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابنا وهو العتق من حين الملك فانه استعارة حيث اطلق الابن على
من ليس ابنا لانتشار الكمالي اللازم مشهورا وهو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذلك يطهم الى ان من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق
وهي ههنا متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا والنسب ثم ادعاه فثبتت البنوة واحكم في علة فاتت وصفين اضيف الى آخرهما جودا الان المصر عدل عن
ذلك لان العتق ههنا ليس في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر قوله فيجعل اقرارا جواب سوال مقدر تقريره انا لا نسلم
تصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا عن الانشاء لحرية فالمعنى المذكور وهو انه عتق علي من حين ملكته اقرار لا انشاء وكذا ان يطلق الكره والهزل لا يقبل التعليق
بالشرط وان جعل مجازا عن الاقرار فهو كذب محض يقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا يقينيا
فاجاب بانه مجاز عن الاقرار لا مستحيل لانما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فاجاب انه
ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد تحقق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يتحقق قضاء ومواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل
يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا يدل من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم تبين اذا اراد الاخوة ابانا
واجاب قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر
فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتقاله الى المحل
من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في البطال حق الغير بخلاف هذا فانه اقرار على نفسه لان من حكم النبوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء
ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء للاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة
الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان
لا يعتق مثل يا ابن قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاستقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبد 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 اليس باسد اسدا
اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على ما نه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل
الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارف وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل المخصوص وتلك الصورة
المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يضع لتحقق الا القسم الاول
فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على ان يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به

يا حرك دوضوح (قال فان قيل قد ذكروا في علم البيان ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ نحو زيد اسد ليس بها استعارة بل هو تشبيه بغير الكاف ونحو امرؤ القيس تصد الكاعب الخ استعارة بالكناية ونحو أريتك اسدا يرمي وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكنه غير مقصود فان التعويل في الرؤية ههنا فعلى هذا لا يكون هذا ايضا استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه صح حذف المشبه لفظا وصح فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير الكاف بناء على الدليل الذي ذكرتم في الفرق فعلى هذا لا يكون هذا ايضا استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا يعتبر فيه ما يعتبرون في الاستعارة فان كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل تصديقا فهذا عين مذهبهم فان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية كما يلزم حينئذ قلب الحقائق كما في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم ههنا قلب الحقائق وهذا يدفع ما قيل هذا الذي ذكروه في نحو زيد اسد ليس بها استعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اي الحال مستعيرة الناطقة للدلالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدأ وفرقوا بان الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا يستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات ههنا خبر المبتدأ وهو ابو اسم مشتق كان معناه مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية كالاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية كالاستعارة في الافعال فانها تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسياتي قريبا

يجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف وفي العلمية ثنائي كهيئة واعتبار الافراد الا ان من نوع وصفية اشتهر بها كما تقدم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المقصود فيجعل زيد من قبيل الثاني في الاستعارة لفظا حاتم وذكروا المقام ان ما لا تجري فيه الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار او لا معناه ثم لفظه فيه نظر لان العلم دال على معناه الاصلي بالضرورة فلم لا يجوز استعارة الشخص آخر اذا عاد اتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص للاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه به لانا نقول المعنى الذي يستعار او لا المشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة وللتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور لنوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابعد من قبيل زيد اسد فليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي يدرمثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يحقق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني اسناده مولود مني وكلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لمانعة من جمع مستعيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد والاتفاق على الفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلافيا في الحكم وفي التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان الممكن المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل مصادرة وان يجعل منع السند قوله علم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب المرجوح كما ينادي المحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به واراده المشبه دعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن اراده المتعارف والمعنى ان ادعاء معنى حقيقتي الشيء مع نصب قرينة المانعة عن اراده تمام ان متدافعان قوله فمدعين مبهمة بحث لان الشرط على ادعاء المتصدي

ويجاب بعلم الجواب الذي اورده في المتن لكنه هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وتراءى المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع ان قولهم رأيت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي في الفرق الذي ذكرته في المتن من ان دعوى امر مستحيل قصد اشغال رأيت اسدا يرمي لا شك انه فرق اه وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدأ وتجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول فرقهوان الاول يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب احدهما استعارة والاخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذا الاعتراض في المتن لعدم الاحتياج اليه لان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة قبل الاتفاق على امكان المعنى الحقيقي لا يشترط الصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي

دعوى امر مستحيل عنه بما عدم الاستحالة فاين هو مما ذكر قوله وجيب بان سليم ان الجواب المذكور قد تقرر في علم البيان ان نحو رأيت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المتحقق على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق فعلم المفرق من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رأيت اسدا يرمي ان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا فالتصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته اولا فيه للتصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه دعوى اولا وبكونه مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن استحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرمية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه لتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وبين ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة التي ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على الحال ما دام سواء قصد اليه او لا يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا وتكلم بدون الحال لا يجوز اذ هو لا غراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم الارادة ثبوت في الواقع وبان الفرق بين ما اذا كان المشتق اضعف من الفرق الاول انه لا يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات الحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة تعلق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان كما سبق فالحقائق اولى بالتسليم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر لا شك ان تعلق الحال ممتنع فاذا ثبت انه يكون جعل الممتنع ممكنا وتغيير كلام العرب وانا اطلعك على حقيقة الحال بان اجلي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما يطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه بمعنى ان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لكان المشبه مذكورا لفظا مثلا في زيد اسد لو قدر يا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غيره كما سيجيء حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر استعارة لان الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه فشبه زيد اسد يجب ان يكون على هذه الاداة التشبيه للقناع حمل الاسد على زيد مثلا نحو قولهم الحال ناطقة او لطقت الحال يكون استعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الحالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق لمثل زيد اسد فخم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لان من قبيل الحال ناطقة لا نسلم الحاجة الى تاويل الابن بالمشتق والا ان سلم على تشبيه العبد بالابن في ثبوت الحق له على تشبيه الحق بالبنوة فيكون استعارة تبعية اللهم الا ان يقال اصول التيسير من شأنه مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول به استعارة بتفسير الجمهور الذي ذكر مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد علي اي فجري صائل والطير اغربة عليه اي باكية ونحن قد تحققنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو متحقق من حين ملكته كلا بين فتركل المشبه واطلق عليه اسم المشبه به

مسئلة قال البعض الشافعية لا عموم للمجاز كله ضروري بما اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا الضرورة في استعماله لا في حمل اللفظ الذي بقي من بعده وانما لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون معه والضرورة انما تدعو اذا استعمل اللفظ ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فحينئذ يصار الى المجاز فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت بان يستعمل الكلام ويراد به المعنى العام ولا مانع لهذا كله ما وجد في الاستعمال ضرورة (وهو احد نوعي الكلام بل فيه من المبالغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض فاقامه وقوله للماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عندنا) ذكر الصاع واراد به ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال **مسئلة** لا يراد من اللفظ الواحد معنا الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع

قوله مسئلة المجاز المقترن بالتي من ادوات العموم كالمعرف باللام ونحوها خلافا في انه لا يعم جميع ما يصلح اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحل فانه يعم جميع افراد ذلك المعنى السابق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة ولو لا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لما دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز ويكون المجاز مانعا وقد نقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا شيء غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كما تقتضيه واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا للتادية للمعنى سواه فممنوع بجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في ارادة احد طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة وان اريد ان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لا تعقل الكلام بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه تعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيفتقر فيه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من عادة العلم للمطعوم في باب الربوا الا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا بجواز ان لا يريد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائم بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع بتصحيح الكلام على ما مر قوله مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول فانه امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب ذينك الاستعمالين 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

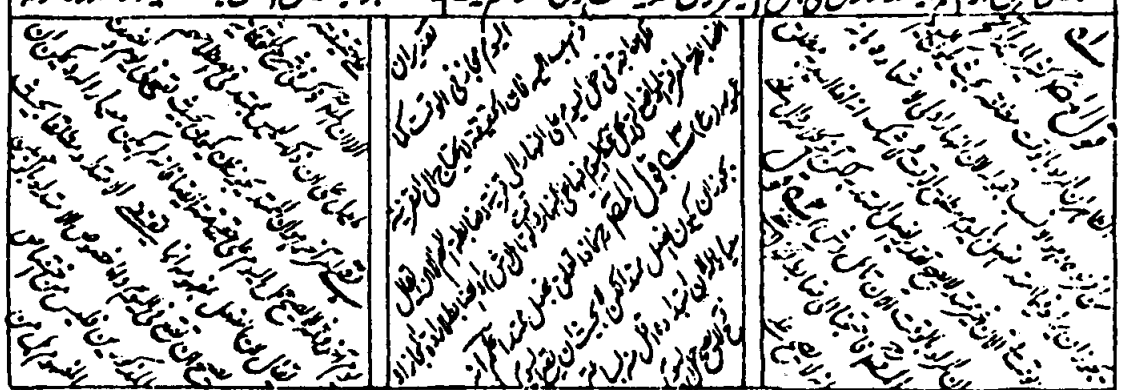
فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا وصى لعالم ولا مراد غير الخبر يتعلق عليه السلام من شر بالفقر فاجلده لانه اراد بها ما وضعت له ولا المس بيده بتوا
كالمستعمل النساء لان الوطي وهو المجاز مراد اجماعا اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق
فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد به اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسدين او
الاسود تريد به السبع او الرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا او تحقيق انه فرع
استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك ومن جوز ذلك جوز هذا ايضا من غير فرق واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به
المفتاح فليست من هذا القبيل كما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع العمو باعتبار الكل
سلم لكن بعض على الكل انما نقول به مشروطا بان يكون الكل موجودا متحققا لاسم واحد لانا نمنع انتقال الذهن من الجزء الى الكل الانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع
المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم
الحكم ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذا لم يثبت ذلك والقوم ليستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع
والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والمعنى المجازي بمنزلة
المتعدية عن المحل والتي الواحد حالة واحدة لا يكون مستقرا في محلين ومتجاوزا اياه والثالث انه لو جاز ارادتهما لزم ارادة النقيضين وعدم ارادتهما للعدول عنه الى المعنى
المجازي وهو ضعيف الرابع ان الحقيقة يجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة العلم
للشخص فيمتنع استعمالهما في حقيقة لاحدهما مجاز لآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد للبسه
كل واحد منهما بتمامه على انه ملك له وعارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا اقامت القرينة
على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدين يرمي احدهما فيفترسان الآخر ولا خفاء في جواز ارادة الكل مع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه
لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى واما الثالث فلانا لا نم ان ارادة غير الموضوع له توجب طرح ارادة
الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما دخل في المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي توقف
على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا
لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اي الذي 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 على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه مرادا مع غيره واما الخامس فلانه ان كان مانعا للحكم بطريق القياس فباطل
لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد يشغله كل منهما
بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان تفهيما وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على
استحالة ارادة المعنيين منها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك
والعارية بل نجعله مجازا فقط لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يستحق اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة مسائل لانه اما ان يتحقق
ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كما للملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطي مجازا بالاجماع حتى حل للمحدث التيمم فلا يراد الملمس باليد فان قيل هلا اجماع مع
مخالفة ابن مسعود فضعيف المراد بها المس باليد والحجة ليتيمم المحدث قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم المحدث
بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطي وحل تيمم المحدث والمس باليد لا يحل ذلك لانا نقول لانم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون

وكذا اذا اوصى لاولاد فلان فلابنائه وله بنون وبنتين فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في لا امان في قوله امنونا
على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان (قوله ولا يجمع بينهما بالحنث) اذا دخل حافيا او متنعلا او راكبا في
لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه سيذكر ههنا مسائل تترائى انا جمعنا فيها بين
الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث ان دخلها حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا مما ضاه الحقيقي والباقي بطريق
المجاز فقوله ولا يضع متعلق بقوله لا جمع بينهما ولما حملناه على المعنى المجازي كان معناه الحقيقي مهجورا اذ ليس المراد ان ينام ووضع القدمين
في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن يدخل الدار (وكذا) اي من باب عموم المجاز (قوله لا يدخل في دار فلان

نور فعل امرا متفقا عليه وعدم القبول ان المراد لم يرد بالميد مع جواز التيمم ليس قولا بالموجب حتى يمتنع مخالفته وانما ان تحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز والا لك ان تقول في المغرب كالخمر
اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها امر السكرات لحلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة
مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا انه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده
والقرينة لم تسلم فارجع عن البحث وانما في النسبة كما اذا وصى لمواليه شيء وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه وان اضافة الشق يفيد
اختصاص معناه بالمعنى فانه يعتبر مشهورة مثلا يقال كاتب زيد لما يختص باعتبار مكتوبيته اليه مجازا في معتق معتقه بوجود الملابسة وهي كون زيد سببا لعتقه المباشر واما
لفظ المولى فحقيقة المعتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من كثير من الشراح بل هو عبارة قد ينافي سبب المعتق الاول الاسفل لانه اصل الفرع على الاصول
كما غصان الشجرة والاظهر انه سمي اهل البنسة الى المعتق اسم فاعل حيث سمي المولى الاعلى في قوله وكذا اذا اوصى لمواليه يريد ان لفظ الابن والولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه
واولاده الصلبية مجازا في ابن الابن فلو اوصى لابنائه او لذكور اولاده يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة وان كانت لاناث
خاصة فلا شيء للبنين وان كان لابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين
عند ابي حنيفة كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الابناء اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الابناء
كمقن الرمح وهو مبني على التوسع اذ الانسان مبنيان العرب فيستثنى على الشبهات اسم الابناء فقد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فيحمل مجردا صورة على الاسم
شهرته اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي الطلاق لا اسم بخلاف اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا
تبعا في تناول الاسم للنسم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر لان الاصالة بخلقية لعارضة وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لان
نفي الاصالة يتناولها قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يحيل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى
الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان
ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان يخرج باقي الجسد شرطا في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على الحقيقة كما لا يخفى
فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا
صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط فالمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو
لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقته اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه
حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كذا ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق اندخول

براد به نسبة السكنى) اى يراد بطريق المجاز بقوله فى دار فلان كون الدار ملكا له اى فلان نسبة السكنى (اما حقيقة واما كالة حتى لو كانت ملك
فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها وهى تعم الملك والاجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا) اى لا يراد نسبة الملك
بطريق الحقيقة وغيرها او الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما) اى بين الحقيقة والمجاز (او بالحنث) عطف على قوله بالحنث فى
قوله لا جمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا وليلا فى امرأته كذا يوم يقدم زيد لا يريد بذكر الليل والوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره)
صورة المسئلة انه اذا قال لامرأته ان طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا وليلا لان اليوم حقيقة فى النهار مجاز فى الليل فيلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز نقول لا نريد كذلك على قوله ولا بالحنث الهاء فى لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم فى الآية الوقت فاليوم حقيقة فى النهار
وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به كل موضع ان المراد باليوم النهار او طلاق او وقت فالضابط هو قوله (اذا تعلق
بفعل ممتد فللنهار ويغير ممتد فللوقت كان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير فى يقتضى كونه) اى كون ظرف الزمان (معيارا له اى الفعل
والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله يأتى وكثر فى فصل حروف المعانى (فان امتد الفعل
امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى (وان لم يمتد) اى الفعل (كوقوع الطلاق ههنا) اى فى قوله انت طالق

قوله ويراد به اى بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العارة وهو ان الدار لا تضاف فى الغالب الا الى الساكن السكنى قد يكون حقيقة وهو
ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فى دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غير ساكن فيها
لاقامة او لم يكن لها ساكن اصلا كما فى الخانية والظهيرية فان ذكر شمل الامتين انه لو كان غير ساكن فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفصل غير قوله فاذا
تعلق بفعل ممتد هو الصحيح تقديره ممتدة مثل لبست الثوب يوما ركبت الفرس يوما فانه لو مضت يوم وهى فى الدار ثمانية ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر فى
الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى وصف اليوم وذلك لان اليوم حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به
اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان كوسائط تقديرى ودون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له فيزاد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت
فى الشهر فانه لا يمتد الفعل لامتداد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على النهار المتصل بجميعه وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا
لغير الممتد فيصح حمل اليوم على النهار المتصل بجميعه بل يكون مجازا عن جزء من الزمان الذى هو المتعارف فى العرف ممتدا وهو الآن الذى هو سواء كان من النهار او من الليل مثل قوله انت
طالق يوم يقدم زيد فان النوالى من الوقت يوم الوقوع ليلا كان او نهارا لان الآن لا يتحقق الا جزء من الآن اليومى وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزء من اليوم فيتحقق
العلاقة وكلام المحيط شعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله فى مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفى بياض النهار اذا
قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع فى كلام كثير من المشائخ ما يدل على ان المعتبر هو الامتداد وعدمه حيث قالوا فى مثل انت طالق يوم اتزوجك او
اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع فى الجامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به فى الصفة الآتية فى الامتداد وعدمه واما



يوم يقدم زيد لا يعتد به المعيار فيراد به الآن) اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزأ من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان العلاقة موجودة بأن معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزء من النهار او من الليل (والا بالخبث) عطف على قوله بالخبث الذي سبق (ياكل الخبطة) وكما يتخذ منها عندها ولا ياكل من هذه الخبطة لانه يراد بالخبطة عادة فيحتاج بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله

افاد اختلافا مثل ابرك 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 بيده ما امتد فان قلت التكلم ما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فلا يكون في المرة الثانية مثلها في المرة الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف التكلم فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيعمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا ادلم يتعلق بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف خبرا له فيوم يقدم زيد كمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يحاب بان ظرفية المعاني مجازية والمعنى بخلاف المضاف اليه فباعتبار العامل وفي احد اختلافا بالامتداد وعدمه وما ذكره المعترض من الدليل يقتضي الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه لكن من اين يلزم في الاول الحمل على ما فيه النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل ويكون اليوم بمطلق الوقت مثل اركبوا اليوم ياتيكم العدو وارجعوا الظن بالمد يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع تخصيص العام بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على ما لا يخفى في حمل اليوم في الاول على بياض النهار وعلى الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت وتحصيل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين يقوم زيد او حين تنكسف الشمس فان في كيف جعلوا التغيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخبرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها معلقة فكون العبد معتقا ممتدا قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعها لانه لا قائمة في التعليق كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان المتلو قبل التوقيت بالمدة وفي التغيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لا يصح ان يكون يوما او اكثر فلم يتقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير لو قال المركب بيدك اليوم وغدا دخلت البلدة قلت ليس سببا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه نزل المركب بيدك يوم في مثله يستتبع اليوم الليلة بخلاف الآن المركب بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المقيد لا يستتبع ما بعده من الليل قوله لا يزيد بالطهنا اي في الخبطة من الجزار يقال فلان يأكل الخبطة اي طعامه من جزار الخبطة واكل في الخبطة ليعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق

اى على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز (فيمن قال لله على صوم رجب ونوى به اليمين انه نذر ويمين) هذا مقول القول (حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة) لكونه يمينا فهذا ثمرة الخلاف واذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة فى النذر مجاز فى اليمين (لانه نذر بصيغة يمين بموجبه) وهذا دليل على قوله 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 بصيغة تحرير بموجبه) فالحاصل ان هذا اليمين جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين فالمراد 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 للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا واذا المجاز هو اللفظ الذى استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وههنا وقع فى خاطرى اشكال وهو قوله (يريد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو) اى اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو (وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين

فانه عندهما جنس آخر دون جنس الدقيق وقيل يحنث بعد محمد رح واما حقيقة اكل الخطة فهو ان يقع الاكل على نفس الخطة بان يضعها فى الفم فيمضغها قوله صد على صوم رجب وقع فى عبارة فخر الاسلام رح غير مسنون للعلمية والعدل عن الرجب ان المراد رجب يميناى الذى يأتى عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفى اليمين او بدونه او ينوى اليمين مع نفى النذر او بدونه او ينوى النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابعة يمين بالاتفاق والاخيرين خلاف واليها الاشارة فى اول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين اى مع نية النذر او من غير تعرض بالنفى والاثبات فعند ابى يوسف رح الخامس يمين والسادس نذر وعند هما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان لوجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات لا الكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الفوات لا القضاء واللفظ حقيقة فى النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فاراد شمس الائمة رح الجمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اى لازمه المتأخر يمين لان النذر ايجاب للمباح الذى هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذى هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة تسمى تحريم النبى صلى الله عليه وآله وسلم اريته ادا العسل على نفسه يمينا فعلى تقدير المضاف الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اى لزوم الثابت به اذ ان موجبه لزوم المنذور الذى هو جائز الترك فى نفسه اذ لا نذر فى الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اى حكمه وذكر 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 انما تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فهم الجزء واللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حقيقة ويكون من حيث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الحدار من لفظ البيت المستعمل فى معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل فى الابجد فالحاصل ان الصيغة

الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب هذه الاشكال كما جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغة واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وتحقيق هذا الجواب انا نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن الانشاءات يمكن ان يثبت الكلام لمعناه الحقيقي والمجازي في الحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نوى اليمين فقط فنذر وعين اما النذر فبالصيغة ولا تاثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اوردته اشكالا هو قوله (فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى اليمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى ما ليس بنذر) فاجاب بقوله (قلنا ما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة لان هذا الحكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق ديانة فيما بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى لو جبه قضاء القاضي ولا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانا اذا قال اردت به المعنى المجازي ونفيت الحقيقة لا يصدق في القضاء كان هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي اصل فيه

مسئلة لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم او الكلام كما في الحال نحو ادخلوها خالدين او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام حقيقة في النذر لا تجوز فيها واليمين لازم لما قلنا مع وفيه لنظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لكن اللفظ حقيقة ومجازا لو كيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا اعدل المصنف في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة والازمة المتاخرة كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا او لا قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يعني ان الاشكال المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحققت ارادة المعنى الحقيقي والمجازي جميعا والاشكال الوارد قلت لا نسلم ان ارادة النذر له تاثير بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يتمنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته وما تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما ورد في خاطر المصنف على سبيل التوارد قالا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب بوجهين الاول هو ما استعملت الصيغة في المحل الاخر حيث اليمين من ان تكون ارادة الضمان حقيقة المجموعة فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك النذر لا يثبت موجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف نظيري القريب لان الشرع جعل الاعتاق قاصدا ولم يقصد وسيجيء تمام الكلام في هذا المقام ذكره شمس الائمة السرخسي ان الكلمة تستعمل بمنزلة ما يعبد كما في قول ابن عباس رضي الله عنهما في قول آدم الجنة فلما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب في الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواها فقد نوى محتمل لفظه فيكون يمينا ونذرا فيعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين **قوله مسئلة** لابد للمجاز من قرينة تمنعه عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت اخلته في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول **قوله** العادة تشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال **قوله** نحو يمين الفور وهي في الحال حيث قدر اذا غلت الاجير للسرقة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فيقال جيء فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن **قوله** كقوله تعالى واستفزز اي استزل واحرك

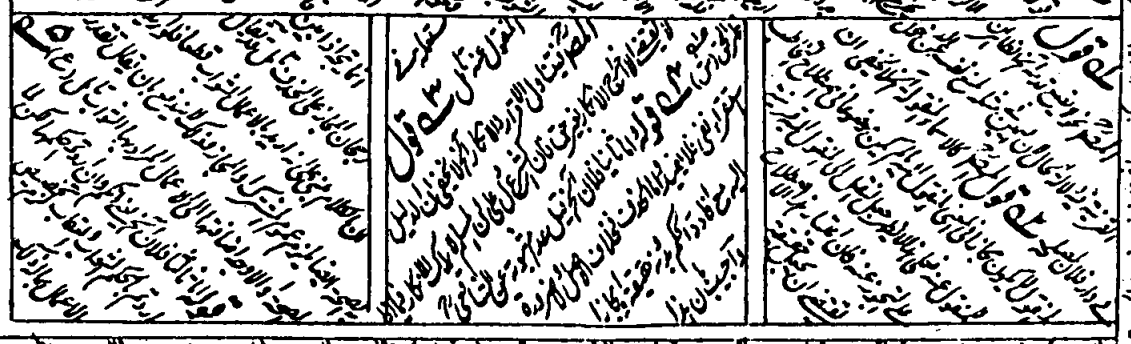
بقيه حواشي الصفحه ٢٢٥

لقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا الخ يرجح من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خاص فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لكن نحو لا عمل بالبينات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان كالاول الثواب والمأثم والثاني كالجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صحة وعزيمة والثاني بناء على كند وشرطنا فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يخرج في الحكم فقد شرط وثاب على صحة وعزيمة ذلك الفعل الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند فلان المجاز لا عموم له اذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لا يثبت الآخر اي النوع الآخر وهو الجواز

من انطلقت منهم بوسوسته وعاتك الى الشر فنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الآمر تعالى ومقدس حكيما لا يأمر البتة بما غرا عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقد تم عليه سلامة الآلات والاسباب قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن قول ابن ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا لان عذاب على الايمان بما خير فيه واذن في هذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتهديد والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء ازلا واما الثاني فبدلالة المثل وقوله تعالى انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان تكون لفظا اولا والثاني اما ان يكون دليلا مستقلا او لا والاول هو الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولويته لبعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المصنف فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعلها فيما سبق قسيما لدلالة العادة قاضية او انه اراد بالعادة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني اما ان يكون لذلك باعتبار اولويته لبعض الافراد وذكر الكمالية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلذا اعاده بلفظ نحو وفي التاسع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف قوله الاعمال بالنيات روي مصدرا بالنون مجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فغسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ولو نفض الكلام عقلا على عمومه حقيقة لوقد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق ما للشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل انه بمنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا وبمنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجد صح والا فلا فاذا استعمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز اراد حقيقتيهما عندنا فلان المشترك لا عموم له وقوله عندنا عند الشافعي رحمه الله فان المجاز لا عموم له بل يحمل جملة على احد النوعين فحمله الشافعي رحمه الله على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة رحمه الله على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لو ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا لزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كما في الصلاة والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الكتاب على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تبقى الصحة فالامور التي كرر عبادة تفتقر الى النية وفي كونه مقتضى الحالة مناقشة لا يخفى كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية

ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا البر حتى إذا استفرغ وكرع كما يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء
المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فإنه يصرف إلى الجواب كان معناها الحقيقي مهجورا شرعا وهو كما هجور عادة فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان القرينة
اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا تكون من جنس الكلام او تكون معنى في المتكلم او تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة

انما اقتضى ذلك لان موافقة الحكم الدليل لا تقتضي ارادته منه وبتوته به لا يستلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان
كان الحكم بالجسمية ثابتا معلنيه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما يثبت من الشافعي على ما سبق ولو سلم فلم لا يجوز ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف
لا المجازي حكم للاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم ثبوت عموم المشترك للاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا يلزم عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب تخصص عنده
ايضا بنحو البيع والنكاح والمثال لذلك مما لا يتصور صحته الا بالنية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب
الغرض والغرض هو الثواب لا لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او رفع 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 واحد منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز و
الفساد والثواب والاثم وغيرذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما والالوان السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في
شيء واجاب المصنف عن ذلك تارة فلنا فلان بقولنا الاعمال بالنيات مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت
بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء وصطلاحات المتاخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان
متباينة هي الثواب والاثم 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 ومحله وحاله ونحو ذلك واما بالنسبة الى افراد نوع
واحد ويشكل ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه الا فرده ولا فرادا ونحو ذلك وبهذا يسقط الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد
المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه تسوارا تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان
اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ قوله ونحو لا يأكل حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالرمان
فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البيضة فان كانت ملأى فعلى الاغتراف
عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل فيه كارعا بالخوض
فيه ليشرب وانما قيل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال كارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بفيه خاصا او لم يخص قوله كالاسماء
المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا مثلا كالدابة اذا خصصا كالصلاة شرعا قوله ونحو التوكيل بالخصومة فان
نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقته الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بالطريق استعمال المقيد في المطلق

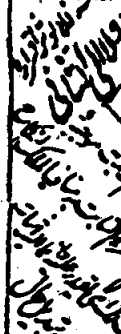


التي هي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام اخرى يكون ذلك اللفظ الخارج دالا
على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شئ منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم
هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد خاصا او زائدا
فيكون اللفظ اول بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر فانه يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا
من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فالمحصر القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل
التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلامي وههنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد
بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فكون
بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي عند التفسير وههنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة
غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فتكون القرينة لفظية حسا الى الامثلة المذكورة في المتن وكل
قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم نذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا
او عادة او شرعا فنبين ههنا هذا المعنى ففي بين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة
مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز من استطعت القرينة تمنع الحقيقة عقلا او
كذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن كان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا للظالمين نارا ممتنع عقلا وفي قوله
طلق ضرتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله عليه الصلوة والسلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا آكل من هذه
النخلة والدقيق حسا وفي لا اشرب من هذا البير حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او
شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا آكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم
اكلها وهو غير ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين
وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله (فاما اذا كانت

الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعند هما المعنى المجازي اولى
ونظيره لا آكل من هذه الحنطة يصرف الى التقصم عندهما الى كل ما يفهما مسئلة وقد يتعلق المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي

او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب لان الانكار الذي يتناوله الخصومة بعض الجواب حتى يصح اقراره على وكيله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما
يملك الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مجورا شرعا وهو بمنزلة المجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في
مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البير ويقال ينبغي ان يتعين الاقرار لان الصحيح الانكار اصلا لانا نقول انما نصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المجور
هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة الى البعد بها
كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة
لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضد ما عملت عليه القرينة كما هو الواجب قوله ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة 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 اصلا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل للمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ

اكبرستامنه او معرفة النسب هذا هو المنتهى الحقيقى اى المعنى الحقيقى وهو النسب فى الاصل الاول اى فى اكبرستامنه فى ظلم وفى الثانى فلانا اى
الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى المالان ثبت مطلقا اى فى حق وفى حق من انتهم النسب منه) اى تكون دعوته معتبرة فى حقهما بان يثبت النسب منه
وينتفى عمن انتهم منه (ولا يكون هذا) اى ثبوت النسب من المدعى وانتفاؤه عمن انتهم منه لا يثبت عمن انتهم منه الا فى حق نفسه فقط) اى يثبت المدعى
الحقيقى وهو النسب فى حق نفسه فقط بان يثبت من غير ان ينتفى عمن انتهم منه وذا متعذر) اى الثبوت فى نفسه فقط لان الشرع يكذبه
لاشتماله على الضرر من الغير فلا يكون) او تكذيب الشرع المدعى (اقل من تكذيب نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فى انه لا يحتمل
وفى التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان هجر مستعملا فعندهما العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعنده هما العبرة بالمجاز لان الراجح فى نفسه
الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال فى حد التعارض
وبهذا تبين ترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفى كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما فى
مسئلة اكل الخضر حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى جهة خلافية المجاز فعندهما لما كانت الخلافية فى الحكم كان حكم المجاز المعمم حكم الحقيقة اولى وعنده
لما كانت فى التكلم كان جعل الكلام على المعنى الحقيقى اولى قوله او معرفة النسب قيد الاصغر بذلك لان اخذ الحقيقة فيهما اظهر والاقفى الاصغر المجهولة النسب ايضا
لا يثبت التحريم الا اذا اصر على ذلك فرق بينهما كما فى الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان وجب العبودة



التكذيب والرجوع (واما المجاز) عطف على قوله واما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازى متعذر (وهو التحريم فلان التحريم الذى يثبت بهذا) اى بلفظ
هذه بنتى (مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوق) بيانه ان ثبت التحريم من هذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذى يقتضى
صحة النكاح السابق او التحريم الذى لا يقتضيها والثانى منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتى يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم
يثبت التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذى
يقتضى بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذى هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة
اما ان يثبت فى حق وحق من اشتهر نسبه وذا غير ممكن او فى حقه فقط ثم هذا اما ان يثبت فى حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه فى حق التحريم
وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذى يثبت بهذا منافى لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فملك المنافاة ايضا والفرق بين التحريم الاول
والثانى ان المراد بالاول ما يثبت بلا كلام الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثانى ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ التسقف اذا
اريد به الموضوع له دل على الجدار بطريق الالتزام كما لا يخفى وهذا مجاز ايضا لان اذا اطلق التسقف واريد به الجدار قلنا قول لا حاجة الى قوله
ان يثبت فى حق النسب او فى حق التحريم لان الموضوع للثبوت للنسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فى التردد
يكون قبيحا فلا يدل المناف لهذا التحريم والمدلول الالتزامى ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل المنافى هو عدم ثبوت الموضوع اذ علم انه لو ثبت التحريم
لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا لمنافاة الملك المذكورة ولورود هذا الوجه وهو ان ثبت التحريم فلما ان يثبت بطريق الالتزام

بعد الثبوت عتق قاطع للملك كالعتق ولهذا لا يقبل الرجوع عن الكفارة وثبت به الولاء لا عتق فلان يصح شرط ابنه وبنته فاثبات العتق اقاطع للملك
متعذر ثابت فى وسعه ليجعل هذا ابنى للاكبر سنا مجازا عن ملك وانا ملك التحريم اثبات بهذه بنتى اعنى التحريم الذى هو من لوازم البنتية فهو منافى لملك النكاح
فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس تبديل محل الحل وانا يملك التحريم اقاطع للحل اثبات بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافاته فالصحيح استعارته والى اصل ان
التحريم الذى فى وسعه ليصح اللفظ له والذى يصح اللفظ له ليس فى وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فالملازم بقولنا رأيت سعادا هو شجاعا متعذر لم يصح
يصح جعله مجازا عن الرجل الشجاع فلم لا يجوز فيما نحن فيه احد فيصح تكلما الاخبار بهذا الكلام عن وصف يخالف التحريم على ما بيناه قوله واعلم ان الاسد الذى
المذكور انما هو على ما ورد به المصنف من تقريره كلام فخر الاسلام لا على عبارته فى كتابه المشهور لانه قال فى الاصغر سنا منه متعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق من اشتهر نسبها
وفى حق المقر متعذر ايضا فى حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافى ملك النكاح فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العتق المجازى هو التحريم فى الفصلين
متعذر لهذا العذر الذى بيناه اى بيناه يعنى ان الحقيقة فى المعروفة النسب ان تجعل ثابتة مطلقا اى بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وهو منتفى من غيره
وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره فى ابطال حق الغير وانما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر اثرها فى حق التحريم بكونه زانيا للمدلول الحقيقى
وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لمدلوله الحقيقى ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه للتحريم
اللازم لمناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قولنا ان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافى للملك فليس فى بيان تعذر الحقيقة فى حق المقر فضلا
عما اورده المصنف من التزيد الغير الصحيح وايضا لم يحصل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك بل الدليل المنافى هو تعذر عدم ثبوت المدلول الحقيقى على تقدير ثبوته
لانه ثبت التحريم ايضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه اوكده وانما وقع للمصنف ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله فى حق المقر
متعذر ايضا فى حكم التحريم شيئا آخر مغايرا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخرا الاسلام حيرانا عن التزيد القبيح لا يقال قوله ايضا مشعر بذلك اى تعذر فى حكم التحريم ايضا كما تعذر فى حكم
اثبات النسب لانا نقول بل معناه ايضا 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 بتبعية

وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسبة بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن مسئلة (الانتقال الى المجاز)
اعلم ان المجاز يحتاج الى علاقة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي
الشجاعة والقرينة اقتران ارادة المعنى الحقيقي الارادة المعنى المجازي وهي مبنى في رأيت اسدا يرمي وكالامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت
ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رأيت شجاعا فاذا اقلقت رأيت اسدا فالابد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى
المطلوب وهو الحقيقة واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي (اختصاص لفظي) اي لفظ المجاز
(بالعذوبة) فربما يكون لفظ الحقيقة افظ اركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه (او صلاحيته للشعر) اذا استعمل لفظ
الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا (او السجع) فاذا كان السجع بالميم مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع
دون لفظ الشجاع (واصناف البدائع كالتجنيس ونحوها) فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البيت شعر الشراع فان الشراع
مجازه ههنا استعمل لتجانس الشراع فان بينهما اشتقاقا (او معناه) اي اختصاص معناه فمن ههنا شرع في الداعي المعنوي (التعظيم)
كاستعارة اسم ابي حنيفة لرجل عالم (او التحقير) كاستعارة الهبيرة وهو الذباب الصغير للجاهل (او الترغيب او الترهيب) اي اختصاص اللفظ المجازي بالترغيب
او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع (او زيادة البيان) اي اختصاص اللفظ المجاز
بزيادة البيان فان قولك رأيت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم)
وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى الشيء بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة (او تلطف

على اندراج التزامي مثل هذه بيني اذا اريد بها انها محمرة على كان ثبوت الحمرة مدلولا مجازيا واذا اريد بها ثبوت البنية كان ثبوت الحمرة مدلولا التزاميا وهذا اشير
الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل
اللفظ في المعنى الحقيقي وقد الجزء او اللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي لهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه متوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في
الجزء والملزوم في اللازم وهذا هو اختيار المصنف والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لمطابقة قوله اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا
وتوضيحا قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل العذوبة بالركيك والعذوبة بالوحشي الذي يتنفر عنه الانسان شاحذ في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله لفظ المجاز
يكون اعذب يقتضي وجود العذوبة في لفظ الركيك الحقيقي كما تحقيق فيجب ان يحمل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل قوله اصناف البدائع

الكلام) بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظها ى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة البحر من المسك متوجه الذهب لفحم فيه خبر هو وقد (فيفيد لذة تخييلية) وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم (او مطابقة تمام المراد) بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام ى الداعى الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناها مطابقة تمام المراد فى زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تودى المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد من ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح فى الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز يحتاج الى الفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاحتمال الا الفهم فحينئذ اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اسم الجنس او صفة المتصفة بالجنس المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناها ان يؤدى بعبارة لسانه كنه ما فى قلبه فانك اذا اردت وصف الشئ بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شئ يعرف به تمام كمية سواده فيشبهه به او يستعار له لينبئ للسامع تمام المراد (وغير ذلك) بالرفع ايضا اى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا فى هذه المواضع (مما ذكرنا فى مقدمة كتاب الوشاح وفى فصل التشبيه من المجاز) فانى قد ذكرت فى مقدمته وفى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه قد يكون غرضا للاستعارة ايضا وفى فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا او لا يكون فيه مبالغة فى التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة (**فصل** وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف) ذكر علماء البيان

اى المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما تاتى بالمجاز وتفوت بالحقيقة فتامل فيما سمع ايضا وقد افرده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام ايضا من الداعى المعنوى والعطف على اختصاص لفظها يانى فى ذلك وقد ذكر فى المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة بالزيادة فى وضوح الدلالة عليه بالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطا فى مطابقة الكلام تمام المراد وفسره بان المراد هو ايراد المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه بالوضوح والخفاء ولا خفاء فى انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقة لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة فى 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 رح وبنى بانه اذا كان المعنى الحقيقى للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازى معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه اذا اريد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء فى ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع القرينة وان اريد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو فى المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى للاستعارة كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة فى اثباتها الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا **قوله فصل** قد سبق ان الاستعارة فى الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجرى اولا فى المصدر ثم بتبعيتها فى الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر فى نطقت الكمال او الحال ناطقة بكذا التشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يوخذ منه نطقت بمعنى دلت فالحال ناطقة بمعنى دالة

وغير ذلك فاستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه السالم للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها وانت خبير بان هذا يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم تبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعتبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من للابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء 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 اعددت للموت وابنوا للخراب + شبه ترتب اعدادة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية التي 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 الان المقام اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعارا ولا 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 للعلة وبهذا يندفع قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة فيكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه فما كان ههنا اعتراض ظاهر ويجوز ان ما بعد اللام يكون علة لما قبلها اذ العلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى للاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي تتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بما هي علة لعلية العلة الفاعلية متقدمة عليها في الذهن كونها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا فانه يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير كذا في الخارج يكون متاخرا عنه مطابقا اليه فيكون بما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متقدما في الوجود للفعل المعلل به فصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول الخ فرق غير ظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال اعقبته اي جئت على عقبه قوله لا يخفى ان ما ذكره المعم تكلف لا حاجة اليه لان متنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية

ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا تبعية وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اي التفاسير الناطقة للدلالة بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذلك استعارة في الحروف (فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه) اي 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 المعلول او غيره (ثم بواسطتها) اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب (يستعار اللام له) اي للتعقيب (نحو ان الموت لمن ابناء للخراب) لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا لا لتخلف وقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض كما تقدم بانه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في اغراض داخلة حقيقة على المعلول (وههنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها وهي حروف المعاني فمنها حروف العطف **الواو** ولمطلق العطف بالنقل عن عامة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولم يمكن هذا في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع

فاللام انما تدل على ان مجرورها علة مسوار كان معلولا باعتبار كما في ضربته فتاديبا له او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهته علية لا من جهته معلولية وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا يقتضي الترتب على شيء وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتيب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية **قوله** وهي في اسماء الاجناس اما باسم ما ليس بصفة فيكون اسما لمعنى ما وهو مصطلح النحاة **قوله** ههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والفروق عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمي الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز واطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والاظهر ان الصرح اراد بالحروف حقيقتها واذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لانها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان تميزها من حروف المباني التي تبنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام والدال فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني **قوله** العاد لمطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو واذا في حكم نحو قام زيد وعمرو واذا في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على اكثر من

كالاسد زيد بالشجاع فيطلق على زيد على انه كذلك اي الى فرد ادعائي من هذا الجنس فكذا اللام لمطلق التعقيب المتناول للتعقيب خاص او عام ربما تشبيها بين التعقيب والتعليل فافهم تاج

بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء وأما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب لقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به القرآن كذا ذكره
من الشعائر لا يحتمله) أي الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به دليل على أن البداية تعالى موجبة لبدايتكم لكن تقديمه في القرآن
لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم أو الأهمية أو غيرهما ولا شك أن هذا لا يقتضي الأولوية لا الوجوب وإنما الوجوب والحقيقة عليه
السلام من وحي غير متلو وبالنسبة إلينا بقوله ابدؤا وزعم البعض أن الترتيب عند أبي حنيفة رحمه الله والمقارنة عندهما استدلا

والمقارنة أي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك رحمه الله وأسند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله والأولى الترتيب بأن يأتي بعدها ما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله وأسند إلى أبي حنيفة
رحمه الله واستدل على ذلك بوجوه الأول النقل عن أئمة اللغة حتى ذكر أبو علي أن مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فإنا نجدها
مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب أو المقارنة والأصل في الإطلاق الحقيقة فدل على الترتيب أو المقارنة حتى يكون ذكر بعد لا عن الأصل وذلك مثل تشارك زيد
وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان فيما لك معدود وجاءني زيد وعمرو وقبله أو بعده والثالث أنهم ذكروا أن الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة
الألف بين الاسمين المتحدين فكما لا يحسن جاءني رجلان على المقارنة والترتيب إجماعا فكذا جاءني رجل وامرأة إلا أن في قولهم الألف بين الاسمين المتحدين تسامحا
الرابع أن قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد أكل السمك جاز وتحقيقه أن نصب تشرب باضمار أن ليكون في
معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أي لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح ذلك في هذا المقام كما لا يخفى
ثم لا فادتها النهي عن الشرب بعد الأكل لا مقترنا ولا يخفى أن هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة لأن المقصود الأهم نفي الترتيب قوله فلهذا لا يجب
الترتيب أي الوضوء يحتمل أن يكون لسلك التعليل أي لا يجب الترتيب في غسل أعضاء الوضوء بناء على اتحادها بالواو ولما بينا من أنها لا توجب الترتيب وأن يكون
لتعليل المسلك أي لمباشرة أن الواو لمطلق العطف لكن غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لائق قوله فاغسلوا
وجوهكم دليل عليه لأن الغاية للوصول والتعقيب فيجب أن يكون غسل الوجه عقيب إرادة القيام إلى الصلاة مقدما على غسل سائر الأعضاء وح يجب الترتيب لعدم القائل
بالفصل وبمجانبه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب البواقي وبقوله المذكور بعد الفاء بغسل الأعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام إلى الصلوة وذلك حاصل على
تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال الكل عضو غسل على حدة فيجب أن يتعقبه فاغسلوا وجوهكم واغسلوا أيديكم وح يلزم ان يعقب القيام إلى الصلوة بغسل الوجه
خاصة لأنا نقول تعدد الأفعال بحسب المحال لا يوجب أن يقدر في الكلام أفعال متعددة بدليل أنا لو غسلت الأعضاء وضربت القوم وبدليل إجماعهم على أن قوله تعالى
وأيديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد إذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم بل لا يعد تقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل
على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لأنا نقول الخفيفة في الرأس الغسل والمسح رخصتا سقاط فإنه هو هو فلا يلزم عقيب إرادة القيام
إلى الصلوة الغسل على أنه مقارن فلا يجب الترتيب غسل الأعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف هذين الوجهين والجواب
أن القاطع لأصل السؤال مع دلالة الفاء الخ إنما يلزم على تعقيب مضمون الخبر أو مضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه لو لا دلالة
في قراءة محمد الآتية على أنه يجب السعي بعقب الطواف من غير تراخ وأنه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي قوله وإلى السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى
إن الصفا والمروة من شعائر الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به فهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فعلم هم والجواب
إنا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي عليه السلام ذلك منها بل ثبت ذلك بنا بالحديث المذكور وللنبي عليه السلام بالوحي له من يحيى غير مشكوك وذلك لأن الحكم في الآية
هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب أنى لا معنى لتقديم أحدهما على الآخر في ذلك فإن قلت من أين ثبت أصل وجوب السعي قلت من قوله عليه السلام سعوا فإن الله تعالى
كتب عليكم السعي وقد يقال إن قوله تعالى فلا جناح عليه أن يطوف بهما في معنى فعليه أن يطوف بهما لأنه ذكر بطريق نفي الجناح لأن الناس كانوا يتحرجون عن الطواف
بهما لما كان بفيهما في الجاهلية من بنيين كانوا يعبدونهما قوله وزعم فلك البعض لو قال لغير المدخول بها إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند أبي حنيفة إلا أن يذكر عنه بها

التوشيح حاشية التلويح على التوضيح في حل غوامض التنقيح وشرحه المسمى بالتلويح

بوقوع الواحدة عندهما والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اى زعم ذلك على البعض

رباطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز

عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا)

اى لا ترتيب في صيرورته هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا ذكر تلك المراجعة غير المدخول بها قولها ان دخلت الدار فانت

طالق فعند الشرط يقع الثلث كذا ههنا وان قدم الاخرية اى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق

قرع البعض ان مبنى هذا على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلاث في قبته

كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة والترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا

من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في مثل انت طالق

وطالق وطالق منجزا او الثلاث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق

الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة

ناقصة منقطعة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون

الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عنده وجود الشرط وفي المنجز بين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهما بمنزلة الجواهر المنظومة

تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل معلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل تعلق

بالشرط دفعة واحدة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله ويوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما

يقع الكل دفعة لان ما لا وقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في زمنية التعليق لا في زمنية التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورته

اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقديرا في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال انت طالق ثلثا وهذه طالق ثلثا تجب ثلثان لا ثلث

ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت

الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ

بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في التفريق بازمنة الوقوع وقريب من ذلك ما يقال

في هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عزيمة ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف وكانت

ان دخلت الدار (يقع بهما الثلث) اى لغا فاذا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلقت به الاجزية المتوقفة فان قبل اذا تزوج
امتين بغير اذن مولاهما اعتقهما المولى معا حتى بطل نكاحهما وبطل امتين مفصلين) اى اذا قال اعتقت هذه ثم قال الاخرى بعد
زمان اعتقت هذه (او بحرف العطف) اى قال اعتقت هذه وهذه (بطل نكاح الثانية فجعلوه للترتيب) هكذا وضع المسئلة فى
اصول تمس الائمة واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذنهم ولاهما 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 حكمه بعقد واحد وبعقدين
كما اذا كان نكاح الامتين برضاء المولى وبرضاهما دون رضاء الزوج فان هذه المسئلة يختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا
الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيل فعليك بمطالعة الجامع الكبير (او زوج الفضولى اختين بعقدين فاجازهما
مستقرا وابطل نكاح الثانية وان اجازهما معا) اى قال اجزت نكاحهما (او بحرف العطف) اى قال اجزت نكاح هذه وهذه
(بطلا) اى بطل نكاح كل واحدة منهما فجعلوه للقران وان قال اعتق ابى فى مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له
العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفار وتم واعلم ان تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب
لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه فى الاسرار قوله وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عند هم استدلالا بالمسئلة
وان يكون من تتمة كلام ابى حنيفة فرقا بين تاخير الاجزية وتقديمها بحيث يقتضى الاول الافتراق والثانى الاجتماع قوله بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه نفذ
نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق قوله فجعلوه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا قوله لا حاجة الى التقييد به اى بقوله بغير اذن الزوج
فى غرضنا هذا وانما قيده فخر الاسلام رحمه الله لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه لما لم يصح اذ كان بدون رضاهما
جميعا قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح فيه خلاف ابى يوسف وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولى بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان
وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف قوله وبعض تلك المسائل يختلف ذكر فى الجامع ازلو زوج رجل امتيه من رجل برضاهما فى عقد واحد وقبل عن الزوج فضولى عتق
المولى احدهما يبطل نكاح الامة حتى لا تلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة على اذن الزوج ولو اعتقهما معا جاز الزوج نكاحهما او نكاح احدهما جاز لانهما حالة
العقد امتان وفى حالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متقرنا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او منفصول
بان اعتق احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم فى حقهما لا يتغير باعتاق الثانية
ويبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان فى عقدة واحدة واما اذا كانا فى عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم
كما ذكرنا وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشئا العقد واحدا حرة والاخرى
امة توقفا لا لتضايق فى التوقف واحدهما لا يملك الاجازة والرد فى ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح
الثانية وانه بسبيل من ذلك ولان اجاز هما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة قوله بطلا
اى نكاح هذه ونكاح هذه قوله فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظة واحدة لا بمنزلة الاجازة متقرقا فان قلت هذا دليل على جعل
الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة فى مثل جاءنى الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان فى الانشاءات يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما متعاقبا

ولا مال له سوى ذلك فان أقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابى
هذا وسكت يعتق كله لانه خرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قارنه السكوت وهذا وسكت فقد عطف على الاول
وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن له الرجوع عنه لما قال وهذا فوجب عتق ثلث الثالث مع عتق ثلثي كل من
الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين (فجعلتم) اى جعلتم حرو العطف فيما اذا اقر متصلا (للقران بمنزلة قوله اعتقهم
معا) لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان مسئلة السكوت (قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم يعتق الثانية محلا للتوقف فان
نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة
الشرط والاستثناء وهنا) اشارة الى هاتين المسئلتين (كذلك) اى آخر الكلام مغير لاولها اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب
بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله العبد او هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا لو وجب ان يكون الثلث منقسما بينهما و
لا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام (بخلاف الامتين) اى في مسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال
اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول
فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصير قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل الغاء 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 تحريما في مسئلة
الامتين فلا يتوقف قصد الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افرد هناك صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال
اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما وقد دخل بين الجملتين فلا توجب الشركة ففي قوله هذا طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة
(واما تجيء) اى المشاركة (اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول) اى آخر الكلام اوله (فيما تم به الاول بعينه) اى بعين ما تم
قوله سوى ذلك اى لا وارث له سوى ذلك الابن والمال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الآتي في نصيب ذلك الابن وتجب السعاية ولو كان له مال آخر وخرج الاعبد
من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت قيد بقيمة العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مما لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث قوله لم تعتق الثانية محلا للتوقف اذ لم تبق
محلا للتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل واما قال (ليتوقف لانها بقيت
محلا للان تنكح بعد صيرورتها حرة قوله لا يعتق من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفة رح يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية واستسعى كاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم
وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخيرين لم يبق له الا ثلث الثلث وجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغير انما
لا يتراءى اذا كان متصلا فلهذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق والاجازة متفرقا اتراخيا مع سكوت قوله وقد دخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدأ او جزاء
الشرط او خبر ذلك فالواو يفيد الجمع بينها في ذلك التعليق والا فالواو يفيد مجمع بينها في حصول مضمونها بدون الواو ويحتمل الرجوع عن الاول والاضراب الى الزيادة على ذلك من اعتبار
بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا توجبها ولا تدل عليها قوله واما تجب اذا افتقر الآخر الى الاول هذا حكم في مطلق العطف بالواو لا في

لا بتقدير مثله) اى مثل ما تم (ان لم يمتنع الاتحاد) اى ان لم يمتنع ان يكون ما تمه الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه (نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس تكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله ههنا) بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكررة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثله اى لا بتقدير شرط اخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رح (او بتقدير ه) اى بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله (ان امتنع) اى لاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو واذا لابد ان يكون مجئ زيد غير مجئ عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالاخر والا لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله واتوا الزكوة لكنا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا للقران في النظم والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي عبادة مالية يمكن اداء الولي عنه (وهذا فاسد عندنا) الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية الى الاولى وفي قولنا ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يرتبط المعتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار لان الاصل في الواو الشركة وهذا انما تثبت اذا عطفت على الجزاء وهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هناك دليل عدم المشاركة في الجزاء لما ذكرنا ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية الى الاولى نحو قوله وعبده حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يريد انشاء الاولى جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع عطف بلا في قوة المفرد في حكم الافتقار لانها جملة تامة كمناسبتها الجزاء في كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على المجموع المشروط والجزاء

عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني **قوله** لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة **قوله** او بتقدير مثله عطف على قوله بعيد الاعلى قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاءني معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء **قوله** لانها اى الزكوة عبادة محضة كونها احد اركان الدين ولان المزكي يسعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من امر تعالى ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا منتف في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايجاب وصلاته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر فان الخراج لما فيها من معنى المؤنة **قوله** يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له والاعجز عن اداء الماليات لانها تتادى بالنائب والجواب انه لا يد في الانابة من اختيار كامل شرعا

فاذا 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 وجارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن جعلها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد ولا تكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب ففي قولك ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن جعل قوله وضرتك طالق على الوجهين بان اظهر الخبر وهو قوله طالق في قوله وضرتك طالق ترجح العطف على المجموع على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكفى ان يقول وضرتك فقوله بخلاف وضرتك طالق يرجح الى قوله يتعلق العتق بالشرط (وهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا على قوله واولئك هم الفاسقون) اى ولاجل انا ذكرنا في قوله وعبدك حر ما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الى آخره فان قوله تعالى ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قولهم فاجلدوا والمخاطب بها الائمة وقوله تعالى واولئك جملة اخبارية وليس للائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الاخير وثمرة هذا تاتي في آخر فصل الاستثناء انشاء الله تعالى الفاء للتعقيب فهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتاهبت وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فاراواه ويجوز ان يجزى ولد والده

ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي قوله فدليل المشاركة في الجزاء قائم اى فيما هو جزاء للقذف وحده وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحده قلنا لا مركنك فان الانسان بتالم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم بالضرب وهذا امر مناسب للزاجر عن القذف وحده الا ترى ان الزنا تهمة الزنا ازجر في الانسان الذي صدر منه جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام لكمال الزجر وعموم جميع الناس فان منهم من لا يزجر بالايلام بالضرب ويرد الشهادة وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الانشائية اعني قوله والذين يرمون الخ وذلك بحيث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان

حتى يجيء مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال ان بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف هو حر ولو قال الخياط ايكفيني
هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن كما لو قال اذا كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على المعلول نحو
نشر فقد تاك النشر ونظيره اذا الى الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا ان زنا فانت من اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول
يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلل باعتبار انها
معلول ومن ذلك قولهم تزود وافان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذا هبة فدعه فلذا هبة ونظائره كثيرة وانما قلنا يتفق في الحال
لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جواب الامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع كان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان
وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل فانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا
كما تقول ان تاتني اكرمتك ولا تقول ايتني اكرمتك بل يجب ان يقال ايتني اكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم ولا تقول ايتني
فلت مكرم فلما لا تجعل ان المقدرة الماضوية بمعنى المستقبل فكذلك لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل الاولى ان يقال الجملة الاسمية بعيدة من المستقبل
وما قيل الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ولكنها على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناها بالطريق الاولى ثم للترتيب مع
الترائي وهو اي الترتيب الترائي راجع الى التكلم عنده اي عند ابي حنيفة واما الى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فضدها
يتعلقن جميعا ويقعن ثلثا ان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن مدخولا بها يقع واحدة وكذا اذا قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها
اي عند ابي حنيفة في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه يأتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في
تقديم الجزاء (يقع اولا) اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان الترائي عنده انما هو في التكلم (ويلغو الباقي) لعدم المحل
يعني بان الولد سبب كيونته حقيقة فهو بالاعتاق يصير سببا كيونته حكمية لان الرق موت حكمي فالفار بهذا الجزء الاخير بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك
وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافته للعتق الى الشراء لكونه موجبا كموجب العتق **قوله** فهو
حر مع الفار يقتضي القبول كما سنقال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا تبرع على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون رد الايجاب بثبوت الحرية فلذلك لا
الاذن بالقطع بدون الفار اذن مطلق ومع الفار مقيد بالشرط اي اذا كان كما في فاقطعه **قوله** وقد تدخل على العلل دخول الفار على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي شائع
مستفيض في كلام العرب يعني كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفار للتعقيب والسبب مقدم على المسبب لا متعقبا له تكلف المصنف لتحقيق التعقيب بان بعد الفار علة باعتبار معلول
باعتبار ورد دخول الفار عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفار كالاشبار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفار كالاخبار
بابتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفار معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الاشبار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود
لكون خير الزاد التقوى في الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر متروكه لذاته بل لغيره الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك والغرض
العلة الغائية انما تكون علة العلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخل عليه الفاء معلولا او الاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم
فان الغوث باق بعد الاشبار **قوله** اذا الى الفا فانت حر يعتق في الحال بخلاف اذا الى الفاء انت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تاديته الالف وبهذا
ينبغي ان يكون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ايتني وانت
راكب الا على كونه راكبا حالة الايتان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وج يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب عنه بانه من باب القلب كن حرا وانت مؤد
الى الفا اذا ادى حال مقدرة اي اذا بلى الفا مقدرة الحرية في حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اذا بلى الفا فانت حر حالا او الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية
تتاخر عن الاداء **قوله** بخلاف الواو الى آخره وان وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر الترائي في التكلم صار كل منهما

التلويح شرح حاشية التلويح

لان المرأة غير مدخول بها (وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني) اي وقع في الحال العدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق
وسكت ثم قال انت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (وفي المدخول بها)
اي ان قدم الجزاء ولم يذكره للعدد السابق (نزل الاول والثاني) اي يقعان في الحال العدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق
ان دخلت الدار وقد كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فتقع تطليقتان (وتعلق الثالث) لقربه بالشرط (وان قدم) اي الشرط (تعلق
الاول ونزل الباقي) وهل ظاهر وانما جعل ابو حنيفة الترا خي اجمالا الى التكلم لان الترا خي في الحكم مع عدم في التكلم ممتنع في الانشاءات كان
الاحكام لا تتراخى 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 اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط (بل للاعراض عما
قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمر وفلهذا قال زفر رحمه الله في قوله علي الف بل الفان يجب ثلثة آلاف
لانه لا تملك (ادخال الاول الا كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف نفي انفراده)
ذا اشارة الى انه ادراك اي التدارك في الاعلام وكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا (نحو سنى سلمون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
الكذب) اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب في الانشاء لا يحتمل الكذب (قلنا) تعقيب لقوله بخلاف
الانشاء اي لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا (تقع الواحدة فاذا قال في ذلك) اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين
(لغير المدخول بها) فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وقعت واحدة فلا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء

بمنزلة كلام منفصل عن الآخر **قوله** كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو
ولما جعل اي حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فجاء لا يثبت بشيء قلت ثم تضمن معنى الواو
والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه
يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث **قوله** انما جعل ابو حنيفة رح 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 ولا صحة للعطف مع الانفصال **قوله** بل للاعراض عما
قبله اي جيء به في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه الا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك
ان الكلام الاول باطل غلط بل ان الاخبار سببا كان ينبغي ان يقع ويعضدهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول والابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع
اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون الاخذ في كلام آخر من غير رجوع والابطال **قوله** ولهذا قال زفر رحمه الله اي ولكونها للاعراض لمزيد ثلثة آلاف

فاذا وقعت واحدة لم تبق المحل ليقع بقوله بائنتين (بخلاف التعليق) وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل
تنتين (فانه تقع الثلث) عند الشرط لانه قصد ابطال الاول) اى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط (وافراد الثانى بالشرط مقام
الاول اى قصد تعليق الكلام الثانى بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول (لا ليمنع الاول) او لابطال المذكور (ويمنع الثانى) اى
الافراد المذكور (فتعلق بشرط اخر) او تعلق الثانى وهو قوله تنتين بشرط اخر فاجتمع تعليقات احدهما ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة والثانى ان دخلت الدار فانت طالق تنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث (فصار كما لو قال لان دخلت فانت طالق تنتين ان دخلت
الدار بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثانى بواسطة الاول كما قلنا) اى بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف صح تقرير الاول فيتعلق الثانى بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع
على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لم يقع الثانى والثالث كما قلنا فى حرف الواو (لكن للاستدراك بعد النفى اذا دخل فى المفرد

لا يمكن ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة يفرع
على انها للاعراض لا للتغيير وجواب ان الاقرار اخبار فيحتمل الاستدراك لا ان الاستدراك فى الاعداد يراد به نفى افرادها قربه او لا لانفى اصله فكانه قال اولا له على الف ليس معه غيره
ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الف الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سبى ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس
المال مثل له على الف درهم بل الف قوب حيث يلزمه الجميع **قوله** بخلاف الواو يعنى اذا كان العطف على الجزاء بالواو وتعلق الثانى بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله
لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثانى والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثانى
بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلاث
بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه اى بل لما كان لابطال الاول واقامة الثانى
مقامه كان من مقتضياته اتصاله به ذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس فى وسعه ابطال الاول فى وسعه افراد الثانى بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لاول انت
طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف يمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله به لذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان لكن بحسب اللغة وهو مما لا بد لان
نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان تنتين عطف على احدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين
ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثانى متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه لا حدة لا نفس الشرط والتعليق **قوله** لكن للاستدراك
التدارك وفسره المحققون بدفع التوهم الناشى من الكلام السابق مثل ما جاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجىء عمرو ايضا بناء على مخالطة زيد له ملابسة بينهما وفى المفتاح انه
يقال لمن توهم ان زيدا جاء دون عمرو فيما جملة وضعها للاستدراك وتغايرا بما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفردا فهو لا يحتمل النفى فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة

م لم يجئ فيصير جملة والكلام فى المفرد فلا بد من تقديم النفى فافهم ١٢ شرح ع

وان دخل في الجملة بخلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل) اعلم ان لكن للاستدراك فان خلت عن الواو يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان تكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان تكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل فانها للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول (فان اقر لزيد بعد فقال زيد ملكان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره فيكون) اي النفي (رد الى المقر ويمكن ان لا يكون تكذيبا اذ يجوز ان يكون العبد معروفا فيكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد ان العبد وان كان معروفا بادي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه) اي على قوله لكن لعمرو (شرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا وللمتن انه بيان تغيير لان الظاهر كما يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرفت بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الاخر فيثبت بحكمها صلا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا في المفصلي بدار بالبينة اذا قال كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باع مني وهب لي بعد القضاء ان الدار لزيد في القضى له القيمة

وان عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرا حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر الخاه انها في عطف الجمل تفيد الرجوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضه لا حيث يختص الرجوع بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان منشئه ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم بقوله بل الاعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بل الا اخبار واحد وليس كذلك بل اعراض عن الاول بل الكلام متحققان وفيه اخبار ان احدهما في الاخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان جاءني زيد بل عمرو اثبات مجيء عمرو وانتفاء مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن لعمرو في كتب الاصول لكنه لعمرو فغيره الى الحاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل الامرين احدهما تكذيب المقر وردا قراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار غاصبا للعبد مقرا بالعبد لعمرو فيكون النفي مجازا عن القبول كما اذا قال له على الف درهم ودیعة والمصدق عن ذلك لانه لما حج بعدم ملكيته لنفي زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل والاقرينة على اذكر وهو من المجاز بل الاحتمال كموانه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يمكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا مترا خيا لان النفي حينئذ يصير رد الاقرار والاثبات ملكية عمرو بمجرد الاخبار قوله وعلى هذا قالوا اي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو فانهار له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد كلام متصل فصدق زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن قط وبهذا اندفع قول هلال وبه يعلم ان ما وقع في بعض النسخ من قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر القضى له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو سيان تغيير فكانه تكلم بما كان ثبت موجبها معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد انما حتى صح

للمقضى عليه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت وجهاه معا وهو النفي عن نفسه وثبوت الملك لزيد معا ثم تكذيب الشهود
واثبات ملك المقضى عليه لزم لذلك النفي فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت وجهي الكلامين) وهما النفي عن نفسه وثبوت الملك لزيد (فيكون حجة
عليه) اي على المقضى له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتساق الكلام تعلق ما بعد بما قبله) يرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر فيه
ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبلها او لا فان صلح حمل على الاستدراك (والا فهو كلام مستأنف) اي فان لم يتسق اي
لا يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبلها بان يكون ما بعد كلاما مستأنفا نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لكن غصبت الكلام متسق فصح الوصل
على انه نفى السبب الواجب فان قوله لكن لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لم يستقم قوله لكن غصبت ولا يكون الكلام متسقا
مرتبطا فحملناه على نفي السبب لما نفى كونه قرضا تداركه بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا للاقرار بل يكون نفي السبب بخلاف
ما اذا تزوجت الامة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل الكلام مبتدأ كانه لا يمكن اثبات
هذا النكاح بمائتين) ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه ان لا يصح النكاح الا بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لانه
الى اثباتها لانه لو حكم بالنفي اولا يقتضي القضاء وبصير الملك لعمرو المقضى عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان الملك للغير فلا يصح فالحاصل
ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا يفصل بعضها عن بعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى القول
من ان النفي ههنا للتاكيد لاثبات عرى فيكون لاحكم المؤكد لاحكم نفسه فيكون اقرارا وسكت او انه في حكم المتأخر لان التاكيد متأخر عن مؤكده او ان المقر قصد تصحيح اقراره
وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء واما قيدنا الحكم باذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه يترادان الدار الى عمرو المقضى عليه لاتفاقهما على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضى عليه على بكر المقضى له وذلك ان قوله ما كانت لي قط في
الملك عن في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضى عليه لكن بعد ثبوت الملك
لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متأخر عنه وعامة فيكون قوله ما كان لي قط مستلزما
لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير خلاف المسموع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا
لعمرو وقد تلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها كما مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وما زيد
قائما لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب فانه لا يكون المذكور بعد لكن مما
يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب حكمه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والا تساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن
كما في قوله لكن غصبت حيث حمل على وقوع الانكار في السبب حتى نفى القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه

لما قال لا اجيز النكاح افسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح باثنتين فيكون نفيا لذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله
لكن اجيزه باثنتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر منهما اثنتان (او) لاحد الشيأين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشاك
من المحل هو الاخبار بخلاف الانشاء فانه للتخيير كما تقول للكفارة حقوقها احراو هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء
ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء (انشاء حتى تشترط صلاحية المحل حينئذ) اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء (واخبارا لغة) عطف
على قوله انشاء شرعا فيكون بيانا لظهار الواقع 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 احدكما حر اراد اخبارا وهذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار فهنا من حيث انها انشاء شرعا يوجب التخيير اي
يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا ايقاعا 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 في الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شائعا كان انشاء وشبه الاخبار علمنا بالشبهين فمن حيث
انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى انه لو مات احدهما قبل ان يردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات
بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه في قوله وكلت هذا او هذا ايهما تضرب) بناء على
ان او لاحد الشيأين وضع كالة على التوسع فلا يكون الجهالة مفضية الى المنازعة (فلهذا) اي الى 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 قلنا ذكر الاجزية

تفي اجازة النكاح عن الصلة فلا معنى لاثباته بائنة او باثنتين وانما يكون مستقلا لو قال لا اجيزه بائنة لكن اجيزه باثنتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل صح
بذلك في جامع قاضيخان وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام اذا رجع الى القيد لمعنى انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل بما يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر
فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بائنة فاذا بطل لم يبق شيء حتى ينعقد باثنتين قلنا هو نكاح مقيد بالبطلان الوصف ليس ببطلان الاصل قوله او لاحد الشيئين
كانا مفردين فهي لتعيين احدهما وان كانا مجتمعين لتعميم احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد
الشيئين على التعيين فورد ذلك ان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بحق احد الشيئين قد يكون الشك المتكلم فيه بان يعلم
ان الجاني احدهما والعالم بعينه وقد يكون التشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار لصفة مثل قوله انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم
لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن يهنه ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع في انهم لم يريدوا الا ما تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان
وضع الكلام للافهام على تقدير تسليمه انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك لا انها لم توضع له امنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين قوله بخلاف الانشاء
فانه لا تحيل الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء وفي الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او الخذ ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه
الاحوال فليكفه احد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب
وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر وثبت بالجواز لعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه الماموربه 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 لم تتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان
تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء حتى يصح المدلول له اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا انشاء لان لا يجاب انشاء وانما نزل في
مبهم او معين فلا يمكن اثباتها في غير ما وجبت ما تحقق في اليمين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله ايهما تضرب حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولكن الآخر بعد ذلك كان مبيعا الى ان يملك
الموكل قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة الانواع الحرابة بما زاد وبالجناية وينقص بنقصانها لان جزاء سيئة سيئة مثلها فيجعل مقابلا بالجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يخرج العمل على التخيير
فلهم من الآية فوضعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الحرابة المتفاوتة فاوجبت على حسب التفاوت المناسبة الذي روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم او قطع ايديهم وارجلهم

مقابلة الانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل وقتل واخذ مال واخذ مال وتخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب واخذ المال
جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي الى الحبس الدائم اعلى انه ورد في الحديث بيانه على هذه الاقسام وان اخذ المال وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل
او صلب وان شاء قتل وصلب لان الجناية تحكم الاتحاد والتعدد وهذا اي وكان احد الشيئين زنا لان هذا احراز وهذا العبد وابنته باطل لان وضع
احدهما الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق فهنا قال ابو حنيفة رحمه الله يشمل على الواحد المعين مجازا اذ العلم بالحقيقة متعذر ولو قال العبيد الثلثة
هذا احراز وهذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين كما لو قال احدهما احراز وهذا) يمكن ان يكون معناه هذا احراز وهذا ان فيخير بين الاول والاخير يمكن

على ان لا بينة والا يمين عليه فجاءوا ناس يريدون الاسلام قطع عليهم الصحابة الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل
ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه من المعاصي في اشتركوا في رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال
ولم يقتل نفى والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء
ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المسلم من قاطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا
ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب ابو حنيفة 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 يحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وقد امر النبي عليه السلام في العرنيين بقطع
ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله
من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به عند هما تعين الصلب عملا بظاهر الحديث قوله ولهذا اي ولكون احد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي
يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح للواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انما احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ
الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه اذا نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط يعتق بالنية وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل بحقيقته اعني الواحد
الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله ويعين من محتملات الكلام كما اذا قال لك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال
في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ليس محلا لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا او هذا عطفا للثاني باو
والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين ويعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام
فصار بمنزلة احدهما حرو هذا فالمسلوط عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لاحد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول
والاخيرين لان الثالث عطف على اقبله بالواو وهو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما لو حلف لا يكلم هذا او هذا او هذا فانه يحنث بالاول
او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او بالثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الا ان ما ذكرنا ارجح لوجهين تفرد خاطري بهما الاول ما اخوذ من كلام شمس الائمة
السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال الا الكلم هذا او لا
الكلم هذين هذا الكلام لما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما 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 او هذا ومقتضى كلام شمس الائمة ان يكون
التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسألة اليمين وانما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا

حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه حينئذ يكون تقدير احدهما حر وهذا الحر وعلى ذلك الوجه يكون تقدير هذا الحر وهذان حران فلفظ حر مذكور في المعطوف عليه لفظا وان قلنا الاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله وهذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول والثاني بلا توقف اول الكلام على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطري (واذا استعمل او في النفي نحو لا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك ان كان تقدير لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال احدا وهذا يحنث بفعلهما لان المراد احدهما (او المجموع) اي لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على ان لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا ولا أكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما (وفي النفي اي كما يفعل احدهما منفردا لا هذا ولا ذاك (بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع) اي لانه الدليل على ان المراد احدهما فاثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تاثير في المنع

وقد قال ان يقول على الوجه الاول للمسلم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وح يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر كميلا للجمل الناقصة تقديرا مثل ان الحرية القائمة بكل تعاير حرية الاخر كما مر في جاءني زيد عمرو وسلم فعارض بالقرب ويكون المعطوف عليه كورا صرنا على الوجه الثاني لانسلم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا لا يسلم في التغيير ههنا بل يوجبه فانا ذا 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 قوله واذا استعمل او في النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان اولا حد للامرين من غير تعيين في انتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله ثم ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما موصوفا بكونه آثما او كفورا وقد يكون احد نكرة في سياق النفي فتعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد ثم شاع فنقلته عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان اولا حد الشيئين وان مثل اضرب يدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضيف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن العيش وفي حد الابهام ما يشيع في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم او آحاد غير معينين وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وبما سنقول قال واعلم ان اقرب هذه الاجوبة اشهرها كان مولى من واحد منهما جميعا والقياس يمنع من الفرق الا ان كلمة احد خاصة صيغة ومعنى ولا يعم شيء من دلائل العموم فكذا بعد وقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاول ان يقيد ما ذكره المصنف انه لا يصح في الايجاب على اصح رواية اللغة قوله فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول بالواو واتى بالثاني بالواو صار في معنى ما لو اكل هذا والا هذين فيحنث بالاول والاثنين والثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الارجح قوله الا ان يدل الدليل اعلم ان اذا اذا استعملت في النفي فهي لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انتفاء احد المنفيين فحينئذ تفيد عدم الشمول كما ذكره 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 يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمل على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان ح للنفس التي لم تقدم الايمان ولم تكسب الخير في الايمان لان هذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله

الى غاية لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فهنا للاجتماع تاثير في المنع فان تناول احدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى فالدليل حال على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع ذاتها ايضا نائبة على العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل احد منهما ويحتمل 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 مبحث بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل (وقد تكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فالمالك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فان يجالس كلا الفريقين) اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو وبعبارة بدله الحال ان المراد ايهما فعلت هذا قالوا في لا اكلم احدا منهم الا زيدا او فلانا لان الكلام الاستثناء من الخطر الباحة وقد تستعار احداهما للاخرى كقوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى او يتوب عليهم كما احدهما يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار فان دخل الاولى او الثانية وان دخل الثانية وابر في يمينه على نفي العموم اي النفس التي تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها للشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يركب الترك واكل مال اليتيم وكما افاده التي هذا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالقضية انه ان قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول او تو بالعكس وما ذكره المصنف من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فللشمول العدم ليس على اطرادها فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى قوله وقد تكون للاباحة كالاحقاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبهما مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى الصيغة الامر وقد يضافان الى الكلمة او والتحقيق ان كلمة او لاحد الامرين مع جواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محال الكلام ودلالة القرائن وبهذا كما قالوا انها في الخبر للشك فالمعنى فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا تمنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلها جميعا لم يحنث فقد لا تمنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين ان لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن اتيانا بالمامور بما مر الاباحة فان جالسهما جميعا كانت مجالسته كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال تبع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك قوله فقد يستعار اي يستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل مستقبل يكون كالعام في كل زمان في قصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها نحو لالزمنك او تقضيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول مستمرا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حقي فصار او مستعارا لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما بمعنى الخيار فقطع الاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قولهم ان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف بأو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثاني او الا ان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل ذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عذابهم واستصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى ان عطف على اسبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فلا ان يهلكهم او يهديهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال الا ان تدخل هذه الدار او تدخل تلك بالنصب كان بمعنى حتى او الى ان ليس قبله مضارع منصوب ليعطف عليه فيجب استمرار عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها او لا حنث ولو دخل الثانية او ابر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال ان لم ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وقد يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس كمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال ان لم ادخل تلك الدار فهذه طالق الا ان ادخل هذه فلم يدخل حتى غربت الشمس طلقت بالرفع كان عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه عدم الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث الا فلا

حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى اسمها وقد تجيء للعطف فيكون المعطوف افضل او اخس فيدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان جواب الشرط ههنا محذوف اى فيها ونعمت او فالخبر ذلك او الا اى وان لم يذكر الخبر لقيد من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اى كول وان خرجت الافعال فان اتصل المبتدأ بالاخر لانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستانسوا والا فان صلح ان يكون عطفا

ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي فيلزم تعموا العدم لوقوع او في النفي فيحنث بخروج احد الدارين بانتهائها كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا يظهر ان او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا من فريضة عاطفة مفيدة للعموم اى عدم الجناح مفيدا بانتفاء الامرين اى المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اى تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما معطوفا على تمسوهن لا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من ان منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اى اذا لم توجد المجامعة عدم الجناح مستمرا الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها لسواء كان جزءه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة تتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب فقد يكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزء من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم ما يقتضي شيئا فشيئا حتى ينتهي المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه او قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف دون المعطوف عليه كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل في الكارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو يمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اى فبها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا من لطيف تجري في جميع موارد استعمال هذه الكلمة شائعة عنه قوله وان غلبت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون الجر السببية تارة والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اى التشريك من غير اعتبار غايته وسببيته والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه او انقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان اتصال الاعطاء يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستانسوا اى تستأذنوا فان الاذن من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم قوله والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد الى آخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اى الفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه

الثاني بكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة لا فللعطف المحض فان قال عبدي حران لم اضربك حتى تصيح حنث الان قبل الصياح كما
حتى الغاية تفصل هذه الصورة (وان قال عبدي حران لم اتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء
بل هو دواع الى الاتيان والاتيان يصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى وعندك فللعطف المحض

بمنزلة الغاية من المضايق نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فقد دخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام ح
اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والسبب كما ينتهي الغيا بوجود الغاية على انه اذا صح
ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والآخر اعني المسبب انتهاءه اليه قوله والا اي وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض
من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه ففي اي غاية يتوقف البر على وجود الغاية تحقق ملتمس الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه
بل تحصيل مجرد الفعل تحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب في العطف يشترط وجود الفعلين لتحقق التشريك وانموضح ذلك في الفروع فقال
عبدي حران لم اضربك حتى تصيح فمعنى الغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بخلاف الصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن ضربه قبل الصياح لم يحنث
عبد لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حران لم اتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء والاتيان
اليه بل هو دواع الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه انقطاعه بالصياح
بالضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره اقرب وبالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه يختلف والاتيان
يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدئي يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية صالحة للجزاء عن الاحسان لا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في
قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين ههنا لم تحل وان
المنع والتعويل على القرائن الا ترى انه لو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر والسببية والمجازاة فلان فعل الشخص
لا يصلح جزاء لفعل اذ الجزاء هي المكافاة والاحسان لمكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني
من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول والامتناع في كون بعض افعال الشخص سببا
لبعض دون بعض فيما اليه الاتيان الى التغدي واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب في ظاهر كلام فخر الاسلام فالاولى ان يقال ان الترتيب
الظاهر هو بين التعقيب الغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات اصلا او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في
شرح الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث
لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمان اطلق الكلام في الوقت الذكري كان قضية مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام ح
اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه
ان المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان
الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وهو لا حاجة اليه على ما يقال ان المسئلة موضوعة في الموقت اي ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم انا ان لفظة اليوم سقط

كان فعله لا يصلح جزاء للفعل فصار كقوله ان لم أتك فاقعد عندك حتى اذا قعد من غير توان خبر وليس طلبا) اى للعطف المحض
(نظير زكلام العرب بل اخترعوه) اى الفقهاء استعارة (حروف الجر الباء للالصاق وهو استعانة فتدخل على الوسائل
كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعت سلما فيراعى شرائطه كما يجرى الاستبدال في الكر بخلاف
الاول فان قال لا اخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا اخرج جاعلا الصقا باذني وفي الا ان اذن لا) اى ان قال لا اخرج
الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثناء الاذن من الخروج
كان آت مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية

عن قال الناسخ واعلم ان قولهم حتى التعدي باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى التعد بالجزم مثل فاتعد لانه عطف على المجزوم لم حتى فيجب حكم النفي على الفعلين
جميعا او على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي فيفسد المعنى وبطلان الحكم قوله الا اخترعوه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية
بل صرحوا بامتناع ذلك مثل جاءني زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها تستعمل التعقيب بشرط الغاية فتستعمل المقيد
في المطلق للحاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يوخذ عنه اللغة فكيف بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت بمعنى الفاء وتاويل
صاحب الكشف بان المراد حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم يجعل استعارة لما فيه مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه
الامام التمرتاشي لان الترتيب اقرب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الاقرب لا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء عنى التعقيب من غير تراخ
مناسب بين هذا الدليل واذ الغاية لا تراخي عن المغيا قوله الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء واتصاله به مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يليه بسم
زيد وقلما استعانة اى طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم
فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك بالبيع
والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام دخولها في الاثمان
على كونها للالصاق وذكر ان المقصود في الالصاق هو الملصق اليه والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت
هذا العبد بكر على الخيطة يكون البيع فاسدا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كر من الخيطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس المال والكر مسلما فيه
حتى يشترط اتمام قبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجرى الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف ما لو صورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض
بالاستبدال كما في سائر الاثمان قوله لا اخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له
في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا ملصقا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا
من قبيل لا آكل كلا الا ان المحذوف في حكم المذكور لان قبيل لا آكل لما يجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه لا ترى ان
قولنا لا آتيك اليوم الجمعة او لا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد
العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكره في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فتعم ليس كما ينبغي

والمناسب بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان أذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت خروجه الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع
اقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان لن مع الفعل المضارع بمعنى الصيرورة وقد يقع جينئذ في كلام الله تعالى تقول انتهى فلان
وفلان فيكون النجم فيكون تقديره لا اخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن فيمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير يحتاج خروجه
آخر بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحتاج فلا يحتج بالشك (روقالوا ان مسحت الخاتم بيدك يتعدى الى المحل
فيتناول كله وان خلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل لتقدير التصقوا بها برؤسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين
الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي في بعضها ما يحصل به المقصود بل
يجب استيعاب المحل في مسحت الخاتم بيدك لان الخاتم اسم للمجموع وقد وقع مقصودا فيه اذ كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل فهي
حرف مخصوص للآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وانما يثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه وبحديث عمار وهو مشهور يزاد به على الكتاب
على للاستعلاء ويراد به الوجوب فعلى دين لان الدين يعلوه ويركبه معنى وتستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان

قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية تقصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء تقصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما
اخراج لبعض ما تناوله الصدر قوله فلا يحنث بالشك لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي
الا بان آذن فعبر عنه بمنزلة الاباذني وحذف حروف الجر مع ان شائع كثير وعند تعارض الوجهين الاولين يسقط هذا الوجه سالما عن المعارض للشارح المحقق
الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لكنانة محتمل للعرف له استعمالا وتاويا وجوب الاذن لكل دخول في قوله لتدخلن
بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله ان لكم كان يؤذي النبي قوله وقالوا لان خلت في آلة المسح هو الماسح باطن الكف فاليد
آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه لانه
المقصود من الصاق الفعل به واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصورا على اثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود وعنى
الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون للتبعيض مستفادا من هذا الامر الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي رح ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا
المسح بالراس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذا قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي رح اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب
ابو حنيفة رضي الله عنه الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الفرض اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار
الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رح بان عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في
اشتراط الترتيب اما وجوب استيعاب الوجه واليدين في التيمم مع دخول الباء على المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام انما يكفيك ضربتان ضربة للوجه
وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بتركه مسح الراس وغسل الرجلين تخفيفا قوله ويستعمل للشرط يعني قد يستعمل
على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى ببايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي خبر طلعدم الاشراك لا اخفاق في انه صلة للمبايعة قال الاعشاه

التوشیح حاشیۃ التلویح

لا يشركه بالله شيئا وهو في المعاوضة المحضة يعني الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق) هذا بيان علاقة المجاز لان المعنى الحقيقي (وهو الشرط لا يكون في المعاوضة) المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط خطر كما مر فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف ضمناه بالف (وكذا في الطلاق عندهما وعند الشرط عملا بالاصل) او عند ابي حنيفة كما مر في الطلاق الشرط لان اطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي (ففي طلقتك ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عندهم) لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط (ويجب عندهما) اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا اشرط واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (وان طلقها ثنتين فثلثا الالف) اي في فصل العلم وقعة من ثلث من غير عدد **الى** لانتهاء الغاية فصل الكلام ان احتمل فظاهر) اي ان احتمل الانتهاء الى الغاية فظاهر (والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر بتاجل الثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر (وان لم يكن) اي وان لم يكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتملها اي التاخير (نحو انت طالق الى شهر لا ينوي التنجيز والتاخير يقع عند مضي شهر وعند زفر يقع في الحال فيبطل قوله الى شهر (لان الغاية ان كانت غاية قبل الحكم نحو بعت

على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط **قوله** في المعاوضة المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح **قوله** وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها دلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقتني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان الباء للمحاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع وقد قالت طلقتني ثلثا بالف فطلقها واحدة فيستحق ثلث الالف وعنده لا يجب شيء لان اجزاء العوض عنده لا تجب شيئا فشيئا لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين فيثبت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة وانما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فقد اجابها بما يجب ثلث الالف لان الباء للمحاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع وقد قالت طلقني ثنتين على الف فطلقها واحدة لا يجب شيء عندهما لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط جيسما بخلاف ما تقدم فان فائدة تنهما في الشرطية لكنه جيء بها بعد الطلاق شتى **قوله** ولا من تقدم يكون للتبيين او التبعيض ولم يرجحوا احدهما على الآخر ومحصوله ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها فذهب بعض الفقهاء الى ان اصل معناها التبعيض فيها لانه تارة يرد لابتداء الغاية وتارة للتبيين والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل والغاية هي النهاية فيكون ابتداؤها انتهاء **قوله** بعت الى شهر ابتداء من الآن الى شهر على ما مر حال **قوله** انت طالق الى شهر اي في شهر او الى انتهاء شهر فيقع عند مضي شهر عرفا لان الايقاع احتراز عن الاعدام وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة للوجود فلا يدخل في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله **قوله** ثم الغاية يتلخص في ان المذكور بعد الى يكون داخلا فيما قبلها حتى يتبين الحكم اللاحق المتعلق من الخاتمة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى لانتهاء غاية

هذا البستان من هذا الحد الى ذلك الحد كما الى راسها لا يدخل تحت المغيا وان لم تكن غاية. قبل تكلمه (فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل) فان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهي الليل فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها

قوله فكذلك الخ جواب الشرط اي لا تدخل الغاية تحت المغيا (وان تناول) اي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق (فذكرها لاسقاط ما وراءها) اي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية (نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا) والنحويين في الى اربعة مذاهب الدخول الاعجازا

اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الاعجازا (وعكسه) اي المذهب الثاني هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الاعجازا كالمرافق فخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز (على هذا المذهب) اي المذهب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية تحت المغيا في بطريق الحقيقة

(والاشتراك) اي عدم الدخول ايضا بالطريق الحقيقة (والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن) هذا هو المذهب الرابع (وما ذكرناه في الليل) وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا (وفي المرافق) وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا

(وهذا مناسب هذا الرابع) اي مضى ما ذكرنا ومضى ما ذكر النحويون في المذهب الرابع تحقيقا واحدا وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به على نتيجة المذاهب الثلثة 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 (وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحته) اي بعض المتاخرين

مجازا ان يقع على ابتداء الحدود ان يدخل في المكان لكن يمتنع لعدم الجواز لان انتهاء غاية وما كان بعده شيء لم يسم غاية وفصل الخطاب ان الغاية ما لم تكن غاية في الواقع او بحر والحكم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسكر للرأس او لا كالبستان للحائط وذراعا والا لان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير متقررة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان تستتبعها المغيا للتغاير ذاتا ولما الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا ففي مسئلة السكر تناول الاكل الرأس عندهم ولا يتناوله عند المصنف وان لم تكن غاية قبل التكلم فان كان صدر الكلام يتناولها تناولها وان لا فلا فان صدر الكلام او لا فان تناولها تناول السيد المرفق ودخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد الى الاسقاط ما وراءها فمنتهى في الجملة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد الى غايته فيحرم الوصال لوجوب الانفطار بالليل لان الصيام ان كان ما انظاهر فان كان مضمرا مضمرا فلانه لا قائل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوابه في غيره فقوله وان لم تكن غاية قبل التكلم فلا تدخل تحت حكم الصدر وان تناولها

من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين بينوا هذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية ههنا ليست للغسل بل للاسقاط فلذا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع بل غاية غسل البعض المتصور الى المرافق فحمل قوله الى المرافق على ان المفهوم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي المرافق فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض لا لذلك البعض الذي دخل تحت السقوط (فان قال على من قسم الى عشرة يدخل الاول للضرورة) لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابي حنيفة) فيجب تسعة وعندهما تدخل الغايتان) فيجب ثمانية (وتدخل الغاية في الخيار عنده) اي يباح على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد اسقط ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه) اي عن ابي حنيفة رحمه الله (لما ذكرنا في المرافق) اما الاجل فحو بعت الى رمضان

الامام ابي زيد رحمه الله ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج ما قيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد لايجاب اليها لا ايجاب ثم اسقاط كما لا نهاية لمقصدان فلا يتبعضان الا ترى ان قوله لفلان علي من عشرة الى عشرة نص واحد قوله فان قال اردت من واحد الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف دلالة لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكر المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا ارتبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء لما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغيرذلك فان كلا منها واحد ليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الاترى انه لو قال له علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلاثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد لانا نقول لا نسلم ان الواحد جزء من العدد وان سلمنا فنقول استثناء الجزء من الكل لا يصح الا ترى ان قوله له علي عشرة الا تسعة باطل مع ان التسعة جزء من العشرة وانما يصح استثناء الجزء من الكل اذا كان الباقي بعد الاستثناء جزءا من الكل ايضا كما اذا قال له علي عشرة الا خمسة فان الباقي بعد الاستثناء وهي الخمسة جزء من العشرة وكذا اذا قال له علي عشرة الا ثلاثة فان الباقي بعد الاستثناء وهي السبعة جزء من العشرة وكذا اذا قال له علي عشرة الا واحدا فان الباقي بعد الاستثناء وهي التسعة جزء من العشرة فثبت ان الواحد جزء من العدد والعدد ما فوق الواحد فقوله له علي من واحد الى عشرة يدخل الواحد بناء على ان الواحد جزء من العدد والعدد ما فوق الواحد فقوله له علي من واحد الى عشرة يدخل الواحد بناء على ان الواحد جزء من العدد والعدد ما فوق الواحد فقوله له علي من واحد الى عشرة يدخل الواحد بناء على ان الواحد جزء من العدد والعدد ما فوق الواحد

اى لا اطلب الثمن الخ رمضان او اليمين فنحو لا اكلمه زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن و لا اكلمه يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه

او فى للظرف الفرق ثابت بين انبانه و اضماره نحو صمت هذه السنة يقتضى الكل بخلاف صمت فى هذه السنة فلهذا فى انت طالق غدا

يقع فى اول النهار لكون الاتفاق جميع الغد فى الغد ان نوى آخر النهار يصح و لو قال انت طالق فى الدار تطلق حالا الا ان ينوى فى

دخولك الدار فيتعلق به و قد تستعار للمقارنة ان لم تصلح ظرفا نحو انت طالق فى دخولك الدار فتصير بمعنى الشرط فلا يقع

بانت طالق فى مشيئة الله تعالى و يقع فى علم الله تعالى لان المراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم

فى ظاهر الرواية عنه و هو قولهما لان فى العرفة الكلام فى موضع الغاية شكا قوله فى الظرف بان يشتمل المجرور بها على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا

مثل المار فى الكوز و زيد فى البلد و مثل الصوم فى يوم الخميس و الصلوة فى يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد فى نعمة و الدار فى يده و نحو ذلك قوله صمت هذه السنة يقتضى الكل لان الظرف

صار بمنزلة المفعول حيث انتصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول يقتضى تعلق الفعل بجموعه الا بدليل و ظلمات صمت فى هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوى

الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى فى انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء و فى انت طالق فى الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء

الاول الى السبقة مع عدم المزاحم و يخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رح اذا قال المرء بيده رمضان او فى رمضان فهو سوار و كذا غدا او فى غد و يكون الامر بيده فى رمضان او

فى الغد كله قوله تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق فامتناع ان يقع فى مكان دون مكان و اذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا

الا ان يريد انت طالق فى دخولك الدار بحذف المضاف و استعمال المحل فى الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق فى دخولك الدار اى فى وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان

فانه شائع او على استعارة فى المقارنة لما بين الظرف و المظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشئ بالشئ يقتضى وجوده فيلزم تعليق الطلاق

بوجود الدخول لتيقنا قيل و فى قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه فلهذا لو قال للاجنبية انت طالق كلما تزوجتك

فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك قوله فلا يقع تفريع على كونها عن الاستعارة للمقارنة يعنى الشرط فان كان المجرور بها مما لا يصح

تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشيئة المتعلقة ببعض المكانات دون البعض فيكون انت طالق فى مشيئة الله تعالى تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع الطلاق لعدم العلم

بوجود الشرط الا ان يكون العلم بالجميع فلا يكون انت طالق فى علم الله تعالى تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله تعالى بل يقع فى الحال و يصير المعنى انت طالق فصار العلم

اى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى فى معلوم الله تعالى و الا ظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت فى علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط

بذلك فان قيل القدرة اعم منها شاملة لجميع الممكنات فينبغى ان يقع بقوله انت طالق فى قدرة الله تعالى و اجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فتصير من قبيل المشيئة و الارادة

فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف المضاف اى اثر قدرته او لا يصح ذلك فى العلم لانه ليس من الصفات

المؤثرة بخلاف القدرة و فيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول او لسلم فقولنا هو فى آثار القدرة بمنزلة قولنا هو فى المقدورات اعلم ان

كون التعليق بمشيئة الله تعالى قول ابى يوسف رح و عند محمد رح هو باطل لان الكلام بمنزلة الاستثناء و اعدام الحكم اذ لا طريق للوقوف عليها و كذا الخلاف على

العكس يظهر اثره فى انه يكون يمينا على تقدير التعليق الى تقدير الاعدام و انه لو قدم مثل ان شاء الله تعالى انت طالق يقع عنه من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء و لا يقع

عنه من يقول بالبطال لعدم التقديم و التاخير فى شرح الطحاوى انه لو قال ان لم يشأ الله تعالى او ما شاء الله تعالى فهو باطل لان الكلام بمنزلة ان شاء الله تعالى

و كذا اذا علق بمشيئة من لا يظهر مشيئته مثل ان شاء الجن و نحو ذلك و نحو ما ذكر ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضى وقوع الطلاق البتة الا على تقدير المشيئة

فلو جرب وقوع مراد الله تعالى و اما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه و الجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة تعليق بل الابطال و لو سلم لا نسلم لزوم الحكم على تقدير

وجود المعلق عليه و انما يلزم لو كان ممكنا و وقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله تعالى محال فالتعليق بها تحصيل حد وقوع الطلاق لوجود ذكر فى النوازل ان قال انت طالق

اليوم واحدة ان شاء الله تعالى فان لم يشأ الله تعالى فتطليقتين فان طلقها واحدة قبل مضى اليوم لم يقع الا تلك الواحدة و ان وقع الثنتين معلق بعدم

فلا يقال انت طالق ان علم الله تعم وذلك لان مشيئة الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات تعلق علم الله تعالى لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت فيما علوم الله تعم **اسماء الظروف مع** المقارنة فيقع اثنتان ان قال للغير المدخول انت طالق واحدة مع واحدة **وقبل** للتقديم فيقع واحدة ان قال لها او لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان بقبلية صفة الطلاق المذكور اولا لم يتبق محلا للآخر (وثنتان لو قال قبلها) اى يقع ثنتان لان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا **(وبعد على العكس)** اى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بيناه قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع واحدة للبناء في قوله قبل واحدة **وعند** للحضرة فقولك لفلان عندك كذا لا يكون اقرارا بالوديعة **كلمات الشرط - إن** للشرط فقط قد دخل فلان الدار على خطر الوجود فان قال لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحياة مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء فان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لتحقق المعلق عليه اعني عدم مشيئة الله تعالى الواحدة فاذا لو شاء الله تعم الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله تعالى او انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله تعم فلا يقع شئ اما الواحدة فلاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله تعالى كلام باطل اذ لو صح لبطل مرجع مشيئة الله تعالى اذ هو وجود الاشياء كلها بمشيئة الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله تعالى وان لم يشأ الله تعالى في اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيده باليوم في اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلاثا قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لا يطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كما ذكرنا وما ذكر في المحيط واقول الاختلاف جواب الاختلاف وضع للمسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى بالتطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله تعالى التطليقتين وقعتا الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشيئة الله تعالى اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشأ الله طلاقك الرسيل على ما ذكرنا انفا عاد في النوازل في غير المقيد بصيغة الطلاق فقال انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله متأخر الشرط على معنى ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فانه قيد به في المنتقى لم يبق حتى يبقى التعليق بانتفاء مقدم الشرط كما في المقيد فيتصور عدم المشيئة الى انصراف المشيئة وهكذا ان يطلقها ثنتين

قوله اسمار الظروف عقب بحث حروف الكلمة ببعض اسمار الظروف مما يتعلق بمسائل فقوته ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسمار وهي كلمات الشرط واورد فيها من اسمار الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا للادوات الشرطية في سلك واحد ثم شرع في بيان بعضها بالبعض **قوله قبل** واحدة صفة لواحدة السابقة لان فاعل انظرف ضمير عائد الى ما قبلها واحدة صفة لواحدة الثانية لانها فاعل الظرف ومتأخر عن المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة اللغوية لا النعت النحوي وبالاضافة الجملة الظرفية اعني قبلها واحدة وقعت الواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها او احدة ثبت من تقدير قدرة كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق فحمل ايقاعها على الحال لان من ضرورة الاسناد الى السابق الوقوع في الحال وهو ملك الايقاع في الحال ولان الاسناد فيثبت تصحيحا للكلام وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع اثنتان بالاولى ولهذا يلزم برهان في مثل له علي درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا **قوله عند** الف للوديعة لان الحضر قد يملك على الحفظ كما لو قال وضعت الشئ عندك يفهم منه الاحتفاظ ولا يدل على الثبوت في الذمة حتى يكون دينا لكن لا بينا فحينئذ لو قال عندك الف وديناران **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسمار الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى ان يحوز تغليب الضرورة في حمل كلام المصنف عليه **قوله** ان للشرط لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اى من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا وقتما فقد دخل فيه امر على خطر الوجود اى تعلق بان يكون ان لا يكون والا يتعلق فيما هو قطعي الوجود او القطعي الانتفاء او ما يتنزل منزلتهما كالمشكوك لنكتة **قوله** فيقع في آخر حياتها اى حياة الزوج او الزوجة لانها هما اما حيين بكل ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها طلقت ولا ميراث لها وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من حياته عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط القدرة ان المعلق بالشرط كالملفوظ به عند الشرط فلنا هو امر حكمي فلا يشترط له

واذا عند الكوفيين يجئ للظرف وللشرط نحو واذا يحاسب الحسين يدعى جندبا ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة
في الظرف قد يجئ للشرط لاسقوط معنى الظرف ودخولها في الكلام لأن الشرط يقتضي جملة فعلية **ومتى** للظرف خاصة فيقع بادني سكوت في لم اطلقك
انت طالق كأنه وجد فيه لم يطلق فيقال (اذا لم اطلقك فلست بطالق) اي اذا قال اذا لم اطلقك فلست بطالق (عند هما خلافا لمحمد) اي كقوله متى لم اطلقك
يقع بادني سكوت **كاذا اشئت** فانه **متى شئت** لا يتقيد بالمجلس) اي لو قال لم اطلقك نفسك واذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد
بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فاورد ابو يوسف ومحمد حملا لكلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول
على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت (وعند ابي حنيفة كان) اي قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة كقوله ان لم اطلقك انت طالق

ما يشترط لتحقيقه التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان
لا يقع الطلاق ههنا لان التطليق ممكن بالموت والجزاء انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا لما تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يتقدم الوقوع ولا يتصور
ذلك **قوله واذا عند الكوفيين** يستعمل للظرف يعني وقت حصول المضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعمالها فيما هو قطعي الوجود كقوله تعالى واذا جاء نصر الله والفتح واذا
يحاسب الحسين يدعى جندبا الحسين الخ ظرف ومنه بمعنى الحين وهو مركب من اذ وتا وحاسب الحسين اتخذه ولما شرط بمعنى تعليق حصول المضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى ولهذا دخل عليه الجزم بالمضارع
ويكون استعمالها في امر على خطر الوجود كقوله تعالى واستغنى بما اغناك بك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي ان اصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك ولا تزيدن وتكلف
الجميل وكل الجميل وهو التسحم المذاب تعففا قال الشاعر قد كنت قواما متشرا ما متموّلا متجملا متعففا متدينا فالآن صرت وقد عدمت تموّلي متجملا متعففا متدينا اي
كنت فارزوة وعفته ودياته فصرت الآن آكل شحم ذئاب شارت عجافا في بقية ما في الضرع من اللبن وداوين وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا رجح ليس بلازم اما هو حرف
يعني ان بديل استعمالها فيما ليس بقطعي جوازا ظاهرا عند علمائنا الا فان الاكثر ما يستعمل في المشكوك تنزيلا للمقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان
رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كذا نه امر لا شك فيه ليوطن المرء طبه نفسه على ذلك فيأمن مفاجاة المكروه لانه ما وطن نفسه على ذلك فلا يكون تلقيه للمكروه
بطريق المفاجاة لانها تكون حين وقوع الشيء من غير توقع **وعند البصريين** اذا حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية
من غير اعتبار شرط وتعليق كقولك اجيئك اذا الامير يركب اي وقت ركوبه فيما مضى او فيما يستقبل من الزمان لا على التعليق لان الشيء لا يعلق بنفسه ولا على القسم بالليل
كونه مقسما من الليل لانه ايضا يفيد تقييد المقسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا بخروجك
بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت
الذي يحمر فيه البسر فقيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل اذا لا يجوز
الا في ضرورة الشعر تشبيها التعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان واحدى اخواتها لاشتراك المعنون من التأكيد واستعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض قال الله تعالى فمتى
في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن لما ضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة
بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو عند التساوي في دلالة كل منهما
ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا فانما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت واشراط استعمال
الجزء في الكل فلا يخفى فساده لقطع باقتناع اطلاق اللفظ على مجموع السماء والارض قوله وحولا اي حول فاذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله اذا تكون كريهة ادعى لها وادعو
تنزل الخاوة اذا مر مستقبل لا محالة اي امر يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فمتى تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما يتوهم من خروج الامر كائن
فانما هو من جهة ان قد تستعمل في الاستمرار كقولهم وافا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما تستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون **قوله متى** للظرف خاصة يعني
انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى
تخرج اخرج قال الشاعر متى تأتنا تلمم بنا في ديارنا تجد حطبا جزلا ونارا تأججا **وقد** يجيء انهم جعلوا اذا متضمنا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازا للمضارع مستعملا فيما هو
محض الوجود ولم يجعلوا متى متضمنا لشرط ما دام 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

فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق وهو الفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسألتنا في الوقوع والحال فالواقع بالشك في الحال لا يقطع بالشك في الثاني فلا يقطع تعلقه بالمشيئة فلا ينقطع بالشك (اي لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال ان لم يقع عند آخر عمره فوقوع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان في متى لم اطلقك فنفسك اذا شئت لاشك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشيئة وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك) **وكيف** للسوال عن الحال فان استقام (اي السوال عن الحال وجواب ان محذوف فيهما او يحمل على السوال عن الحال (والا بطلت) اي وان لم يستقم السوال عن الحال تبطل كلمة كيف ويخلف) فيعتق في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السوال عن الحال فيعتق بقوله انت حر وتبطل كيف شئت فاعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف شئت ليست للسوال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت طالق وانت حر باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق لا كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام (وتطلق في انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية) اي كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة متفقة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية) وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبرنا نيتها وان نوى الزوج فان اتفقت نيتها يقع ما نويا وان اختلفت فلابد من اعتبار النيتين انا نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي

قوله فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول بمنزلة ان حتى لا يقع به الطلاق الى آخر الحياة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشيئة في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل في التعليق عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت تعلق بما وراء المجلس بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا اقرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا اقرن باذا شئت يكون الشك في القطاع تعلقه بالمشيئة بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشيئة في جميع الازمنة **قوله** وكيف للسوال قد تبين من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها في الحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكبر والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا ذهبت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع ولمقصودنا هنا من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او الكلمات للشرط وذلك لانها للاستفهام اي للسوال عن الحال خلقة لكن لا خفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيئتها بمنزلة اذا اقال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السوال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلامهم انتهى الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاستفيد من اي الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب النظر الى فلان كيف يصنع اي الى حال صنعته وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض **قوله** واما العتق فلا كيفية له لان الكيفية انما تكون معقولا ومخترعا على مال او بدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما ياتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط وغيره في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة رح طامشية له وعنهما لا يعتق مالم يشا في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة رحمه الله **قوله** وتطلق في انت طالق كيف شئت اي يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية لها بعده وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها ما في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي التعليق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلثا وصح بنا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثنتين بضم اثنين اليه وحج بصير الحرمة غليظة فلما احتمل نوعا في الجملة جاز التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف يفيد تفويض الاوصاف وعنهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال او وصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر باعتبار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلما مهما علما ذكروا القوم

قول المصنف فيجب ان يقع بها الرجعي الخ لان الرجعي هو الذي لا يتوقف رجوعه على رضا المرأة بخلاف البائن فانه يتوقف على رضاها فلا يكون الرجعي هو الذي يتوقف رجوعه على رضاها بل هو الذي لا يتوقف رجوعه على رضاها فافهم منه

قول المصنف لان الطلاق الخ اقتضاء على ما ذكره الشارح في باب الكنايات لان الطلاق الخ

قول المصنف فلا تقع الرجعي الخ لان الرجعي لا تقع الا بالصريح او بما جعل كناية عنه بالنية او بدلالة الحال كما ذكره الشارح في باب الكنايات

قول المصنف وكما ذكر الخ اي في باب الصريح حيث قال وكذا لو قال لم يكن لي عليك سبيل او لا سبيل لي عليك او لا سبيل لي عليها او لا سبيل لي عليه او لا سبيل لي عليه او لا سبيل لي عليها او لا سبيل لي عليه او لا سبيل لي عليها او لا سبيل لي عليه او لا سبيل لي عليها

قول المصنف فلا تقع الرجعي الخ لان الرجعي هو الذي لا يتوقف رجوعه على رضاها بل هو الذي لا يتوقف رجوعه على رضاها

قول المصنف لان الطلاق الخ اقتضاء على ما ذكره الشارح في باب الكنايات لان الطلاق الخ

قول المصنف فيجب ان يقع الخ لان الرجعي هو الذي لا يتوقف رجوعه على رضاها بل هو الذي لا يتوقف رجوعه على رضا

لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى
هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فهذا قال (او بتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذه التكلف لانها عندهم ان يذكر
لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان يلزم له غير مراد بالبائن بمعناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لانه لما نوى به الطلاق
يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه الا اذا اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما بعد من
الاقراء فاذا نوى ما يقتضي الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وفيه نظر يرد عليه انه ذكر المسبب
وتتأمل ان يقول ان اريد به ان شهرتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان مراد المتكلم بها
ظاهر لا استتار فيه فمم كيف ولا يكون التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسر والكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان
ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا الارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية بمجرد استتار المراد فلذا قال الضعف
انهم لو فسروا الكناية بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد به معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان
هو لازم للمعنى الاول اكما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق
فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالمعنى الملزوم
بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى ذلك لانه 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 والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد
يكون من غير وسيلة النكاح اما نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة نتائج الشيء ودرر نفيه فقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال ونحو ذلك مما
بحث وهو انا لو سلمنا ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا والا لم يرجح البائن الصدق والكذب لا يلزم شيوعه في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية
عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا فانه يوجب ثبوت طول النجاد او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بقوله البينونة وكيف اجعل صاحب الكشف تفسير علماء
البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة القطع
لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار قوله الا في اعتدي اي تطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبري رحمك وانت واحدة فان الواقع بها
رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه يراد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف
لفظ بائن وحرام وبتتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي تحتمل عدة الدراهم والدنانير او نعم الله تعالى عليك او ما يعد من الاقراء فاذا نوى ما يعد من الاقراء
يثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي بقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي
هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما عقليا وهو المعتبر في الاقتضاء وههنا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك

فانما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا السبب ليس كذلك وكذا البواقي رحمك بعين هذه الدلائل اي الدليل الذي ذكر في اعتدي فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم للتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر ولكنا اثبتنا واحدا لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها واحدة رجعية ولا يبين لعدم كلمة على البينونة **التقسيم الثالث** وظهور المعنى وخفاء اللفظ اذ اظهر منه المراد البين ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا

قبل الدخول بها فلوجهة للاقتصار واراد به حقيقة الامر بسبب الاقرار لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم السبب على السبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طالقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علمائنا رحمهم الله فحاصل فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على السبب بانه مشروط بان يكون السبب مقصودا من السبب بعبير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالة على امر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق اسم السبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كما اختص الفعل بالارادة كالخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بالطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبهة كالموت وحرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق عملا بنيته ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا يجب العدة **قوله** وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل لانه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا **قوله** وكذا انت واحدة فرجعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او متفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية تفسير علمائنا البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به والله اعلم **قوله التقسيم الثالث** باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء باعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك هذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مشى الظاهر بخويا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فيكون الاربعة اقساما مشتركة بحسب المفهوم واعتبار الحقيقة متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يحمل ظاهره فيه وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اي احدهما لا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وشيء من كلام المصنف رح مما يدل على هذا **قوله** ثم ان زاد الوضوح اتى بتشريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة مقوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله** بان سيق الكلام لاجله دال على ان زيادة الوضوح في النص هي بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء آخر وسوقه لشيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله** حتى سد باب التاويل من

فان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا سمي محكما فقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الجمع بين الحلية والحرمة بعض التغاير بينهما اي بين البيع
والربوا لكنه في جواز الكفار عن وطء ما البيع مثل الربوا وقوله مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الجمع بعض العدد لان الجمع من عرفه الآية ولا زنا واو ح
الامر شيء مقيد لما يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذه القيد نحو بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر لتحاسجد الملائكة كلهم اجمعون
وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة النظيران الاولان
للمفسر والحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران معا
قوله تعالى فسجد الملائكة الخ وقوله ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لا نهما ان اراد واقبول النسخ يدخلهما بحسب اللفظ فكل منهما مفسر ليس في الآيتين
ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان اراد واجب محل الكلام او اعم من كل احد منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار

اوّلت الشيء صرفته وجبته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبانة المفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو قطع بالمراد ولفظ
يحرم التفسير بالرأي دون التاويل قوله الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبل الظن لان الظن يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا يعبد دون الاول
لانه لا يحتمل غير المراد اصلا قوله ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل فالمراد نسخ المعنى واذا الحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ
بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض سمي بحكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم اي مامون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالحكم
يمنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في الحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وصار بحيث لا يحتمل
عدم احتمال النسخ وايضا فاذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل غير اصلا فاعلى زيادة الوضوح عليه فيم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد فيه هذا احتمال النسخ والانتقاض
ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو ان يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل والا النسخ
او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التاويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتابيد قوله فاعلم ايها الطالب ان الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد ويكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث
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 هذه فائدة اخرى جديدة والثاني
الآية يتوقف على كون هذه الآية متاخرة عن تلك الثاني ان الامر اذا ورد بشيء مقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات ذلك القيد كقوله عليه الصلاة والسلام بيعوا
سواء بسواء ورد الواقع ما قرره ايمة 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 الصلاة والسلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث قوله النظيران الاولان اورد كل من المفسر والمحكم مثالين
فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللكلام في التمثيل بهما نظر لان الشرط في المحكم ان يكون
عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان
اشترطنا ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل اولم نشترط شيئا من الامرين على التعيين لما بيد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او
باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون اينما محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام
الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله تعالى فسجد والآن الاقسام الاربعة متحققة في هذه
الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله تعالى كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله تعالى فسجد اخبار لا يحتمل النسخ
فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للمقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبرنا في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم
واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن

بعلم الله تعالى لا يصلح فلاجل هذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه الصلوة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد لباب النسخ لو اريد الحكم لانه يظهر التفاوت عند التعارض واذا اخفى فان خفي بعارض يسمى خفيا وان خفي لنفس فان ادراك عقلا فمشكل والا فلا بل يقال مجمل او لا يدرك اصلا فمتشابه فالخفي كالسارقة حفيت حق البشر وانظر لاختصاصها باسم اخر فيه غرابة ان كان الخفاء لمزية تبتنى في الحكم والنقصان كالمشكل اما المغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى) حتى وجب غسله في الجنابة (وبالباطن في الصغرى) فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وعندنا وفي العكس كما قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا

ورجحان الاول في الاستثناء الاتصال وتعمد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا اتينا بواو الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب بان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة اليوم يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد لاحتمال زمن الوحي وما بعده فلا شئ من القرآن يحتمل النسخ وشامله يسمى محكما غير قابل النظر والنص والمفسر والمحكم قوله والكل اي الظاهر والنص المفسر والمحكم يوجب الحكم اي ثبوته قطعا ويقينا وعند بعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل اعتقادا حقيقة المراد لاثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين قوله بدليل اعتضد باحتمال لم ينشأ عن دليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد ناشئا عن دليل قوله للانه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى لان في ترجيح بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثال قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم في حل ما فوق الاربع من غير الحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيحمل قوله عليه السلام المتحاضة توضئ لكل صلوة نص في محل احتمال التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت قوله عليه السلام استحاضة توضئ لوقت كل صلوة مفسر فيحمل قوله واذا اعفى اي المراد من اللفظ مخفاه والمراد بالنفس اللفظ والعارض الثاني وهو ان يدرك المراد بالنقل لا بدرك لعملا الاول اسمي محللا والثاني مشابها فحذف الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ما خوذ من شكل على كذا اذا دخل في اشكاله اشاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر فيه فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي للراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي لا يكون خفاءه بنفس اللفظ اذ لم يتحقق في اول مراتب الخفاء لم يكن مقابلا للظهر قوله ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه مزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم ثبت حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى الاقتدار وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان النقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المالوفة بالموتى فلا يقطع قوله وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اذ الاجمل من الطهر المذكور في الجنابة دليل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه دلان الطهارة الصغرى كثر وقوعا من الكبرى ففي التخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق وانما دخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه فيحق دخل الفم والانف كاية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لانا نعلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل لكن كيف والاختلاف فيه باق بعده وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن

بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فغسلوا وجوههم (او لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة) فقوله او لاستعارة عطف على قوله لتكلف والمشكل المغموض في المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة يكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاء هما صفاء الزجاج وبياضهما بياض الفضة (والمجمل كآية الربوا) فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي عليه السلام الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل لتعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة (والمتشابه كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوها وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب والتامل والمجمل الاستفسار ثم التامل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف) اى حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم

الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه **قوله** او لاستعارة عطف على قوله لتعمق في المعنى كقولهم قوارير قوارير من فضة اى تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة حسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا يكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة **قوله** والمجمل وهو الخفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالمتلوع او لانتقاله من معناه اللغوي الى معنى شرعي كالصلوة والزكوة والربوا **قوله** والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يدرى حده اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء والحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيأته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف اولان الحرف يطلق على الكلمة **قوله** واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمحبة وجواز الرؤية بالعين ومثال ذلك ما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزيهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا الكلام من قبيل المتشابه يعتقد حقيقته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء للسور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه اليد والوجه ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه ربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد فالله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انها قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يدرى درکها او الجواب ان ما هو كمال في الخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان المستتر عن هو اهل الرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان فالمستتر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل والاهيبة وجلال والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يدرى درک الكيفية فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله** وحكم الخفي الطلب اى الفكر القليل ليزيل الخفاء المراد والاطلاع على ان خفاءه لعجزه او تقصان فحكم المشكل التامل اى التكلف لاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ انكشاف المشكل كثيرا ما يحتاج الى التامل والمجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا بتغيير المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رض خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى طلب بضبط الاوقات الصالحة شرعا ثم تامل لتعيين البعض وزيادة صلوح لكذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيقته بناء على قرائن الوقف على ان الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلم غير الله تعالى وربما يجعل بعض المتشابه مما يجوز الوقف عليه لقرائن الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انسب بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق الراسخين في العلم

نحو في الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقيقة عند لا على قراءة الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم قالوا امنا بعض العلماء قرءوا بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرءوا بلا وقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا اليق بنظم القران حيث جعل اتباع المتشابهات خط الزائغين والاقرار بحقيقته مع العجز عن درك حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى امنا به كل من عند ربنا اى سواء علمنا او لم نعلم فالا ليق هذا المقام ان يكون قولهم ربنا لا تزغ قلوبنا سوالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك المذهب يقولون امنا خبر مبتدأ محذوف والجملة حال اذ التقدير اذا لم يوقفوه يقولون امنا به ربنا فكما ابتلى من ضرب بهم الامعان في السير اى في طلب العلم والمراد به بذل الجهود والطاقة في طلب العلم ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف اى عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلم لم يكن الراسخون بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات فاجيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما يبتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم يبتلى الراسخ بكبح عنان نهمته عن التامل والطلب فان رياضة البليد يكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظم البلوى واعم هما جدوى اى هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل بالعلم والمكان اعظم بلوى

اى الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيأ استمرالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد حقيقته مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا اى نصدق بحقيقته وان علمنا اولم نعلم به من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان اللايق بالنظم ان يقول وما يعلم الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب اى مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الا الله يكون قولهم كلا ما مبتدا وجملة قالوا الراسخين بتجذف المبتدا اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل وبهذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدا في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدا وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس قوله فكما ابتلى الخ يشير بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم ان جاز عقلا فهو بعيد جدا بتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف ع ان الاصل اشتراكهما بين المعطوف والمعطوف عليه ايمون من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه معطوف بمعنى الفراد هما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اى لا بكر ولا خالد اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخين في العلم لما كان ابتلاءهم بالامر بطلب العلم كمن امر بضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به انما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف بالجاهل الذي لا يعلم شيئا فالراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن امر بضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وانما جدد اى لان السلف اجمعوا على ان الوقف على الا الله وان التوقف في المتشابه واجب لكن لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وعن ابن عباس ان كان ليقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانما من يعلم تاويله وقد تقدم ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والا ميتة

ان هذا لابتلاء هوان ليسلم ذلك الى الله تعالى ويفوض اليه ويلقى نفسه في مدرجة البحر والهوان ويتلاشى عنده فهم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم فهذا منتهى اقدام الطالبين وتدقيق البحر عن درك الادراك ادراك **مسئلة** قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل (ان يكون منقولا من الموضوع الى معنى آخر والتخصيص والتقييد) وقد ورد وانى لضاله واسر والنحوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث (والتاخير والناسخ والمعارض العقلي وهو ظنية اما الوجود يان) وهي نقل اللغة والنحو والتصريف (فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات) وهي من قوله وعدم الاشتراك الى آخره (فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل) اى ما قيل من ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض ولمثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم انا تكلموا في تاويله ظاهر الا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا الاخير المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجائبه ولا ينتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على ما كنه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا **قوله مسئلة** ترجمته هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والا شبهة انما اعترض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه وتقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على تصور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات ونحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اظهر دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شئ من ذلك اذ مع احتمال شئ من ذلك لا يبقى قطعيا فاني مدلوله لان القطع بنافي احتمال والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد وعلى انعدام التواتر وكلاهما مختلف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن والقطع ولا يخفى انه لا معنى لاتباع عدم المجاز او عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انا ان اردنا ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اردنا ان شيئا من بعضها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده فلانا لانم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لانم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر قطعا كمعنى الارض والسماء ونحوها كقاعدة رفع الفاعل ونصب المفعول ان ثبت هذه القاعدة ان مثل ضرب فعل ماض يجوز ان يكون منها دليل لفظي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا نحن نجعل مبناها على ان الاشتراك والمجاز ونحوهما 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 الدلالة عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد بترجيح يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا **قوله** فان قلت وانى لضاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد فلا تتسوا فاقترانهما **قوله** لئلا 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 نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير الجمع 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 او لم يكن كذلك الآية باعتبار التقديم والتاخير تخرج من هذا القبيل **قوله** والمعارض العقلي لان العقلي يقبل التاويل بخلاف النقلي **قلت** فرع العقلي الاحتياج اليه

ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لا شيء من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات الكوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعيتان الاصل هو المراد والا لبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا) واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في العنيين احدهما ما يقطع لاحتمال الصدق كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع لاحتمال الناشيء عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة

القسم الرابع وكيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي اما على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق الكلام له وعلى لازمه المتحد اي المقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم منه ان الحكم في المنطوق لاجله كالاتم واعلم ان مشائخنا لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان يجعل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالة على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزؤه او لازمه المتاخر واشارة النص دلالة على ما تحت هذه الثلثة 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 مسوقا للكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الاية سيق لايجاب سهمهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب فالمعنى الاول وهو ايجاب سهمهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فقد سموا الدلالة على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتاخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي هو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب صفر في الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا

من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل التصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل **قوله** ومن ادعى انه ورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان ما ثبت من التركيبات الدالة اللفظية مفيد للقطع بمدلوله وتقريره ان القول بذلك انكار القطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانا ما ثبت بالتركيب الخبري وانكاره ذلك ان كان مقررا بغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم خلافه بالضرورة والا فهو عنادي انكار للضروري وهي كلاهما باطل وهذا نظير ما لا نافي انكار المتواترات لان كون كل خبر ضروريا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب **قوله** لان الحكم الذي كان علم المحاصل من الحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل **قوله** القسم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصرها في عبارة النص واشارة النص ودلالته واقتضائه ووجه حصره على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا لاجله فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما من اللغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والاولى التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره الشارح المحقق انما يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك الاول اما ان يكون سوق الكلام لافادته عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما مقصودا للمتكلم من وضع هذا الدلالة اقتضاء والا فان كان لا بد منه ذلك المعنى عقلا لم يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجل هذا دلالة نص والا فدلالة اصلا والتمسك باشارة فاسد فالاقسام المذكورة بصفة الدلالة وكيفية اعتبارها تقسيم النظم لازما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكرنا انه ان تعيين الدلالات على ما ذكره فهوم من كلام القوم وما خوذ من استقرائهم اكثر كلام القوم ان الثابت بالعبارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزءه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الاية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن الاية ولما كان مقتضى كلامه ان الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزءه ولازمه المتاخر اراد اشتماله اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا لانه لزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم

في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه لما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتأخر تابعا
بالنظر فلذلك الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى جزئه المثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه هو الانفراد بنفقة الاولاد وايما الى جزئه هو
النسب الى الاب الى آخر ما ذكرنا في المتن واذا قالت المرأة لزوجها اللحمت على امرأة فطلقها فقال رضاء طالق طلقت كما هن فقضاء

نبحث اجزائه اللوازم قم يهنا بحاث الاول ان كلام المصنف شعر بان معنى السوق يهنا ما ذكره في النص لقابل اللفظ حتى ان غير السوق لا يجازين يكون نفس الموضوع له كما صرح في قوله تعالى
احل الله البيع وحرم الربوا فانه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا الى اجزائه كل بيع كحيوان مثلا بحيث يسع النقدين
متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب الزيادة في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى السوق له يهنا ما يكون متعلقا في محل
سواء كان متعلقا اصليا كالمعدى في آية النكاح او غير اصلي بان يتعلق باللفظ افاد ذلك هذا المعنى لكن الغرض اتمام معنى آخر كالمباشرة في فيهن حتى لو انفرد عن القرينة صار متعلقا
اصليا بخلاف الغير السوق لذاته ما يكون من لوازم المعنى كانتقاد 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 احل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان اثبات بدلالة النص او الملحق به لا جزاءه واللازم فقط فالمستدل عليه
وجوبه بنوعه للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على اثبات بدلالة النص من بنا القبيل ولبنا ان نشترط في فهم العلم بلوازم
الثالث ان الاثبات بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على خفاء في معنى المنظم لا يفهم كثير من اهل اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم واحد في الوطء
وغير ذلك مما لا يخفى فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا وجه له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم
بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تتحقق الدلالة فاسد لان اثبات باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب
بالانفاق مستثنى واجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك انما حتى اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء

قول

اصلا بالنسبة
فيكون تصحيحا للكلام ولا يخفى
ان قوله صلب الكفت ذكر على وجه الحصر فلا يكون
معنى قوله الا ان يراد ما ذكر
فقضاء

Marginal notes and commentary in Persian/Arabic

فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد يسوق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اى غير هذه المرأة فيكون عبارة فى جزء الموضوع له
اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل ايضا اشارة الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر
والعدة ونحوهما وقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا سيق للازم المتاخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له
والى اجزائه والى اللوازم الآخر وانما قيدنا اللازم بالمتاخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا ذلك دلالة
الملزوم على اللازم المتاخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم غير المتاخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ دلالة
المعلول على العلة لا تكون معلومة ما لم يكن المعلول مثبتا للعلة مثبت للعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التى
هى اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول
فتبين من هذه الابحاث حد دلالة العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قولهم على الحكم فى شئ اى دلالة اللفظ على الحكم فى شئ
يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو لا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب
شئ يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة فى المنطوق وهو التاذيف لاجله ووجه الحصر فى هذه الاربع ان
المعنى ان كان عين الموضوع له او جزءه او اللازم الغير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم
فاقتضاء وان لم يكن شئ من ذلك فان وجد فى هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها فدلالة نص وان
لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم لصا ويفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة
اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وهذا القيد خرج القياس فان المعنى فى القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا
المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح وهذا الموضع ولم يسبقنى لحد الى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات فمن لم يصدقنى
فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتاخرين والله تعالى الموفق كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة

الاصوات والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا كان او غير بين فيما اجرى فيها الوضع والاظهار ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم
بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل قوله وانما جعلوا ذلك اى انما جعلوا الملازم المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة والملازم
المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى الملازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبتها الى الملازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى ان
يجب ان يثبت اولا ما فيه صحة الكلام فيثبت الملزوم دلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس
اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او بالقمر والمطرد الكلية اقوى من غير المطرد
فاعتبر وجعل نفس النظم ازدال على الملزوم فالاعلى الملازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد لعدم دلالة نفس النظم الدال على الملزوم حتى الاعلى الملازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت المعلول لكونه تبعا
ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل الامر المثبت للمعلول ثم يكون نفس العلة فاذا كان كذلك فحسن ان يقال المعلول كالملازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة
كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كالملازم المتقدم ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله الذى القربى وما عطف عليه فى قوله تعالى
وان الله على نصرهم لقدير الآية وقيل هو عطف عليه بتكرير العامل وحقيقة الفقر عدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال والمذلة ولهذا يسمى ابن السبيل فقيرا ففى اطلاق الفقراء
عليهم مع كونهم ذوى ديار واموال تكملة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل سواء استعارة شبهوا بالفقراء
لاحتياجهم او القطع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله تعالى لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد بسبيل الشرعى لا الحسى وتقريبه انافة الديار
والاموال اليهم وهى تفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفى السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة

وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بمعروف لا يجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى ان للاب في الآية تملك ماله لانه نسبه اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فثبت هذا (والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وقالوا ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير) لانه تعالى اوجب على الاب رزقها لهات الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق (وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث كان العلة هي الارث كان النسبة الى المشتق توجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز الا بالتمليك

الديار والاموال ايهم مجازا باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز (مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا كذلك وهو ان المعتبر في الحقيقة وان جاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول اليه وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال اليهم حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن حال استحقاقهم لسهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اي قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقراء هو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا لا ملكهم شيئا ما بل اللازم متقدم لازم يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وهو عدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا (قوله فان اراد ابو الولد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجريا عن التقدير ثبتا بالاشارة لان فعل قوله بالمعروف فما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجريا عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يتسامحون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرهما لا بالاشارة النص لا نه ليس ثبات بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات (قوله لان بالاطعام حمل الغير طاعما اي آكلا لان حقيقة طعت الطعام اكلته والهمزة للتعدية تعالى المفعول الثاني اي جعلته آكلا وانما نحو اطعمتك هذا الطعام فانا كان بيته وتمليكا بقرينة الحال

كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما الا جعله مالكا والحق به التمليك كالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها
كذلك في الكسوة (اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتمليك طاعين لا باعارة
اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام تتم المقصود (اي علما ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان ياكلوا على ملك
المبيح تتم المقصود (دون اعارة الثوب) وهي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم به المقصود فان المبيح كالة الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن
الرد في الطعام بعد الاكل (واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى فلا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب كذا في المغني للفهوم منه وهو الاذى)
اي المعنى الذي فهم من التافيف حرام كما جعله هو الاذى (وهو في الضرب اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليها (اي على الرجل (نصا وعليها (اي
على المراة (دلالة (لان المعنى الذي يفهم وجبا للكفارة هي كونه جناية على الصوم وهي مشتركة بينهما (وكوجوب الكفارة عند نا في الاكل والشرب كالة نص
لانه لم يجعل طاعما بعد قالوا والصابلة انه اذا ذكر المفعول الثاني هو للتمليك والا فلا باحة بهذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا
او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي اكلا ليست في وسع العبد قوله فالحق به اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس في وسعنا اطعام الا انه
الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود هناك رفع حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها
يعني مقام قضائها لانا اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بالطريق الاولى اذ كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة
والمجاز وهو التمليك قوله فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي
اعطاء المالك مسولا كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة
وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة لا يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في الكفارة الاطعام الذي هو لعين لان قوله تعالى من اوسط ما تطعمون
بدل من الطعام والمبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على الطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت
يحتمل ان يكون مفعولا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان للاطعام ونصب بتقدير اعني والاجود مع الاحتمال فان قلت البدل لا بد وان يكون مقصودا بالنسبة ومستغنيا
عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقدير وسوطيا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا
لا مضمونا وتغيير عطف تحرير قيمة من عطف المعنى على العين ويفتقر اليه الى التقدير اي الطعام من اوسطا تطعمون ويقع لفظ الطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان
المصرف اعني عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسطا تطعمون اليكم او ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف 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 ويضاف العطف اتحادا جنسا لان العرب فيشترط ان يكون
كسوتهم في موقع البدل من الاطعام والا فمساغ لمن غلط الا مساغ له في صحيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بجرد اضافتها الى شيء واحد كما اذا قلنا
اعجبني ثوب زيد كتابة مدرسة بفهرسة حماره قوله على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب الذي يستتر به
قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قال الرافعي اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدى الصوم بعد تبين الفجر صلحت النية بعد مضي جزء من النهار لان اول الجزء من
النية بعيادة فكان موجبا لكون النية بالنهار لانه جاز بالليل احتياطا علا بالسنة فصار افضل لما فيه من المسارعة الا خذ بالاحتياط قال الشيخ ابو الحسين ان ابا جعفر اخذ
السمرقندي هذا الذي استدل بالآية على الوجه المذكور ولكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الفجر وهو اسم للمركب المشترط فيه النية فيقتضي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم
الشرعي عقب آخر جزء من الليل متصلا به ليصير المامور ممتثلا اولن يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تتصل اذ حكما
بان تتصل في الليل وتجعل باقية الى الآن قوله ويسمى فحوى الخطاب اي معنا وتفهمت ذلك من فحوى كلامه اي ما تضمنت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب
ومفهوم الموافقة مدلول اللفظ في محل المسكوت موافق للمذكور في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله المفهوم المخالفة قوله فالكفارة تنبيه بالمناسبين على ان الشارع

ورد في الوقاع كان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم
فيها بالاولى كان الصبر عنها هما اشد والداعية اليها اكثر فبالحري ان يثبت الزاجر فيها وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا
فان المعنى الذي يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة
وسفح الماء فوقه (اي فوق الزنا) اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع
الماء على وجه لا يتخلق منه الولد (وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر

بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الآتية يرد عليه ان الشافعي مع علو طبقته في اللغة
لم يسهم ان الكفارة تلاحق الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام فلذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في فرجها
فهو ايسلم ان سبب الكفارة هو الجناية اذ الكلمة المشتركة بينهما هي الجناية بالوقاع التام وهي مختفية بالرجل ولهذا سكت النبي عليه السلام 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
فلا يدل قوله بل (اي ثبوت الكفارة) بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنها وكثرة الرغبة فيها
لا يسلم انها اللعلة لنفس جاز فرط الحاجة اليها وفي هذا تحقيق بان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود والكفارات فان قيل
هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع تتعلق بالاكل لتعلقه بالمال الكائن ان الجماع محظور الصوم والاكل المقتضية للجناية على العبادة
بالحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود الحظر عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم
قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صوم من عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت حالكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع
مبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشهوة اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا الاتلاف بنافع الجميع حتى لو نسي عامدا
يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب الكفارة لعدم الافساد وكذا تجب في الاكل لعذر الافساد لا الاتلاف الطعام حتى لو اكل طعاما عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا
لم يجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا تفويته وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل لتاهيه افساد صومه
حتى لو واقعها غير صائمة تجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لكسر الجوع نعم تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة
فكيف ببعض الشروط مع ان العلة قوله فان المعنى الذي يفهم فيراد في ذلك نص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس للاعتبار
تبدل المحل كالسارق في الطرار وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس والخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير
من المجتهدين العارفين باللغة قوله لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد النوع المشتمل على السبب

لان في لدار الزنا هالك حكما وفيه فساد الفراش) اى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب (واما تضييع الماء فقاصر) اى
قاصر لان من تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الجهتين لانه قد يحصل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده) اى وجود الزنا (والترجيح بالحرمة
غير نافع) اى ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة لجرمة بدون هذه المعاني اى المعاني المخصوصة بالزنا وهي هلاك البشر
وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالقتل عندهما لقوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يجعل معنيين
احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذي يفهم موجبا حال عن التصريح يفهم الجزء الكامل
عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء ولانتهاك افتعال من انتهك وهو القطع يقال سيف نهيك اى قاطع ومعناه قطع الحرمة فيدخل
وفي تابع الصدر لانتهاك حرمت كسي شكستن (الضرب) خبر ان لان الحكم لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة المعنى حرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه
حينئذ تقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة فيكون كاملا وكوجب الكفارة عند الشافعي في القتل العمد واليمين المعقودة كالقتل نص ورد
في الخطأ والمعقودة) اوجب الشافعي الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
واوجب الكفارة في اليمين بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن واحذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية لانه لما وجب في
القتل الخطأ الكفارة مع وجود العذر فالاولى ان يجب به وبناء اوجبت في المعقودة اذا كذبت فالاولى ان يجب في العمد وهي كاذبة

قوله لان في لدار الزنا هالك حكما لانه لا يجب به على الزاني لعدم ثبوت النسب منه فلا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق على نفسها وكذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما
لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب في الخمر والزنا بالعجوز ولا يقوم الى لا زوجها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قلنا
لما تحقق ذلك في جنس الزنا **قوله والشهوة فيه** اى في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بالطبع
على ما بين اهل الحكمة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واوسع حصولا فيكون الى الزجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة هو ان شارك
محل الزنا في طلين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل **قوله والترجيح بالحرمة غير نافع** ادعى انهم ان اللواطة فوق
الزنا في الحرمة وسفح الماء وشذ في الشهوة فرده بيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء لم يكن بيان زيادة في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة
اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد للان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شئ مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش
واشتباه النسب لا توجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد **قوله لا قود الا بالسيف**
يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص مع الضرب لا يطيقه
البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب المثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يعرفه كل من عرف
اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اى الجرح بالجرح وتخريب البنية باطنا اى بازهاق الروح وفساد الطبائع الاربع
فانه ح اى عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي تكون من اللطيف المجزار الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقوامها
المجوفة وهي صفة تقتضي الحس والحركة دائما تحلل بدا على النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل خطأ او بنقض البنية ظاهرا
كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل تترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها يليق كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية **قوله فيجب**
ان يكون سببها اى سبب الكفارة دائرا بين الخطر والاباحة لتضاف العقوبة التي هي العبادة الى الاباحة فتقع الاثم على رفيق المؤثر ففي القتل خطأ معنى الاباحة
من جهتا لرمي الى صيد او كافر ومعنى الخطر من جهة ترك التثبت واضافة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقود معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل
الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الخطر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الخطر والاباحة يكون صالحا فيصح بها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات

في الاصل لكنا نقول الكفارة عبارة ليصير بها جبرا لما ارتكب فلهذا تودى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء بزجرة عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطأ والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فأما العمد والغموس كبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة وهي تمحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والمراد بالسيئات هي الصغيرة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فعلم من هذا الحديث ان الحسنات لا تمحو الكبائر فلا تكون الكبيرة داخلة تحت السيئة اذ لو كانت تحتها لمحاها الحسنات لكنها لا تمحو الكبائر (فان قيل فينبغي ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض) هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة (قلنا فيه شبهة الخطأ) اي في القتل بالمثقل شبهة الخطأ فانه ليس آلة القتل (وهي اعني الكفارة (ما يحتاط في اثباته فتجب بشبهة السبب) والسبب لقتل الخطأ (فان قيل فينبغي ان تجب فيما اذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة قائمة) هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستأمن كافر حربي فظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل تجب الكفارة لشبهة الخطأ قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه كقوله تعالى ان النفس بالنفس فأما الفعل فعمد خالص فالكفارة جزاء الفعل وفي المثقل شبهة في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعني شبهة الخطأ في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن فأما القتل بالمثقل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبر فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة ما اثبتت الكفارة وأسقطت القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات انما هي مجزية للافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عندنا لان الاكثر الا انه عند التعارض يقدم العبارة على الاشارة لان المكان للفصيح بالسوق

كالثابت بالعبارة والاشارة لاعند المعارض وهو فوق القياس لان المعنى في القياس يدرك رايا لا لغة بخلاف الالة فيثبت بما يندرئ بالشبهات
ولا يثبت ذا بالقياس) اى ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة
والمتن كلاما في لفها ثابتة بدلالة النص امابالقياس فعليك بالتامل فيها والله المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع

لقوله عليه الصلوة والسلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان النقصان في نسبن ففيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي في
صحيحي عليه وسلم قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على التساوي ولو سلم فاكثر اعلماء الامة ستون
ربعها ايام الصبي وربعها ايام الحيض فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركبا الاجنب بان الشطر حقيقة في النصف اكثر اهل اللغة بابن السكين الى سبعين على ما في
الحديث وترك الصوم والصلوة مرة الصبي مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا للنقصان في نسبن فلم تثبت 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 الا في تعمل النخصيص فان ثابت بالدلالة لا يقبله كثابت
الثابت بالاشارة عند البعض والاصح ان يقبله صح بذلك شمس الائمة رح قوله لا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيها
النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبت الكفارة في القتل العمد عند الشافعي رحمه الله تعالى بدلالة النص الوارد في الخطاء
فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الاخرة و
الا لكان فيه اشارة تعالى لنفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد في قوله
وهواي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق بالجلي يدرك في القياس بالراي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة
المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة لان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ان كل وجوه الاول
الاصل في القياس الشرعي ليكون جزء الاصل فرعا وبهذا يكون كما لو قال لعبده لا تعطني شيئا فاعطاه ما فوق الذرة يحنث لان الذرة حقيرة مستثناة من قبيل
المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع فلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس لان اجتماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع
القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربهما سوا علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا اثنان لان القياس ما يكون مثبتا وقبل شرعه
لما فيه من الحاق فرع باصله لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التاخيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الايذاء لا لعلة قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فثبت بالتعريف
على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكما جاء يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة الناشئة عن ثبوت الحد والقصاص وبهما يختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم الشبهة الواقعة
في طريق الثبوت فلا اجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه رجم للزنا في حالة الاحصان قوله لا يستند اي لا يستند
بالشبهات بالقياس الذي سماه مدرك الراي دون اللغة الناشئة من الشبهة الدارية للحد ويخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه يلحق بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض المسائل يعني
ما تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي اجمعها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس بما يفهم لغة بل بما يفهم قبل القياس
فان القياس حالم يكن مثبتا للحد والقصاص وعوذ لان النص قوله وامّا المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل من اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبد غيره
لغيره بنيابة يتوقف على جعل الملك له بسبب الملك بهما هو البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما مقتضى الكلام الاقتضاء هو دلالة الكلام على البيع فكان الانسب بالاصول
ولما الاقتضاء فلما في هذا المثال مما يلزم بهما هو من الشرعي والعقلي البين وغير البين في تقريب من ذلك قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته العقلية
او الشرعية وقد يقيد بالشرعية احترازا من المحذوف مثل واسال القرية لهذا قيل المقتضي زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه غير عاد قوله شرطا احال من المستكن في ثبت بهذا الاعتبار

ضرورة صحة العتق) فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق (فيثبت) اي البيع (بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه) اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل السقوط في الجملة كما يثبت (فقال ابو يوسف) هذا تفريع لمامر انه لا يثبت شروطه (لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر وتستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع عن القبول وهو كون قابلا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله) اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط (كما في التعاطي لا القبض) اي في الهبة (ولا عموم للمقتضى) اي اذا كان المعنى المقتضى ممن تحت افراده لا يجب ان يثبت جميع افراده (لانه ثابت ضرورة فيقدر بقدرها وما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله والله لا آكل كان طعاما فاثبت اقتضاء وايضا لا تخصيص لما في اللفظ)

جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط بتقدم على الشروط طلما لحالة ففهم منه ان المقتضى اللازم متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة رح حيث قال المقتضى لزيادة على المنصوص يشترط تقديره ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم قوله فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول هو رد بالمنع فانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري من ان الآمر كانه قال اشتر يا ملك للعتقة عني والمامورين قال اعتقه فكانه قال بعنيه منك فاعتقه عني فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهته جعل معنى اعتقه على معنى اعتقه نائبا عني وكيلا لاصالة البيع على توهمه المرء اذ لا يقال بعته عنك بل منك ويتحقق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يسقط القبول ولا يثبت خيار الرؤية لا يقال نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام قوله لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبة توجب الملك دون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الآمر وانما قيدنا بالقبض في الهبة لان البيع الفاسد يملك وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر دون المامور فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار وقبض من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد يملك ان الصحيح بعامة وزفر الفاسد ملحق بالاصل نفسه ليحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لانها هي بالاية لان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بتبوئ ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضى اي للفعل المقتضى على لفظ آخر مفعول اي للازم المتقدم لان اقتضاء الكلام سيما اذا كان بحذف الاداة كما ههنا ليس بمنزلة الصريح حتى يثبت جميع ما يثبت بالصريح بل هو بمنزلة السكوت عنه فلان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد سبب القول بعموم المقتضى الى الشافعي رح باثبات فرد فلا دلالة على اثبات سواه ويبقى على عدم الاصلي بمنزلة السكوت عنه فلان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد سبب القول بعموم المقتضى الى الشافعي رح وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عند ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او نقله 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 سقط لاحدها كان بمنزلة المجمل فيحتاج الى التعيين بدليل فيهما كالمذكور لان الملفوظ طلقه بقدر سواء في افاقة المعنى فان كان من صيغ العموم فحاله الافلا فعلى هذا يكون العموم من صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان قول اللفظ لا ينفك عنه بخلاف ما اذا قال والله لا آكل او ان الكلب عبد حر فعند الشافعي رح يحنث بكل طعام وعلى طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند ابي حنيفة رح لا يحنث الا على طعام يعتاد اكله كما مر فيقبل التخصيص والاختلاف يشمل الحكم وشيوعه لان الطعام قبل الشروع عند ابي حنيفة رح كان لا ينقض اصلا لكنه مبني على وجها لمحلوف عليه في كل صورة

فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المطابقة لا تهاد لالة تضمنية فالثابت لغة على قسم حقيقي مطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسأل القرية (فيصير كقوله لا آكل اكلا) ونية التخصيص في لا آكل اكلا صحيحة بالاتفاق (قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل الطعام ايضا نكرة عامة ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مفرد يدخل 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 صلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ دال على جميع الافراد اي بطريق المنطوق (فان قيل ان قال لا يساكن فلانا ونوى في بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان فاصلة وهو ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه) اي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد ففي البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسياتي تمام هذا الفصل وقد غيرت ههنا عبارة المتن بالتقديم والتاخير هكذا (فنوى الكامل وله ذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه تصح نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في

لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا وجعل ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الماكول **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 ينوي كلا دون كل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي فهو بمنزلة ما افاده صح به نجوا لا آكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل هو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء وهو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ دلالة الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاصل من غير زيادة فهو يفيد الابدال على الماهية لهذا صرحوا بانه لا تثنية ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص **قوله** فالدلالة اي دلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبتت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد سهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة **قوله** فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء اذ صحت نية بيت واحد وهما تخصيص لمقتضى سابقية العموم فلمقتضى عموم وتقرير الجواب ان نالاكم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك او احد مفهومي نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكني وهي المكث في المكان على سبيل الاستقرار دائما او دواما فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لان اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهر المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها او لا ولهذا حمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى **قوله** وقد غيرت كان في نسخة الاصل قوله وما يتصل به لذلك الى قوله فيجري فيه العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام رح فاخره ليتعلق جميع الابحاث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة **قوله** ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك وانا اصرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا فصحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت

المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما يأتي فان قيل ثبوت البينونة في انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فتصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد **ومما يتصل بذلك** الحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسأل القرية اي اهلها فاثبات الاهل يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا تصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لان من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء

بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل على الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الزوج بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الزوج امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج ايا ها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق ومن طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال جعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقتك نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر سواء ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا آكل آن المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقني طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت فيه نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على آحاد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر 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 الا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية الخصيص ويرد على المصنف رح انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث **قوله** فان قيل هذا معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعات لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقولك انت طالق فيكون ساخلا مستقدما فيكون ثابتا بعبارة الاقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف لا يثبت بهذا اللفظ قبول الامر الاعتاق لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر ولا يصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع اولا من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء ولا يصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج للابعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين

المرأة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل فتضمن فالذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته ولما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد الارصاف التي تكون صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث فيه ايضا لانه ثابت باقتضاء هذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانه طالق وطلقتك الثاني مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طالقا فانت طالق طالقا اما واو الطلاق فانه تصح فيهما نية الثلث وقد وجه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث فيقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر الفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقات ثلثا وقد مر ان الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقوع عليها تطليقات الثلث وقد مر على الجواب الاول فلا يرد هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فتصح فيه نية الثلث وان كان صفة المرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي فانه كان كالملفوظ لكنه اسم جنس هو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس فانها كانت ملفوظة لانه لا يدل على العدد بل تدل على الواحد اما حقيقة واعتبارا على ما يأتي في الفصل الآتي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والنكرات الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا بالاقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن البينونة الخ جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي التي يملك فيها والغليظة وهي التي لا يملك رفعها وهي الثلثا وهي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقتضى كذلك نية احد النوعين لانه لا بد فان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوي احدهما لكن لا تصح نية عدد معين فيما ذكر لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على الافراد اصلا وكان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما تندفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانهما يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متفاوتة فلا بد ان تصح نية احد النوعين وايضا لا تصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلث لطلقتك في انت طالق طلاقا بناء على انهما واحد اعتبارا 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 فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله وما يتصل بهذا اي بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر ويغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبادة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فنقول هم بالحمل ان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فكل ما هو محذوف

قوله اي اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لانه يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره واذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم علم لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلث في انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك لان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة لاقل الثابت لا يرجع في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة كل الحلية بان لا يبقى للزوج حلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين موضوعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما قوله لكن لا يصح فيما ذكر في المقتضى نية عدد معين فيثبت الكائن في المقتضى وهنا تكرير لما سبق لفائدة توضيح المقصد بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لاجل العموم ولاجل انه جاء بقوله لانه لا تتصور فيهما اي في النوعين الا القل المتيقن يشكل بما قالوا انه لو قال لامرأته انت طالق ثلاثا الا واحدة يقع ثلاث اي حقيقة لانه مستثنى قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه حملا ما تأتي توهم ذلك في الرجعي من حيث انه لا يثبت في المحال حكم الطلاق الا ترى ان الملك لا يزول بالطلاق الرجعي وانقضاء العدة او جعله بائنا لا ذاته حتى الحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس برفعه قوله وما يتصل به يعني بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم

وان كان غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه وحكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف وثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه
الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة اللفظ على المعنى اعاد دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى **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
فرقوا بان المحذوف مفهوم يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور بحيري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه
عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل قوله تعالى فانفجرت اي فضرب فانفجرت وقوله تعالى
حكاية عن ارسلوني يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فجاءه وقال له يا يوسف ايها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف
لم تتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضى **قوله فصل** قسم الشافعية رح المفهوم الى مفهوم الموافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي
المذكور في الحكم اثباتا او نفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا له في شرط المفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف هنا وقالوا اني آخر ذكر الشرائط
او غيرذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر تخصيص المنطوق بالذكر فائدة اخرى غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف رح حصر الشرائط في المعدودات و
سكت عن تعميمها ليتسلم من الاعتراض على ما يلزم في مفهوم الصفة والشرط بما يراد صورا يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تعالى

(ان لا يظهر اولويته) اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق (ولا مساواته اياه) اى مساواة المسكوت عنه المنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته ثبت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة النص الذى ورد فى الاصول (والقياس عليه (ولا خرج) اى المنطوق (مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتى فى حجوركم) حرمت الربائب على ازواج الامهات وصفهن بكونهن فى حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لان ما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم خرج مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم فلا يدل على نفى الحكم عما عداه (او لكون) اى المنطوق (السوال او حادثة) كما اذا سئل عن وجوب الزكوة فى الابل السائمة مثلا فقال بناء على السوال او بناء على وقوع الحادثة ان فى الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم (او علم المتكلم) بالجر عطف على قوله السوال (بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص) كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة فى الابل السائمة فقال بناء على هذا ان فى الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بان شرائط مفهوم المخالفة شرع فى اقسامه فقال (منه) اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى (ان تخصيص الشئ باسم) سواء كان اسم جنس او اسم علم (يدل على نفى الحكم عما عداه) اى عما عدا ذلك الشئ (عند البعض) كالانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء) اى الغسل من المنى عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعند لا يدل والا يلزم الكفر والكذب فى محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما) اى ان دل على نفى الحكم عما عداه يلزم الكفر فى قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب فى زيد موجود لانه يلزم ان لا يكون غير زيد موجودا (واجماع العلماء على جواز التعليل) فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشئ باسم لا يدل على نفى الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل فى صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم فى الاصل على الحكم المخالف فيما عداه (واما فهموا ذلك) اى عدم وجوب الغسل بالاكسال

قوله ان لا يظهر اولويته ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اى مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اى بدلالة النص فى صورة الاولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ما هو المذكور فى اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم فى المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص فى صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم فى المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم فى الزانى بدلالة النص الذى ورد فى ماعز **قوله** والا يلزم الكفر والكذب فى قول من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود يعنى يلزم الامران فى كل من القولين كان 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 تعالى والمصنف رح 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 الصلوة والسلام ووجود زيد لا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور **قوله** واجماع العلماء يعنى ان القول بمفهوم اللقب يؤدى الى نفى الجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه فى العلة وذلك لان الفرع ان تناول اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص لان تناول فقد دل النص بسبب المفهوم على نفى الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم الى نفقة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق فى ايجاب الحكم مع انه

من اللام وهي للاستغراق غير ان الماء انما ثبت مرة عيانا ومرة كالة) جواب عن اشكال وهو ان يقال ما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المبنى فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا انزال فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال الموجب دليل الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما تقدم والرخصة مع دليل المشقة وهو السفر (وضده) اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي (ان تخصيص الشئ بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي) او نقول تخصيص الشئ مبتدأ وضده خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف اي وهو الرابع التخصيص الشئ في قوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشئ بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير المؤمنات (للعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم منه الى ما ذكرنا وهذا استقبحه العقلاء) والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير (ولتكثير الفائدة ولانه لو لم تكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح) لانه لوم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم ذكر جميعات الاخر كالخروج حرج العادة الى آخره (ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فيقتضي وضع الايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شئ لا يكون مؤثرا في اثبات ضده وردوا كلا هما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شئ في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق ممنوع بل يتناوله نفيا لا اثباتا قوله وهو اي اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله عنه تخصيص الشئ بالوصف اي نقص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشئ مما يطلق على مال تلك الصفة وعلى غيره فتقييده بالوصف ليقتصر الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحد صفتي الذات استدل على الدلالة على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال وفي المثال الجزئي 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 تخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون بلغتهم لما فهموا الثاني ان الحمل على اثبات المذكور وفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما ترجح المصير اليه لكونه ملايما لغرض العقلاء فان قيل فحينئذ يتوقف دلالة على النفي عن الغير على تكثير الفائدة او بديهيت وتكثر الفائدة انما يحصل بدلالة على النفي عن الغير وذلك دور واجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل لكثرت الفائدة لا تكثير الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا العقل حصولها عند الدلالة وهذا ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الا خر واللازم بطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله تعالى ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة في اللفظ سوا تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظن وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال المرجح هو تيسر ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل المفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشئ المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم

العدم عند عدمه وعند نا لا يدل لان موجبات التخصيص كما تحصر فيما ذكر اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص بالحكم منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه نا اذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبا التخصيص لا تحصر في تلك المذكورات (نحو الجسم الطويل العريض العميق منحيز) فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد فيه ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم منه ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة ولما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف (وكالمدح او الذم) فانه قد يوصف الشيء للمدح او الذم ولا يراد به الوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله وكالمدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تحصر فيما ذكر نحو الجسم الى آخره ونحو المدح او الذم فان موجبا التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا (او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره) اي غير التاكيد (ونحو وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية لانتفي الحكم عما عداه) فقوله تعالى وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها

فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة **قوله** وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بتضعيفها فلا يكون موجبا قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك او نفيه كفى في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف رح يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما بينته ان شاء الله تعالى فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولويته ولا مساواته على ما صرح به المصنف فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية والمساواة 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 من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهملة 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 دالى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل المعنى الجنسية والوحدة فانما شفع بما هو من خواص الجنس دون المفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف 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 الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية **قوله** فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة

بكونها في الارض لنعلم ان المراد ليس ذا به محصوص بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص فوائد اشياء وكثيرة غير محصورة فلا يحصل
الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكر ولمن استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان
بالطويل فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام لكلمة واحدة الف فائدة
يعجز عن ادراكها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا بين مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر (ولان اقصى ما في رجاله) اي
الوصف (ان يكون علة وهي لا تدل على ما ذكرتم لان الحكم ينبت بعلل شتى) جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام يدل (ونحن نقول
ايضا بعدم الحكم) اي عند عدم الوصف (لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا) لا حكما شرعيا لانه علة لعدم (اي لكن بناء على ان عدم
الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله صلى
الله عليه وآله وسلم ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم منه ان الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا كان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم
الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي ومنها ان من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل تعم تعدية
عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين مثلا في فصل المطلق والمقيد او تطهيره في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم
نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا لمعانه يحتمل الخروج مخرج العادة) فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما ان
قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال (لا يلزم علينا امنه ولدت ثلثة في بطون مختلفة
فقال الولد الاكبر مني فانه يفي الاخيرين لان هذا ليس تخصيصا بهذا دليل على قولنا لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص
دال على نفي الحكم عما عداه (بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان) فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة لكان الولد منه فلما سكت عن الدعوة
يكون بيانا بانه ليس منه وايضا لا ينفي نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لانه نفي نسبهما والنفاقال في بطون مختلفة
حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوتهما جميعا لا يقال لا حاجة الى البيان اذا صار بالاولاد منه فينبغي ان لا يثبت نسب الاخيرين

التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه مشروطة بالجزم بانه لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما واما الاشتراط فظن 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 منها فوائد كثيرة يعجز
عن ادراكها فهم العقلاء رد ان لم تكن معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم عما عداه وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا
موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب من ان شرط ان لا يظهر او لويته وللمساواة لا خرج مخرج الاغلب والسؤال
والحادثة والتقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى صلاحا واما ثانيا فلان الوصف
للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت فكانه وهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد بالوصف الذي يكون للتخصيص ان ينقض الشيوع
وتقليل الاشتراك في اما ثالثا فلانه نازع العلم في ان المفهوم ظني اذا عارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل لعدم ظهور شيء من الموجبات
بعد التامل والتفحص قوله (الا ان ذكره ترجيحا من غير مرجح يعني بما ذكرنا من الدليل على بطلان الجواب عن الدليل الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح بجواز
ان يكون مرجح آخر غيرها قوله لان قصي درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم ينبه للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو كاف
لا قائلان بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول قوله مع انه يحتمل

بالدعوة لانها انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا) فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متاخرة عن ولادة
الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدي ام الولد بل هما وولد الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة (ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له
وارثا في ارض كذا انه لا تقبل الشهادة عندهما فهذا) اى عدم قبول الشهادة عندهما (بناء على ان التخصيص الى 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 يقبل شهادتهم (لان
الشاهد) دليل على قوله (لا يلزم (ما ذكرها لاحتمالية اليه جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه اى في التخصيص
بالوصف اى لا ننفي كون 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 المكان غير واجب هو ههنا) اى ذكر المكان
المذكور (يحمل الاحتراز عن المجازفة) فافهم (رعما كانوا متخصصين عن احوال تلك الارض فاراد ابو حنيفة ان نفي علمهم بالوارث في
ارض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم
الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا عن المجازفة (ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي
عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به) اى بالتعليق (بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى
لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثم يظهر ههنا ان ركن
الشرط قد يقال كما مر خارج يتوقف عليه الشئ ولا يترتب عليه كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف عليه فالشرط
بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني) اى ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى الاول كالوضوء شرط لصحة فانه ينتفي صحة
الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك ان عدم
صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة وان الشرط بالمعنى
الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق

الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس كما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية بانتفاء
المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الانتفاء فيكون الربائب في حجوركم فلو كانت الفتيات اى الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره
قوله في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا قوله اما ههنا فلا يعني ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين
الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدي الامة قوله في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص
بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله عملا بشرطيته فان شرط الشئ ما يتوقف عليه تحققه
ولا يكون داخلا في ذلك الشئ ولا مؤثرا فيه بالصورة ينتفي بانتفاءه وهذا دليل يتعرف 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 علية الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله ما ذكرنا
من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤدوا زكوتها لا يجب بذلك الزكوة في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز ان يكون
لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشئ بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل
ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام
ما يتوقف عليه وجود الشئ وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا في الشئ ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شئ من الادوات المخصوصة

عند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر (قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية) يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عندنا وبجوز عند
قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان
كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم وعندنا المالم يدل على نفي الجواز كان يصلح مخصصا كذا ناسخا لذلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية (او هذا بناء) على هذا الخلاف مبني على ان الشافعي اعتبر
الدلالة على سببية الاول في سببية الثاني فهما او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس
طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق وعلى النزاع هو الشرط النحوي وظاهره انه لا يلزم ان يكون الموقوف عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم يتنفي
بانتفاء واحد الاثنان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحمل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في
المال يقدر بها على نكاح الحرة فليتزوج مملوكة من الاماء المؤمنات عنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بالطريق المفهوم
مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص لا يجب ان
يكون مدلولا بالعام وقد ناسخا على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال ان المراد انه
لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا 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 فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام
قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قبل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا قد ثبت قبل الشرط محال لجواز نكاح الامة قلت يجب ان يثبت من حيث دلالة
اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بسبب آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الشارع قوله هذا بناء

المشروط دون 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 واحد وهو ساكت عن غيره فالمشروط 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 (فعلى هذا) اى على هذا الاصل وهو انا اعتبرنا المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط) اى وعلى ما ذكرنا من ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيل الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تاخير الحكم كما في منع السببية (فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك) هذا تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب كالاحصان والتعليق انعقد سببا عند الشافعي فاذا علق الطلاق والعتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق (او جوز 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 جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني) ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة واما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي المال اذا ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لا يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي فصل الامر يأتي ان في العبادة البدنية

على ان 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 فانشائية وعند اهل النظر مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فمال الشافعي الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط وعدما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة له على عموم التقادير حتى تقصر على البعض **قوله** وكفارة اليمين اي وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شئ بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط او لا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه واذا حنث شرط للتوقف ووجوب الاداء عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير ما نحن فيه **قوله** بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب **قوله** في البدني لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا واما وجوب البدني اما عين وجوب الاداء وهما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء

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 الشرط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث) لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز لانعدام السبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت

مستعجلة قبل وجود الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب ليست بواجبة الاداء بل ينظر الآن في حق تقضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر وانما 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 تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز ايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عليه 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 لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كانا بمعنى في العين اضيف اليها لانه سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط وتمام في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون قطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا مانعة فينبغي ان تكون مانعة من انعقاد المضاف سببا فانه ايضا جزء من السبب مثل انت طالق غدا فاجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفي اعدام موجب المعلق اي وجود ه فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها للثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا للمنع 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 لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كالمانع صيانة لغرضه ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط ايرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى **قوله** فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عليه الصلوة والسلام فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلابد من ان يبين لنحو او عدم صحته **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث عندنا وجعل الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للامتناع اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء والثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود السبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين

للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا تكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب وفرق بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدني (وتبين الفرق) اي على مذهبنا (بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين داخلان على الحكم اما الاجل فظاهر) فانه داخل على الثمن لا على البيع (واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فقد خوله على الحكم دون السبب اسهل من خوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر) اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي فان كان الشرط داخلا على السبب يكون اخلاء المال عن السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط اسهل من خوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من خوله على السبب فيه فدخل عليه بخلاف البيع **(الباب الثاني)** في افادته الحكم الشرعي) اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب بل السبب هو الحنث لكنه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا وتقابل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظوراتهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر لان السبب هو الجناية عليها **قوله** وفرق اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل شرعي يباشره العبد بخلاف هوى نفسه استغناء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتادى به الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران **قوله** وتبين الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا منع لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا جهة لتاثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم كمحصول المقصود بالملك حيث يكون لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب الا ان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخيره ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فانهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم ودخل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض **ولقائل** ان يقول العتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق **قوله الباب الثاني** من البابين الذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث

من حيث هو) اى مع قطع النظر عن العوارض لكونه خبر مخبر صادق قرا (او انشاء) ان لم يحتمل اوامر واخبار الشرع كقولك لعبادك والوالدات يرضعن اولادهن (كذا) اى من كلا انشاء (لانه دال على الوجود) اعلم ان اخبار الشارع يراد بها الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر ربما لم يوجد فى الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد فى الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة فى وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا (او) انا الانشاء فالمعتبر من اقسامه ههنا الامر والنهى فالامر قول لقائل استعلاء افعل والنهى عوله

المتعلقة باذواقه الحكم شرعى من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهى قوله اللفظ المفيد له اللام ان الضمير للحكم الشرعى الان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد باللفظ بالمفيد ليخرج المعرف من امور القسمة فلا ينتقض حد الانشاء بضرورة ان 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 العوارض كقول القائل السماء تحتنا الان بالكلام فى اللفظ المفيد الحكم الشرعى وهو غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله الامكان الصادق بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول ملا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب بعدمها فكيف يعرف الخبر بهما دورا لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء امر معنوى عند العقل والتصور تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية المأخوذ فى 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 او نفيه عنه فالمحكوم به فى خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعى مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فالمخبر عنه ثبوت مفهوم الحكم الشرعى من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته الحكم الشرعى ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفى مجازا عن النهى لتفيد الحكم الشرعى بالملزوم لانه اذا حكم بثبوت شئ او نفيه عنه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الامتثال بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على التقدير عدم الاتيان بمدلوله قلت لانا نفيد بالمجاز ما نفيد بالحقيقة لو لم نقل بذلك لم يكن فرق بين قولنا اضرب وبين قولنا يضرب قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففى مثل الجملات يرضعن الخبر الذى هو مجاز عن الامر أهو مجموع المبتدأ والخبر ام خبر المبتدأ وحده قلت يميل صاحب الكشاف الى الثانى وان المعنى والوالدات ليرضعن وتبعهم بيضاوى الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية وقد مر ما فيه (كذا فى شرح المغنى) قوله واما الانشاء فهو اما طلبى او غير طلبى وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها فى بحث افادة الحكم الشرعى هو الامر والنهى وبهما ثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا اعتنى بعض كتب الاصول بسبب الامر والنهى قال شمس الائمة اخى ما يبتدأ به فى البيان الامر والنهى لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام وتمييز الحلال والحرام وانما قال المحقق ههنا لان المعتبر فى علم المعانى هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله فالامر

استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز في الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيدل على انه (اي على ان الامر
للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام كان فعله امرا حقيقة وكل امر للايجاب اتجهوا على الاصل) وهو ان الامر حقيقة في الفعل
(بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع) وهو ان فعله عليه السلام للايجاب (بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني
اصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل فانه اذا قال افعل ولم يقل افعل يصح نفيه) اي نفي الامر اي يصح لغة وعرفا

قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا الفعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس ملحوظ بطريق الخضوع او التساوي فلم يشترط العلو
ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا ينبغي ان يكون قول فرعون لقومه ما اظنه مامورا مجازا اي قشيرون والمراد
بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق فعل من الفعل ثم النزاع في ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء
وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحتراز بقوله غير كف عن النهي
يرد عليه نحو كف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره
مثل امر يامر والآمر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى القول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن بالاول انسب لانه
جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ المفيد لكن يرد عليه ان اريد باصطلاح العربية التعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر
سواء كان على طريقة الاستعلاء او غيره وان اريد باصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر
لا يقال المراد صيغة افعل مادة بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول حينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو باطل فان قيل يرد على عكس التعريف قول الادنى
للاعلى تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقولا هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه
استعلاء من جهته قوله والالماعاد ضمير اللفظ دون الكتابة لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر (ر) حقيقة في صيغة
افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك
بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة فالشأن كتردد الذهن عند اطلاق الاسد الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة
في القدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة
في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تشمل على ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة ان امر كل امر للايجاب ولا يخفى انه
انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر للقول والفعل للايجاب قولا بعموم المشترك فعليه السلام للايجاب فرع على كونه امرا في الاصل اذ لا يعمل
عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا او طبعا او قاصرا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا فحكمه حكم المبين اجماعا وان كان غير ذلك
فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا الرسول عليه الصلوة والسلام بكذا وبل يجب اتباعه علينا ام لا قال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللناس في
مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني فرع عليه وهو ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد
اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فان تنازعتم في الامر فتعجبين من امر الله وامتثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه
الصلوة والسلام صلوا كما رأيتموني اصلي قال حين سئل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو
يستلزم كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه
على ان مدار الفرع على الاصل وشهادة باطنة ثابت بدليل مستقل قوله قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع عارضه احتج المصنف على البطلان كل منهما ثم
الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان

ان يقال انه لم يامر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس بحقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو بعض الشان (وتسميته امرا مجاز اذ الفعل لا يجب) قوله اذ الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والامر (سلمنا انه حقيقة فيه) اى في الفعل (لكن لم لا يدل على ان القول الايجابي بالفعل لا الاول) اى القول (على الامر الايجابي) اى ان الامر القولي (الايجاب بالفعل فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يريد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعل

حقيقة في الفعل لانه يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل للاخلال بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر واما قيدنا بقولنا انه موضوع لخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ واما ثانيا فلان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم بين للقطع بان من فعل فعلا ولم يقدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقول انه لم يامر والدليل الاول اعم والثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى يفعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي 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 افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب من احتج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فيكون الفعل مامورا فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشئون اى المقصود بالشان الذي هو مصدر شئت اى قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشيد مجازا من باب وصف الشئ بوصف صاحبه قوله سلمنا اما كان الاصل هو كون الامر حقيقة في الفعل نمنع انه لغويا بل يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمنا واستقل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب قابل التفريع اولا والتفريع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على ان الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا يدل على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم

وسياتى وأما قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير فى امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن فى صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب كالدال على ان الفعل للايجاب (او اللفظ) اى الامر القولى (كاف المقصود) وهو الايجاب (والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله صلوا على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل) وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل فى معان مختلفة وهى ستة عشر (١) الايجاب (كقوله تعالى اقيموا الصلوة (ب) الندب (كقوله تعالى

للايجاب على ما سياتى بيانه وأستدل المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له قلنا كان من مذهب المحتشم عموم المشترك اعترض عن الاستدلال الى المنع لان المخصم هو الذى يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفيه ان يقول لا نم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب آتانى فيرد قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما استعرفه فاتانى هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وسوم وأما الثانى وهو الطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل بحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول يكون اصلا كيفما كان لا يجاب مصيره الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما فى حد المدلول مع اتحاد الدال اعنى الاشتراك وطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعانى 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 ولا يحصل بغيرها كمقاصد الماضى والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع فى اللفظ دوفاؤه بالمقاصد ممنوع وعلى تقدير التسليم لا يناسب كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبى صلى الله عليه وسلم فى افعاله التى ليست بسهو ولا طبع ولا تخصه بالدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضى اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به لكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام وأما الثالث وهو البطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رايتمونى اصلى وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفى عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفادا من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع فى الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فقال صلى الله عليه وسلم ان جبريل اتانى فاخبرنى ان فيهما قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى فى نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روى انه صلى الله عليه وسلم واصحابه خلعوا نعالهم فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلى يطعمنى ربى ويسقينى فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالى انهم لم يتبعوا فى جميع افعاله فكيف صاروا متبوعين فى البعض دليلا ولم يصيروا متبوعين فى البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقى للفظ الامر شرع فى بيان ما هو المدلول الحقيقى لمسماه اعنى لصيغة افعل وقد اختلفوا فى ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعى رحمه الله الى ان موجب الامر الاقرار الثابت بالتوقف لانه يستعمل فى معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز

فكاتبوهم (ج) التاديب) كقوله عليه السلام كل مما يليك (د) الارشاد) كقوله تعالى واستشهدوا واذا تبايعتم (هـ) الاباحة نحو كلوا (و) التهديد) نحو اعملوا ما شئتم (ز) الامتنان) نحو كلوا مما رزقكم الله (ح) الاكرام) نحو ادخلوها بسلام (ط) التعجيز) نحو فاتوا بسورة (ى) التسخير) نحو كونوا قردة (يا) الاهانة) نحو ذق انك انت العزيز الكريم (يب) التسوية) نحو اصبروا او لا تصبروا (يج) الدعاء) نحو اللهم اغفر لي (يد) المنى) نحو الا ايها الليل الطويل الا (يجلى (يه) الاحتقار) نحو القوا ما انتم ملقون (يو) التكوين) نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لكنه لا يستعمل في معان) وهي التحريم كقوله تعالى كلا تأكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة

اتفاق فانه عند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان تتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى ان التوقف في تعيين الموضوع له انما هو للوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا قوله التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب 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 اي بالجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلي اي انكشفي جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا احتقار لسحرة السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال وكونوا هو الايجاد قوله قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بانه ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا هم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم البطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض بلا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا

في الارض المضيفة والتنزيه نحو لا تمدن تستكثر والتحقير نحو لا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو ولا تعتذروا اليوم والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد (والا النهي 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 بديهة (وهذا احتمال يبطل الحقائق) يمكن ان يراد به ههنا حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ هو من لفظ الاولة احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوعة لها (وايضا لم ندع انه محكم وعند العامة موجبه واحدا ذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي لا في والندب عند بعضهم اذ لا بد

نظرا اما والا فلان الواقفين في الامر متفقون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي 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 النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهية او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع اما الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق **قوله** وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا وهكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو لا تعتذروا **قوله** وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق **قوله** وعند العامة اي اكثر العلماء ان موجب الامر واحد لان المقصود من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة او بين الثلاثة وبين التهديد على مذهب الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه احدهما وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بتعريف الفعل او بين الوجوب والاباحة على ما هو مذهب الشيعة فان موجبهما ايضا واحد

من ترجيح جانب الوجود واذناه الندب والوجوب عنده 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 لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب (وان يكون لهم الخيرة) قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه او حال وتمييز لا يمكن ان يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لكان عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول الا الفعل

وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه احد من هذه الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحابنا انه الاباحة لانه طلب وجود الفعل واذنا هو المتيقن الاباحة وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه الندب لانه طلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك واذناه الندب بلا استواء والطرفين في الاباحة ويكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لان كمال الطلب لا يعدل في الاشياء الكمال الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة اذ الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول واما كان بذا اثباتا للغة بالترجيح اعترض عنه المعم وتمسك بعض ولانه الاجماع اما الاول فبايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم عن اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب الاخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لاصم اعتقاد حقيقة ولا حمل على غير ما هو عليه بان يكون الموجب او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت تمتثل لما يقبل عليه فالمعنى فليحذر المخالفون المومنين عن امر الله تعالى او امر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور 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 في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله تعالى فليحذر الذين وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب اما تا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق فانه للمعنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره معد رمضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب لا النزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد منها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم التفسير في ثم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومها بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم يتدرسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل انا جاءك رجل فاكرمه هذا اولى من القول بعمومه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انا تمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله ففقضهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يابى هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الازلية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر ههنا القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا او شيئا فلا معنى لنفي خيرة المومنين منه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته وح تثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة تثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد

قول المصنف

لقوله تعالى فليحذر الذين الخ اختلف القائلون بان موجبه احد من هذه الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحابنا انه الاباحة لانه طلب الفعل واذنا هو المتيقن الاباحة وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه الندب لانه طلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك واذناه الندب بلا استواء والطرفين في الاباحة ويكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لان كمال الطلب لا يعدل في الاشياء الكمال الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة اذ الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول واما كان بذا اثباتا للغة بالترجيح اعترض عنه المعم وتمسك بعض ولانه الاجماع اما الاول فبايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم عن اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب الاخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لاصم اعتقاد حقيقة ولا حمل على غير ما هو عليه بان يكون الموجب او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت تمتثل لما يقبل عليه فالمعنى فليحذر المخالفون المومنين عن امر الله تعالى او امر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور 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 في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله تعالى فليحذر الذين وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب اما تا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق فانه للمعنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره معد رمضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب لا النزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد منها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم التفسير في ثم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومها بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم يتدرسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل انا جاءك رجل فاكرمه هذا اولى من القول بعمومه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انا تمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله ففقضهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يابى هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الازلية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر ههنا القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا او شيئا فلا معنى لنفي خيرة المومنين منه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته وح تثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة تثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد

حواشي صفحة ٣٣١ بقية

الاكثر ... المراد ... صحابنا ... ترجيح ... لمن يشترط ... الاوامر ... للعامة ... ترجيح ... الاكثر ... للعامة ... ترجيح ... لمن يشترط ... الاوامر ... صحابنا ... ترجيح ... المراد ... الاكثر

لانه ان اريد بالفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقتضى عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا تكون لهم الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه او ان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالذم على ترك يوجب الوجوب (وانما قولنا للشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد) وذهب الشيخ الامام ابو منصور الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد بالقول التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سننه في تكوين الاشياء ان يكون بهذه الكلمة ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله تعالى من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم فاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه منها قوله لما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشئ داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب لا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قولا لا سجود والآدمي من غير قرينة مع قوله اذا مرتك دون ان يقول اذا مرتك امر ايجاب والنائم دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى فلا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب عني تاثير قدرته في المراد بالشاهد عني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها وانكر نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر وتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على افهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد امور بذلك وبعضهم على ان الكلام لا يسمى خطابا

لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجوب مرادا من هذه الاوامر اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فانه
جعل الامر قرينة للايجاد ومثل عبر الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل
(فيكون الوجوب مرادا بهذا الامر) اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المامور به (فكذا في كل امر من الله تعالى ان معناه كن فاعلا بهذا
الفعل) اي يكون الوجود مرادا في كل امر فان معناه كن فاعلا بهذا الفعل فقوله اصل اي كن فاعلا للصلوة وزك اي
كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر امر بان يكون فيجب ان يتكون ذلك الفعل (الا ان هذا) اي كون الوجود مرادا من كل امر (بعد) الاختيار فلم يثبت
الوجود ويثبت الوجوب لانه مفض الى الوجوب وغيرها من النصوص (كقوله تعالى افعصيت امري وقوله اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) والمعرف فان
حتى يحتاج الى مخاطب **قوله** (وعلى المذهبين اي سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود مرادا من هذا الامر اعني امر كن آما على الثاني فظاهر لان
معناه نقول له احدث فيحدث اي كلما اردنا الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد اي نظيره الواقع موقعه انا نزلته حيث
مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع وهذه العبارة اظهر وبها فسر الامام
وغيره في تقرير الثاني اعني كون الكلام على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما استقام ان يكون قرينة الايجاد اي لما صح ان يكون الامر نظير
الايجاد وبمنزلته في تكون الاشياء به على ما هو راي الاشعري لانه انما يكون نظيره وبمنزلته اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما ترتب على التكوين والايجاد
وجمهور الشارحين على ان معناه لما صح ان يكون الامر صيغة الايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء وتكونها على ما جرت به السنة الالهية من ضم امر كن اي صفة التكوين
عند ارادة تكون المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملكة وان كان التكوين كافيا في ذلك غير مفتقر الى شيء آخر وذلك لانه لا معنى لضم الشيء الى الغير في تحقيق
موجبه الا اذا كان لاثر في ذلك وقصد به قصد ذلك الغير وفي الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين
الى شيء آخر وهو امارة النقصان ولتوهم ورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضمير يكون للوجود دون الامر والمراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان
يكون الوجود قرينة الامر اي انزاله مقرونا ومرتبا عليه بالجملة فسواء حملنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن كما يكون الوجود مرادا
بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين
هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طلبا للكون
يجب تكون المطلوب اي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف
لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشأ كما في امر الايجاد وصح بسطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور به نوع
اختيار ان كان ضروريا تابعا لمشية الله تعالى وان استأثر دون الاول انصار طبقا بالوجدان فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر للتكليف بل الثابت بالشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار كأنه لزم الامر هو الوجوب بعد ان كان لزم الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام
ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر اكد ما يكون من
وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا تتراخى الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود واراده مجازا في الايجاب
قلت نعم بحسب اللغة لكن حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانها للوجوب قلت نعم بمعنى
انه لطلب وجود الفعل واراده مع المنع عن النقيض فهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فلا امر حقيقة لغوية في الايجاب
بمعنى الالزام وطلب الفعل واراده حقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب فالحكم باستحقاق تارك الذم والعقاب لا بمعنى اراده وجود الفعل فلا دلالة لقل لبعضها على الاول
ولبعضها على الثاني وتقائل ان يقول لانم ان صيغة الامر في اللغة للارادة اما مورية بل للطلب وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى

التلويح لمتن التنقيح

التوضيح حاشية التلويح

كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ **مسئلة** وكذا بعد الحظر بما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اى اطلبوا الرزق
وقيل للاباحة كما في فاصطادوا وقلنا يثبت ذلك بالقرينة اى الندب والاباحة في الايتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما
امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه تثقل المنفعة مضرة بان يجب عليهم **مسئلة** واذا اريد به الاباحة
او الندب ذا استعارة عند البعض والجمع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه واعلم ان الامر اذا كان حقيقة
في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي
والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فيهما وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاح لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له
اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسمى مجازا بل يسمى حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة
والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءه
او قد يكون بعضا فلا تحصيل للفرق بين اوامره واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر من يطلب وجود
الحادث واراد تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا يلزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما مر في غير
الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتخييل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اى اتركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص
وكل عاص يلحقه الوعيد بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى اذا
قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر المطلق وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به لو سلم فمن اين يعلم
الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق وآياد لالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل اللغة
والعرف على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل ليدل على انه يطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا مثل العلماء يستدلون
بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ **قوله مسئلة** اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء
بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وقال قائل ان يقول الدلائل انما هي في الامر المطلق
والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لابد لها من دليل وقيل للندب كالامر
بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت عن الجمعة فسادم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد
الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية كيف وان ثبت الندب والاباحة من الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما
شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله عليه السلام
انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة 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 مما لا نزاع في الحمل عليه بقضية المقام وعند انضمام القرينة **قوله**
مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في
صيغة الامر من وجهين احدهما ان فخر الاسلام بعدما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة
او الندب وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى وصوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوا
صلوة الضحى او صوموا 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 وكذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكره في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب

او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عندنا ليس غيرا بل هو عين الكل بالذات وغيره بالاعتبار كما عرف من تغاير الغيرين في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الابتدائية هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة وهما استعارتان تكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الابتدائية للوجوب فان حق الكلام جواز الفعل مع جواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن مع هذا قولنا ان الامر بالابتدائية هو ان الامر يدل على جزء واحد من كلا بأحد وهو جواز الفعل فقط كالتنبيه يدل على كلا جزئيه كان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا دلالة له على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل

المأمور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الخصاص والمباح ليس بمأمور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر منقسم الى امر ايجاب والمندوب هذا لا يأتي الا ان يكون صيغة الامر مجازا في الندب والا لما اباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب والندب يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله قالما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام المقدمة له فيكون مأمورا به جوابا بان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يكون ان يحصل مباح آخر والا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحد منهما من المأمور بهما مقصودة معينة والمباحات الى بحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محل جيد للكلام فخر الاسلام لو لا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والخصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان نهاا الاختلاف انما هو في صيغة الامر وادلة الكلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كالاستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولو كان فساد هذا التاويل ظاهرا لما ذهب اليه اكثر الشارحين على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ فيما وضع لاي دل عليه بقرينة ذكروا تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعند اللفظان استعمل في غير ما وضع له فيجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة كاملة والا فحقيقة قاصرة

لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء الواجب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان كلا منهما دال على جواز الفعل الذي هو
جزءها اي لا باحة الوجوب لا على جواز الترك الذي هو المباينة لكن يثبت هذا العدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء اخر للوجوب وهذا بخلاف ما

اذ كل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيقول الخلاف الى ان استعمالها في الندب والاباحة
من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز
الفعل لا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي لى الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب وكل من الندب والاباحة مقيد بجواز
الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك لانه لا يكون جزءا لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد
لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا مباينة في الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة
الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم تخصص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام
ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا محالة ولم يجعل جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف رحمه الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل
اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك
مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب
او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما والوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك اذا امتناع الترك انما ثبت جواز الترك بحكم الاصل ازلا دليل على حرمته
الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل مع جواز الترك مغاير من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل
استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب هو استعمالها في جزءها الذي هو بمنزلة الجنس لهما وثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ
وثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض فالاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع
الترك وكونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه شرعا فلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه ما نقل عن
المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة
هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة
في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه للطلب
القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادوا تهامنه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه
يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكرتم من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا مدفوع اذ بحسب الحقيقة غير مفيد وان اراد بحسب المجاز فلم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع
لطلب الفعل جزءا في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع
وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث نفس لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن وكان استعمال
صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه وثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كان الاسد مستعملا في الشجاع وبعلاقة كونه انسانا بالقرينة الاثيري

التوشيح حاشية التلويح لمولانا السيد امير على عم فيضه الخفى والجلى

لا خاطري هذا اذا استعمل ويريد به الاباحة اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشافعي
فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء واتجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرناه هو ان
دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل الامر ويريد به الندب او الاباحة
اما اذا استعمل الامر ويريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي فالامر هل يكون مجازا ام لا فقول لا يكون
مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد له هاهنا لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا
فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان دلالة اللفظ على كل واحد من الاجزاء ليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت
الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا تبقى الاباحة التي تثبت

انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته وباجملة لا يخفى على المتامل
المنصف الفرق بين صيغة افعل وافعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك
فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وبين قولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع
قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قال ما يريد حيوان ان يطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني
في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بجاذكرنا من التحقيق **قوله** هذا اذا استعمل يعني ان الوجوب مع عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون
بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز اثبات في ضمن الوجوب وعند الشافعي يدل على الاباحة لان دليل الوجوب دل على
جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فبقي دليل الجواز سالما عن المعارض هذا لعندنا واما على اطلاق واما على قيام الدليل
فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز
على الاثر المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب بقاء الجواز لا لصيرورة اللفظ مجازا لا وحقيقة قاصرة على اختلاف الرائين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد

قوله لا خاطري هذا اذا استعمل ويريد به الاباحة الخ اقول ان اريد بالاستعمال الاستعمال الحقيقي فهو ممنوع وان اريد به الاعم منه ومن المجازي فمسلم
قوله فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء الخ اقول ان اريد بالاستعمال الاستعمال الحقيقي فهو ممنوع وان اريد به الاعم منه ومن المجازي فمسلم
قوله لان مدلول كل منهما جواز الفعل الخ اقول ان اريد بالجواز الجواز بالمعنى الاعم فمسلم ولكن لا نسلم ان مدلول صيغة افعل هو الجواز بالمعنى الاعم
قوله فان قلت فعلى هذا لا فرق الخ اقول لا يخفى ان هذا السؤال انما يرد على من يجعل صيغة افعل حقيقة في الاباحة
قوله قلت المراد بكونه للندب الخ اقول لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم على من يجعل صيغة افعل حقيقة في الاباحة
قوله قلت المراد بكونه للاباحة الخ اقول لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم على من يجعل صيغة افعل حقيقة في الندب
قوله هذا اذا استعمل الخ اقول لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم على من يجعل صيغة افعل حقيقة في الوجوب

في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا **فصل** الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار كان اضرب مختصر من اطلب مناك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم وسؤال السائل في الحج العامنا هذا ام للابد سأل الاقرع بن الحابس في الحج العامنا هذا ام للابد ففهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره لسائر العبادات عند الشافعي يحتمله ما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فتختص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم لتجدد السبب المطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملهما اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن او المجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض انفى طلقني نفسك يقع

قوله فصل عموم الفعل شمول افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وقوعه في ذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك بجوازان يقصد العموم دون التكرار وعكسه اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يفتقر في تحرير البحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع ابن 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 في الدين فجوز ان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار من الامر بل لما سأل لاعتياده الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات انما اشكل عليه الامر من جهة انه رآه يحج متعلقا بالوقت وهو منكر ربالسبب اعني البيت وهو لين منكر ردني اكثر الكتب

قوله فصل اعلم ان الامر المطلق عند الشافعي يوجب الفور وعندنا لا يوجب الفور ولا التراخي بل يتأدى بكل منهما لنا ان السيد اذا قال لعبده اسقني ماء فسكت ساعة ثم قال اسقني ماء فعصى لامه على الفور ولو كان للفور لما عصى لانه اتى بالمأمور به على الفور ولا يقال انما عصى لانه اخر الاول عن وقته لانا نقول لو كان للفور لكان الثاني قضاء لفوات الاول عن وقته ولما عصى بالثاني لانه قضاء ولا يعصى بالقضاء لنا ان السيد لو قال لعبده اسقني ماء ولم يقل على الفور ولا على التراخي فسكت ساعة ثم قال اسقني ماء فعصى لامه على التراخي ولو كان للفور لما عصى لانه اتى بالمأمور به على التراخي ولا يقال انما عصى لانه اخر الاول عن وقته لانا نقول لو كان للفور لكان الثاني قضاء لفوات الاول عن وقته ولما عصى بالثاني لانه قضاء ولا يعصى بالقضاء لنا ان السيد لو قال لعبده اسقني ماء ولم يقل على الفور ولا على التراخي فسكت ساعة ثم قال اسقني ماء فعصى لامه على التراخي ولو كان للفور لما عصى لانه اتى بالمأمور به على التراخي ولا يقال انما عصى لانه اخر الاول عن وقته لانا نقول لو كان للفور لكان الثاني قضاء لفوات الاول عن وقته ولما عصى بالثاني لانه قضاء ولا يعصى بالقضاء

الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي وعند يقع على الواحد ويصح نيته الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع
افراد الطلاق فيكون محلا اعتباريا ولا تصح نيته الاثنين لانه عدد محض كالاسم المفرد على العدد وذكروا هذه المسئلة بيانا للثمرة الاختلاف
ولم يذكروا الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط وقد ورد هذه المسئلة وهي ان خلت الدار فطلقتي نفسك
فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان
معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وهذا ما قال في المتن (وفي ان خلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهبين الثالث عندنا

ان السائل هو سراقة وقال في حجة الوداع العامنا هذا لابد ولا تعلق له بالامر وما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام
قال ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى
لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر فلتنازل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع والى نصب الشرائع انثاني مذهب
الشافعي وهو انه لا يجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او تكرر او لهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات
وذلك لما مر من سوال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او فعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد
العموم ووحد الضمير في قوله يحتمل 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 المثال انما
انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف لا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي
وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وج لا معنى لقولنا المطلق
الامر لان نحصل به عن المطلق في مسئلة ان خلت الدار فطلقي نفسك ولذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف
يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق والعتاق عند
الاطلاق توجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط تاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب 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 يقتضي اشتراء اللحم الا مرة واحدة فانما يثبت
العموم والتكرار من دليل خارج كتكرار السبب مثلا وهذا مبني على قول الامام السرخسي رحمه الله بان السبب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او
مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يدرى متمثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على المصدر مفردا لان
لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فتتعين او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال لمجموع جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس
واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل اذا لم يحتمل العدد فلما صح تفسيره بمثل طلقني نفسك
اثنين وبهم عشرة ايام او كل يوم او نحو ذلك قلنا لانه تفسير لبل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا اقترن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع
يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد مات قبل ذكر العدد لم يقع شئ واما الفرق بين طلقتك وطلقي
نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بنية من ادوات العموم كالاستغراق يكون بمعنى
كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان نويت انه بمنزلة واحد اعتباري فهو المطلوب لانا نحن نقول باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى ما يزيد ايقاع كل فرد من افراد الفعل

وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار **فصل** (الاتيان بالمأمور به نوعان
اداء) اى تسليم عين الثابت بالامر (وقضاء) اى تسليم مثل الواجب (وقلنا فى الاول الثابت بالامر ليشمل النفل

قوله قوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد نزعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق فى الكرة الثانية وكلام القوم صريح فى ابتنائه على ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المعدد لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اى كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام فى المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام وانت خبير ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذى يدل عليه الامر فمعنى السارق الذى سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتبارى الذى هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق الى آخر الحياة اذ لا تعلم تحقق جميع سرقاته الا آخر وهو بطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة وقطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذى سرق والتى سرقت سرقة واحدة تقطع من كل واحد منهما يد واحدة وهى اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر فى ابتناء هذه المسئلة على مصدرية الامر اعنى قطعوا فان الواحد الحقيقى متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مرادا جماعا فلا يدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله النص دائما عدل عن تقرير القوم الى ان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقى بالمجموع وجوابه ان المراد بالوحدة وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا **قوله فصل** النزاع فى اطلاق القضاء والاداء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والاتيان بها ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعى رحمه الله يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل فى وقته المقدر شرعا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافى الوجوب قيد بالاعادة ما فعل فى وقت الاداء ثانيا لتخل الصلوة فى الاول وقيل لتعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة عند الشافعى لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسيم مقابل الاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على ما ذهب اليه بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قولنا فى تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر شرعا احتراز عن القضاء فانه واقع فى وقت المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم او الناسى عند التذكر قد فعل فى وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابى حنيفة رحمهم الله الاداء والقضاء من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر او بدليله وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وح يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف فى الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن ادا عينه وذلك لان المعتبر تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت فى الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة فى وقتها اداء اتيانا برابع العشر وآخر اصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب فى الذمة على هذا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغ الذمة فحكم الشرع بتفريغ الذمة حكم ذلك الواجب بعينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو فى معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل فى الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب ليعم اداء النوافل واعتبر فى القضاء الوجوب لانه مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى

ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت قربة في وقتها فاذا فات تقرر الوقت لا يعرف لمثل الامس وعند عامة اصحابنا يجب بالامر الاول اداء لانه اوجب وجوبا لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه

والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد ها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهرا بوميه قضاء من ظهر امسه وعصره قضاء من ظهره لا تصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه اقوى فان قلت يدخل في تعريف الاداء الثلاثيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالمثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وسوا نطل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو راي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو مثاب فاعله ولا يسمى تاركه وبهذا معنى المندوب اذ فيفسر بتسليم عين الواجب 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 بالامر وذلك انه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة او الندب اي يجعلها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من اثنتة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لا كتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغة وانه اشار تاليا سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في اثبات الامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان احكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر على قول البعض

قوله ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا اشتراكا لفظيا بين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي تممتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس وبحسب اللغة فقد ذكر ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه ذلك تسليم العين دون المثل **قوله** والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض يكون بسبب جديد اي بنص مبتدأ سوى النص الوارد لوجوب الاداء وفي عبارة اكثر المشائخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا اشير كلام المصنف في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء اذ الخطاب الاول وان اقامة الفعل في الوقت لما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فاذا يمكنها اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر في مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامتها خطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت كذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وبهذا معنى قولهم فاذا فات شرع الوقت لا يعرف لها الفعل الذي عرف كونه قربة مثل الابنص اذ لا مدخل للراي في مقادير العبادات والهيئات واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لما وجب سابق بخلاف الواجب ابتداء والحجة الفريق الثاني بان الفعل الواجب في وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والكمال الذي للفعل مثلا من عنده المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الاتمال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وامثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه فلت فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليها ما هو مشروع له في وقت آخر وبما ثلثه في الهيئات والاوكار حسا وعقلا وفي ازالة المانع شرعا

(فإن فات الأشرف الوقت وقد فات غير مضمون كما لا يأثم إن كان عامدا لقوله تعالى فعدة من أيام أخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث)
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن الله تعالى
استدل للمدعى بالآية والحديث على أن شرف الوقت غير مضمون لأصل الإفطار لمن كان عامدا في المتروك (وإذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في
غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وقد ذكرنا من النص لا علام أن الله تعالى أوجب السبب السابق غير ساقط بخروج الوقت إن شرف الوقت ساقط
لا للإيجاب (بل للأداء) جواب إشكال مقدر وهو أن القضاء إنما وجب بالنص وهو فعدة أخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الأول أو وجب للأداء فقال في
جوابه وقد ذكرنا من النص لا علام إلى آخره وأيضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لأن القياس مظهر لا مثبت (فإن قيل على
هذا الأصل وهو أن القضاء يجب بما وجب للأداء (قضاء الاعتكاف والمنذور في رمضان ينبغي أن يجوز في رمضان آخر لأن المنذور الاعتكاف
في رمضان لو يستكف إلى رمضان آخر ينبغي أن يجوز قضاء الاعتكاف والمنذور في رمضان آخر لأن القضاء إنما يجب بما وجب للأداء والأداء
وإن لم يأثم في إحراز الفضيلة فإن قيل الواجب بصفة لا يتأتى بدونها كالواجب لقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم إذا كانت الصفة مقصودة والوقت
ليس كذلك لأن المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الأوقات وامتناع التقديم على الوقت إنما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب
فإن قيل الفائت يقابل بالمثل أو الضمان فما الذي قوبل به شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل فلم يشرع للعبد بما فات شرف الوقت وأما
المقابلة بالضمان فقد استقت في غير العمد لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فثبت تحقق الإثم في العمد بالنص والإجماع على ما سيجيء فإن تارك الواجب متأخيرا عن
وقته قد التزم الحرام فلهذا قلنا إن مراد الآية والحديث في هذا المقام التمسك بهما على أن الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت لا أن المضمون صحيح بأنه قتيل
لما يفهم من قوله إذا كان عامدا وسيجيء إذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا أصلا وذلك لأن الشرع جعل جزاء ترك غير العامد هو الإتيان بالصوم في أيام أخر والصلوة
في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر مثل ما يجب بإتلاف مال الغير في وقته ويمكن أن يكون مراده الاستدلال بما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت
إلا أنه نبه في أثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لأن خروج
الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجزا في حق أصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع أن كلا منها عبادة وجبت
بسببها فإن قيل بناء حجة عليكم لأنكم لما أوجبتم قضاء الصوم والصلوة بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد
ودليل مبتدأ لا إيجاب قضاء قلنا لا نم أن النص لا يجاب القضاء بل لا علام ببقاء الواجب بسقوط شرف الوقت إلى مثل كما في ضمان المثل فيما إذا كان إخراج الواجب عن الوقت
المنذور والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور أولا والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق
لا يقال ثبت القضاء بالأمر الأول لكان الأمر مقتضيا الأداء ونحن قاطعون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة أيضا لو اقتضاه لكان أداء بمنزلة
أن يقول صم اليوم الخميس واليوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء ولا يصح بالتأخير لأنا نقول معناه أمر بالصوم وبإيقاعه في يوم الخميس فلما فات إيقاعه في يوم
الخميس الذي بر كمال الأمور به بقي الوجوب مع نقص فيسوغ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه أداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء قوله فإن قيل لو قال لله
علي أن أعتكف رمضان أو اعتكف هذا الشهر مشيرا إلى رمضان فصام ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بالصوم بتداء ولا يجوز أن يقضي في رمضان آخر ملتقيا
بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الأول وهو النذر بجاز ذلك لأن رمضان الآخر مثل الأول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما
لم يجز علم أن السبب جديد وهو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم متصور ومخصوص بمنزلة ما إذا تمادى به أن يصوم شهرا غير رمضان فظاهر هذا التقرير
يشعر بأن المراد بالسبب الجديد هو السبب الأول وهو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم ولا لكان المناسب أن يقال السبب الموجب لا الدال وهو النص الدال على
وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النقض الوارد في وجوب قضائهما ولكن أن يقال كون سبب القضاء هو السبب

قدا وجبالنذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر قلنا القضاء هنا يجب بالامر الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول بعارض فخر الاسلام في الوقت فاتفات هذا اي عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن ادراكه الا بوقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت وهو من شوال الى رمضان آخر اعاد الى الاصل وجب الصوم مقصودا اي صوم مخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت اسقط من وجوبه مع 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 ثبتت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجبه فكان يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال فخر الاسلام لان ما ثبت بشرف الوقت الى آخره معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام النقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اتيانه فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقط الزيادة بشرف الوقت انما ثبت بخوف الموت وسقط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة وتعبيرا بالملزوم عن اللازم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه فالمسئلة 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 الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف لا شرعا في ايجابه انما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط قضاء مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتمادى في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم فايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوصل اليه الا بها فيكون تمام المنذور بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله انما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفريضة الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد

يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا اسقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مقضي فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقضي ولا شك في وجوب القضاء مع فضيلة الصوم
فلم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لامكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فيثبت بعارض شرف الوقت نقصان وهو
عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فسلم ثبت القدرة على اكتساب
مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما بفوت الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا بالطلاقه اذ لا عجز عنه
واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به هذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرائطها
وقوله وكان هذا اي 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 والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك يقتضي الاعتكاف
في رمضان آخر والدليل على انه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط يعني رمضان فالنقصان الثابت به والرخصة الواقعة بشرف
الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله اتيانا بالاعتكاف
في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا تيادى ناقصا ووجه اولويته سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط
من تركها واذا جاء بها اولى من نفيهما وزيادة ما فيه من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم
مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط
النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله لا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان
وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض وبالنذر وبالاعتكاف ثبت صوم مخصوص وهو معنى سقوط
النقصان فاذا ثبت ما ثبت خوف الموت قول ان ثبت ما ثبت خوف الموت شيء آخر مع تحققها جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم من
ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد فان الملزوم بالاثبات هنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف
الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب وان بقاءه فلا نعدامه بانعدامه
كالصلوة وجبت بالوقت ويبقى الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكرناه وقد اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب
صوم مقضي فيكون وجوبه ثابتا بالدليل ذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه
يثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية مبتدأ بها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان
والرخصة ووحده لاتحادهما معنى اذ المراد بها عدم وجوب الصوم المقضي وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه
علم اذا قصد به معين ونكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاذا اريد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه ايا ما كان وبرمضان
الثاني الذي يليه هو المعين الا ان قوله في تقرير السوال والايجزي في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المصنف في رمضان آخر لا بما
والي رمضان الآخر لتعيينه والحاصل هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان
بمنزلة انسان يد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان بالاضافة قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود
وذكره تبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي
هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون بسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط

المقضى احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت تغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقضى وهذا البحث من شكلات مباحث اصول الامام فخر الاسلام رحمه الله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله الملهم للصواب. او الاداء اداء كامل وهو ان يؤدي بالوصف الذي شرع كالجماعة واقاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه موجبا له قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وبذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقضي فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر او الاعتكاف في رمضان قوله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والازم ان لا يجب عليه القضاء في صور فالفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بالصوم مقصودا والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بالصوم وتعذر ايجاب الصوم بما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوب وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التادي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني بالغير الاحوط هو التادي 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 المذاهبيون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل دليلا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمضمون الزيادة اثابة للعباد بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فيسقط النقصان وهو عدم وجوب الصوم المقصود والعود عن 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 يتاد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمل اللفظ قوله الاداء قد سبق ان المامور به اما ادار او قضاء ثم كل منهما اما محض او لم يكن فيه شبهة الآخر وغير محض ان كان فيه فيصير الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله فيوجب الامر تنويع نوعين وكل منهما تنويع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم الى قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر وللقضاء المحض ايضا ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة والى هذا اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما وظاهر عبارة المصنف ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسما ثالثا فلا بد ان المراد ما ذكرنا في العبارة اختصارا الى الاداء اما محض وهو كامل وقاصر واما شبيه بالقضاء قوله كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والاذان بجماعة صفة قصور بمنزلة الاربع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدي بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المتن اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال كونه منفردا والشبيه بالقضاء فعل اللاحق اي ما يفعله حال كونه لاحقا لا جميع صلاته ففي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة بنفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت التقصير زيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق وهو الذي ادرك الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء

اداء لاعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له الحرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام
فدخل مصره اتيوضأ واما بنية الاقامة في غير مصره وقد فرغ امامه بنى ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا بالاقامة وكذا بالسفر
وان لم يفرغ اى امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر مسافرا في الوقت ثم سبق للمقتدي حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ اتم اربعا
لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا (وكان هذا المسافر مسبوقا) ان كان المسافر الذي اقتدى به مسافرا في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اى
اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة (فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا) لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد في هذا القدر من
كل الوجوه لان الوقت باق لم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قضاء لما التزم اداءه مع الامام (واما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام)
فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يود مع الامام قاضيا (او تكلم) اى تكلم اللاحق (بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة
لان تحليله الاستيناف فاذا استانف فانه يكون مؤديا من كل الوجوه غير انه اعترضت على الاداء فيتم اربعا (وهذا لان اللاحق لا يقرأ ولا يسجد للسهو)
اى لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اى اذا سها في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي اذا سها لا يسجد (بخلاف
المسبوق) فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو (واما القضاء فانما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب
النفقة للحج وكل ما لا يعقل المثل قربة لا يقضى كالوتر بعد الوقت وبعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق) فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا
الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال ادعوا ربكم تضرعا وخفيه (فان كونها قربة مخصوص
بزمان لا يقتضي تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وهو ان لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة) اى لا تقتضي ابطال
الاصل الى اخره (واذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا) اى على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل المثل قربة لا يقضى
لانه بنص قد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا حكم لا يدرك بالقياس فينبغي ان لا يقاس عليه غيره
واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة في غير هذه الايام ولا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها اهل هو مثل لقربة الاراقة ام لا
(والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون ايتانا بالمندوب او الواجب ونرجو
القبول) فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان يكون ايتانا بالمندوب ويحتمل قبل هذا الوضع نرجو القبول ونحن لا نقطع

بعد فراغه اتم صلاته فصار اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة فيه بمثله اى بمثل
ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء
مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء وقضاء شبيها بالاداء **قوله** في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت فلم يصح
بحال **قوله** قد فرغ حال من تم اقام والمعنى ان في خول المصر نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام **قوله** والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف
لا يغارق الاصل **قوله** واما القضاء يعني انه انما يحض مثل معقول او غير معقول واما غير محض **قوله** وثواب النفقة في الحج بشير الى قول العامتان الحج يقع عن المباشر والآمر ثواب الانفاق لان
النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق يقع عن الآمر وظاهر المذهب انه
يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال او الصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة في قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما
للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما **قوله** ولا يقضى لتعليل الاركان الفائتة في الصلوة والصفة الجودة الفائتة في الوراهيم المؤداة في الزكوة لانها ان يقتضي الوصف وحده
وهو بطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجبه نص او مع الاصل بان يقتضي صلوة معتدلة الاركان او يقتضي نفس الركن بصفة الاعتدال ويقتضي وراهيم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه
من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول **قوله** قلنا بالوجوب احتياطا اى الاقاسا واداء لانه لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية
كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة بنحو
سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رح في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى **قوله** وفي الاضحية عطف على ما يدل

حاشية الشلوبين
لعلاء الدين
أمير علي
عن فيض الله
الشفوي الحلبي

لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين لانه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لما نعمل هذا التعليل المنقول وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين (في الوقت) حتى لم تقل ان التصدق بالعين في الوقت يجوز (في معرض النفل وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلعل) يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت (اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانهما احتملا حتمة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك (واما قضاء يشبه الاداء) عطف على قوله واما بمثل غير معقول (كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في كوعه اي كبر تكبيرات الزوائد (فانه وان فاتت موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا ينقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم) لما عقد الصرف والسلم يجب به القبض في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام

عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكرنا بوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانه عبادة مالية ثبت قربتها بالكتاب والسنة فالاصل في العبادة المالية التصدق بالعين بخلافه لهوى النفس تركنا الوجوب الان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام لهذا التأم يشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الحث الى الدماء وتصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير لانه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المنقول ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل المعلوم وهو التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلك العين ولم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل عملا بالقياس فان الاظهر معناه فقوله في الوقت وفي معرض النفل متعلق بقوله لم نعمل هذا التعليل نظرا الى عبارة المتن لانه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح قوله (يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على الاصل يجزي ايام النحر فان قلت فليكن منتقلا الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الصدقة فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتعين بيقين وجوب الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام اخر قوله (لكن للركوع شبه بالقيام من وجه بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن انما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء اعالي البدن موجود في الحالتين الا انه ليس بقيام حقيقة لكان الانحناء قوله (ينقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام قوله (اي وتسليم عين الحق في البيع اي وتسليم عين الحق في عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل سخن علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضي سابقية الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الحج على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقتضى باشالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء لانه تسليم مثل ما يكون تسليم عينه ابراء فاذا امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة واستظهار الخاطر يوجب استظهار العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا قائما مقام ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الواجب وهو خلاف ولا تسالم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى ح ايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين بمثله والقرض

(والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية اودين اوغيرهما) بان كان حاملا او مريضا (حتى اذا هلك بذلك السبب
انتقض القبض عند ابي حنيفة رح وعندهما لا يعيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق (حتى لو هلك عنده
بطل حقه اصلا للمامور او الاداء الذي يشبه القضاء كما اذا اظهر اياها فاستحق) صورة المسئلة ان يكون ابو المرأة عبد الرجل
فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق (حتى وجبت قيمته) للمرأة على الزوج (ولو يقضي بها القاضي حتى ملكها ثانيا
فمن حيث انه عين حقها اداء) اي تسليم الزوج اليها اداء (فلا يملك منعه) اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها
لا يملك الزوج ان يمنعه منها (ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء) روى ان رسول الله عليه السلام

فرق وقد صح فجاء الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل **قوله** والقاصر يعني اذا غصب عبدا فاز عما فردة شغولا بجناية يستحق بها
رقبته او ظرفا وبدين بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته ابتداء بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فزفها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ولد
فسلمها كذلك هذا اداء لورود قبضه على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية
فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رح حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن على البائع لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كان ذا التهابه مستحقة
في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن 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 وكذا الخلاف فيما اذا ارد الجارية
المغصوبة ملافقي لفظ هلك لفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في المشغل بالجناية دون الدين في المبيع دون المغصوب **قوله** وكاداء الزيوف الزيوف جمع زيف وهو
ما يرد وبيت المال لا يروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث التسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر
فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احيارا لحقه في الوصف وان هلك المقبوض
في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشئ لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا شئ للوصف منفردا
لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رح ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع
الى القيمة لتعذر الى الزيوف مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا للكون الاداء قاصرا على
ما فهم من ظاهر العبارة **قوله** والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد اهو ابو المرأة يستحق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي
بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فلان لم يقض القاضي بالقيمة على الزوج الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة
او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث
ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه
اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا
طالبه بتسليمه لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة
وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه
لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول
لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان الحكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع العين كالمغصوب اذا عاد الى ما قبه بعد
قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع عينه بخلاف ما اذا قضى القاضي بالقيمة بتصديق المالك او باقامة البينة فانه لا يعود حق

فان كان قيمته اقل مما قضى به في الاصح كما في الهداية ١٢ منه
او بقول الغاصب مع اليمين ١٢ منه

دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا
يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد لان حكم
الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث
الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذه الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار
تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار لان العين التي تعلق بها حكم الشرع هذا المجموع (فالعتق قبل التسليم
اليها وملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله) اي بيع العبد قبل تسليمه اليها وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الادام
القاصر واذا اطعم المغصوب المالك جاهلا او عند الشافعي لا يبرأ عن الضمان لانه اداء لا بالتعريف ورد بما لو اكل الانسان في موضع الاباحة
فوق ما يأكل من ماله (والقضاء بمثل معقول) اي كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع
المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للتعذر فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل

الملك بالمغصوب بل هو للغاصب لانه تم الملك بسبب فعل برضا المالك حيث ادعى هذا المقدار **قوله** دخل على بريرة هي مولاة عائشة وعائشة رضي الله عنها من بني تميم
والتحرم الصدقة على مواليها بل على مولى بني هاشم على ما نها كانت صدقة وستطلع وهي لا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل
الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحل
للبعض الآخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة الملتقى مناقشة لا تخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة
بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد نصف المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** من اداء القاصر
فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اذ قد ادرج بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى المالك واباحه اكله فاكله
جاهلا بانه طعامه الذي غصبه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب من الضمان نقل عن الشافعي خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله طعام المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من
المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه ولم يعلم او لكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ
من الضمان بالاتفاق وتمسك الشافعي بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تعزير منهي عنه فلا يكون اداء مأمورا به وانما قلنا انه تعزير لما جرت
به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي والشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء تسليم عين حقه
اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرر والمنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه مكتسان احدهما انه تعزير والتعزير لا يكون اداء لان
التعزير منهي عنه والاداء لما وجب به وتساقطا فيلزم ما يدل على تساقطهما من التبرؤ لا يحصل الا باداء المأمور به فلا يعتبر قاصرا فلا يعتبر نفيا للغرر **قوله** فلان
اداء حقيقة لانه وصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل قد زال يده اطلاقه بجميع التصرفات وما اعاد الا يده اباحة
والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد قام بالاتلاف كما في دار الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك يبطل الاداء لما فيه من الغرور
قلنا الجهل عارض فلا عبرة به لان المالك في البطلان وجب على الغاصب من الزنا لو ان المالك كان لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده
يعتق العبد ويبرأ الغاصب وذكر من العبادة الجارية بكثرة الاكل في 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 يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه
قاصر قلنا بان اشتغال الذمة هو بفعل الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل

فقطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل فقط وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعند هما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فان افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل (المراد بالموجب ههنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل التام موجب القطع) والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في محل (فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى) اي هذا الذكر ان القتل اتم اثرا القطع فاتحد الجناية فيتحد موجبها انما هو من حيث المعنى (انما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعددا فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص (وانما يدخل في جزاء المحل) اي 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 يحبو اثر القطع كما يتم (قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل فيما اثر الجرح فهذا منع لقولهما ان القتل تم اثرا القطع (وانما لا يجب) اي القصاص جواب عن قوله فصار كما اذا قتله بضربات (تلك الضربات اكلا انتصب فيها واذا انقطع المثل تجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ تحقق العجز عن اكمال القضاء) اي قضاء الفائت وهذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد يوم الغصب وعند زفر يوم الانقطاع عن القضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا تجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي) فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية (وانما شرع) اي المال (عند عدم احتماله) اي القصاص اسوة على القاتل (بان سلم نفسه او على القتيل بان لم يعد حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص) قد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى لان ذكرها في حقوق العباد ليتفرع عليها فروعها (فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها عرض متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء لانها اعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها) اي ان لم يكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع (قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد مال متقوم) اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتذال البضع وهو النكاح لا يجوز الا به) اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم ويجوز) اي ابتذال البضع (بمنفعة الاجارة) فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح دلا متقوما فكون في نفسها كذلك) اي لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه) هذا دليل آخر

قوله ففي قطع اليد ثم القتل اما ان يصدر عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطأين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام مذكورة في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب اذا كان القاتل والقاطع شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء **قوله** وعندهما ليس للولي ان يقتص بل ان شاء يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النقض فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا وحل محل موجبه شرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد تم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكم حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الانضمام الى القتل بمنزلة السراية فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشرع الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف لما صدق عليه الموجب في الموضعين لبيان اختلافهما بالمفهوم **قوله** والقتل قد يجب اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به لا يقضى للاتمام والسراية بعد فوات المحل **قوله** وعلى قول ابي يوسف تجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بالاموال والمخلف انما يجب بالسبب الذي وجب الاصل والغصب فتعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رح تجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فتعتبر قيمة آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فلم نقطع **قوله** فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب المتقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر لانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي رح فمنده منافع المغصوب يضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها او بالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير مال غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لتعلق الحاجة متوقف على البقاء لامحالة فليس بمحرز

على قوله فتكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع) فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة في حال الدخول في العقد فصح انها غير متقومة حال الخروج تصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها في العقد ليصير ورودها على العقد واثبت تقومها في العقد لكون في نفسها متقومة قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضا هذا ما قيل لقوله ان لم يكن لمتقوم لا يصير بالورود على العقد متقوما بل يصير العقد متقوما بالرضا بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه (فيشمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على كونها مقابلا بالمال في العقد (بهذا المعنى) اى لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله (وللفارق ايضا وهو الرضا) دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني (فان لا تراني ايجاب المال مقابلا بغير المال كما يضمن الشاهد بعفو الولي قصاصا اذا قضى القاضي بهم ثم رجع هذا تقريم آخر على قوله فلا يعقل لمثل معقول لا يقضي الا بنص في صورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجع عن الشهادة (لا يضمنا وكأنه غير ولي القتيل اذا قتل القاتل) اى لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا الولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل لمثل (او القضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا اهر عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة

ليس بمتقوم كالصيد بالحشيش قبل الحيازة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقتضي الا نقص وللنص وعلى عدم تقاعد الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان العدم المذكور في كل آن تجدد امثالها بمنزلة اعدام الاعيان حدوثا مثالها في كل آن وقد سبق ان مسقطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المنصرمة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل المتقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي باجتهاد المنافع وبها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال قوله لتقومها في العقد ثبت بالرضا منع قوله المالية متقومة في نفسه لا يصير لورود العقد عليه متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضا قلت لما اشتمل العقد على الرضا وكان التقوم بالرضا تقوما بالعقد لان تاثير الشئ في الشئ يجوز ان يكون باصل اجراء الدلالة منه قوله فلا يقاس عليه اى لما صح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد والاثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها في العقد آه الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضا فان لا تراني ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المقامين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول انما ثبت على خلاف القياس ما تقوم ما ليس بمحرز للمقابلة بغير المال بالمال تحقق الانتفاع المهم وقضاء الحوائج بكل منهما والرضا انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع قوله وهو استيفاء القصاص معنى لا يعقل لمثل والمال ليس مثلا له صورة ومعنى ظاهرا ومعنى لان استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حياة اولياء المقتول وبقائهم حياة للمقتول وتعالذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الواجب ثمة كالاصل في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جار في الوصف لان في الجنس كما في قيمة ثوب او دابة فيتحمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح ولان لم تجعل في البيع فتسليم عبد وسط اطلاقا وتسليم قيمته قضاء حقيقة كونها مثل الواجب بالعين لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد بجملته وصفه لا يكون اصلا الا بجبينة ولا يعين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا من حيث السبب في تعيين الوسط الواجب بالعقد ويتبرر مقضيا على العبد حتى كان معيبا خلفا عنه فان قيل فينبغي ان تعين القيمة ولا تخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد لما كان جنسا مجهول الوصف فبالنظر الى العدل يجب جميعا كما لو مهر عبدا بعينه وبالنظر الى ما في القيمة كما لو مهر عبدا غير

لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت الجبر اى عن اداء الاصل وهو تسليم العبد (فوجب القيمة فكانها اصل تم لكان) اى الاصل هو العبد (معلوما من حيث الجنس يجب هو) اى الاصل وهو العبد (فيخير بينه وبين القيمة ايهما ادى تجبر على القبول) وايضا الواجب من الاصل الوسط فاذا توقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يسقط وجاز ان يسمى اصالة القيمة بل هو تصحيح وتتميم لما سبق على ما قررناه اذ بالجبر البجز عن الاصل وهو العبد تحقق اصالة البدل وهو القيمة لكونها خلفا فلا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله فصل** من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالقبيح اما من حيث اللغة فلا امتناع لان قبح الفاعل اشعر على سبيل اللزوم لغة وقد اختلفوا فى ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر ام لا بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ويعرف اذا لمصنف قبل تفصيل المذاهب والاول احتمال ثانى لانه لا بد للمامور به من حسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قيل قال فى الميزان عند المالكية العقل حاكم فى صورة حسن بعض الشرعيات كالايمان واصل الواجبات كان الامر دليلا معرفا فلا ثابت حسنا بالعقل وموجبا لما يعرف به **قوله** هذه المسئلة اى مسئلة ان الحسن والقبح من مهمات مسائل الاصول لتعلقه بالحاكم الذى هو موضوع علم الاصول لان من مباحثه ما يبحث عن احواله من حيث انه مثبت للاحكام الشرعية ومنها ما يبحث عن احواله من حيث انه يثبت له الاحكام الشرعية وهذه المسئلة من القسم الثانى لان الحسن والقبح من احوال الحاكم الذى هو الله تعالى **قوله** من مهمات مباحث المعقول والمنقول يحتمل ان يريد بذلك علم الاصول لانه جامع بين الوصفين ويحتمل ان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن افعال البارى تعالى بل يتعلق بالحسن وبل يتعلق بالقبح تحت ادلة العقل لكون خلقه شيئا واردات اصولية من جهة انها تبحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهى يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم فى علم الفقه لكنه ليست بالامر الهين لحسن وقبح الشرعيين على ما سنذكره الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عسر الاطلاع عليه مع تعسر الوصول اليه وبوادى مسئلة الجبر والقدر المدركات التى تطلب فيها الطرق الموصلة اليها وتباينها المقدمات المترتبة بالقوة الفكرية للوصول اليها وكل ما هذا شانه مذبوحة فكرية ولم يستقم مجاورتى هذه المسئلة فمن نزل قدمه فى البوادى اولى فهى فى البادى فقدير جى عودة الى طريق الحق ولو اعترافا بالعجز ومن يخرق فى البحر ودلم يتنبه للخطاء فى مقدماته فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط فى تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد الارادة والاختيار والقدرة بالاعتبار والتفريط فى ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا فى ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل بالوجدان اى الثابت فى نفس الامر وهو الحق الذى هو الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال الجبر والتفويض فكلا الامرين امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اى عما يشابه الحق وليس بحق **قوله** وقفت اى حملت فى الاسباب متوافقة لا تزده فالاول قبل التوفيق والثانى بعده **قوله** اعلم ان العلماء اذا حرروا مسئلة وتخلص لهم النزاع على ما هو الواجب المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان فبالمعنى الاول الحكم حسن والامر قبيح وبالثانى العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة

او يعاقب على الليس باختيار لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عندنا والحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون
الفعل مامورا به او منهيا عنه فلهذا قال (فالحسن عنده الاشعري ما امر به) سواء كان الامر للايجاب او الكراهة او الندب (والقبيح ما نهى عنه سواء كان النهي
للتحريم او الكراهة) او عند المعتزلة ما يحكم على فعله سواء تعلق به امر او نهي او لا (وما لا يتعلق به امر ولا نهي فليس بحسن ولا قبيح شرعا) وعقلا وهذا تفسير الحسن (وايلام على فعله) هذا تفسير القبيح (او بالتفسير الآخر
ما لا قادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن
ما يثابون بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا (وما ليس كذلك) اي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكما
تفسير القبيح متساويان لا يتناولان لا الحرام والمكروه على التفسير الاول الحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني
لا واسطة بينهما (فعند الاشعري كما يثبتان الامر والنهي) لما ذكرت ان هذا الحكم عند الاشعري مبني على اصلين اوردت على مذهبه دليلين

الحسنة قبيحة بمعنى كون الشيء متعلق المدح والذم والثواب والعقاب شرعا اصل الشرع عليه او على دليله وهو الاباحة في جواز العفو ولنا قالوا لكونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث
يعاقب عليه ومحل الخلاف هو انه اذا فعله المتعزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها لمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن
الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن
وقبح تابعين وعند الاشعري لا يثبت بحسن والقبح الا بالشرع وبناء مبني على امرين يعني ان العمدة 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 اضطراري لا اختياري فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على الا اختياري فعند ليس
المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لابد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل له ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين
قوله لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عندنا فاي عند الاشعري في المذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه
مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لفعله ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهي عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال
وانما يمتنع كون الفعل متعلق المدح والثواب بالنسبة الى امر الله تعالى منزه عن ذلك وامر بالحسن ونهى عن القبيح بما نهى عنه فانا هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن
عنده محل نظر لانهم على انه ليس بمامور به على الامر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهى عنه والحسن ما ليس كذلك
يشمل المباح وفعل البارى تم قوله وعند المعتزلة كل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم فاعله عليه شرعا او عقلا وثانيهما الحسن ما يكون لفاعله
العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقادر عن الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لا يعلمان يفعلاه
قد لا يكون حسنا بل يكون قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جميعا ومعاد الحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب
او الراجح على المباح والاولى كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام
والمكروه كما اشملها بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور الذي لا يعلم حاله يما
لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ولا يمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم قصده
عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما يحمد على تركه والمباح داخل في فعله فالمباح داخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح فانا نفرق بين جهة ان يحمد تاركه بخلاف المباح
ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين والمكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة بان لم يستحق المدح تاركه فانا نقول ان يقول ان اريد بالان
يفعله او لا يفعله ما يجوز ان يفعله فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد ان اريد من مثل القادر العالم بحاله ان يفعله وحينئذ انه ذلك مما ليس من شانه ذلك و
لا ينبغي ان يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه
كراهة التنزيه قوله لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر بهذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع وليس مبنيا على الاصلين المذكورين وذكر الامدي

لاثبات الاصلين اما الاول فقوله لانهما ليسا من ذات الفعل ولا صفته ولا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر اى ضعف هذا الدليل ظاهر لانه
ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى ازم على
تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عنى ان العرض لا يقوم بعرض اخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرض فان اريد
بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او صفته اذ لا بد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عنى به معنى اخر فلا بد
من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فقوله اولا ان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف رجحان فعله على تركه
على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب انتهاؤه لانا فرضناه مرجحا تاما ولا يترجح المرجوح والا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون
اضطراريا والاضطراري واقع اتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا لقرير ان فاعل القبيح لا يخلو اما ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا من تركه
ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان تكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان
يتسلسل او ينتهي الى الاضطراري وان كان متمكنا من تركه فعله 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 عنده ووجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اى بحيث لا يتوقف على شيء اخر فلم يجب
الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح وانه لو لم يجب بحيث يمكن عدمه لكن عدمه
يوجب رجحان المرجوح وهو محال امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عنده وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون

لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته من
صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته من صفاته لما كان باختيار العبد كما يأتي في الشرح وهو مظنة ثم ما ذكره المصنف في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد
اعترض فوا بعضهما وعدم تماميتهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي
والملازمة صادقة على العدم وانه لا يتميز حسن عن قبح الا بالوجود فيقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به
لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء اخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا الفعل الحاصل قياما معا بالجوهر فيكون قائما معا حيث
الجوهر بحالة وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في الحيز وايضا مقتضى قيامه به انه حيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما
معا حيث ذلك الجوهر فقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غاية ما في الباب قيام احدهما بالجوهر مشروطا بقيام الآخر به وضعفه ظاهر من وجوه الاول انا نمنع اريد بالقيام اختصاص الشيء
بالشيء بحيث يصير لعدمها ممنوعا وبسببي محلا والآخر غايته وبسببي حالا فما ذكر لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء
وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق
على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود وعلى معدوم فيكون حصته منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصته منه معدومة كالامتناع الصادق على الواجب والممتنع
الممكن بالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بيان ان المعدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي لعدمية صورة النفي لزم المحذور الثالث
متقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي العيني مع انه ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا لانا لا نسلم ان الاتصاف بالامكان الذاتي يستلزم الوجود العيني فيلزم من اتصاف الفعل بقيام العرض به للعرض فان قيل هذا امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان كمسئلة الاحوال قيام العرض بالعرض فلهذا احتجنا الى اثبات كون الحسن
القطعي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجود الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان
لزم صدوره عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه لا اختياري وان كان جائز الوجود والعدم كان افتقاره الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لا لزم ما
فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل صدر عنه تارة ولا صدر اخرى مع تساوي المحالين من غير تجدد امر من الفاعل

باختياره لا يتكلم في ذلك لاختيار كما ذكرنا اليودي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن
والقبح اتفاقا واعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال
انه شيء وفي يخفى على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح بخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات

فهو اتفاقي وللاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بحسن ولا قبح عقلا بالاتفاق قوله وهي اي الملاجئة التخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المصنف وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك
الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ممتنع
انما هو عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا يسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام بان اراد به عدم التوقف على مرجح
اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه الامكان لان الممكن لا يقع بدون علته وكلما كان هنا منتظرا ان يقع لانه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا
فانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او لم ينته اختياره الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار
صفة متحققة للامر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ويكون اختيار الاختيار عين الاختيار ولا اعتراض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين
الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون بالحلا الثاني انه يجري في فعل
الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار فان كان جائزا لم يكن غير قبح الآمر بعبثا مختار
انه يحتاج الى مرجح وهو اختياره سواء فسر بما يجب به الفعل او لا يجب يكون اختيارا او لا معنى للاختياري الا ما ترجح بالاختيار والى اصل ان معنى الاختيار واستواء الطرفين بالنظر
الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة فالتي يجب الفعل عند تحققها يمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان العلوم بالضرورة هو وجود القدرة
لا تاثيرها في الجهتين الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار متقدم
الفعل كاف في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه تقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بفعل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم
كما اذا كان بالموجد هو الله تعالى فلهذا قال المصنف انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به انه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كثير من الفريقين يعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه
يقينيا والمصنف اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب به وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل نفس الايقاع كما تلتحرك في كل خرز من الخرز
المسانة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات

المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع للمصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل فلا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى لا بناية فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الامور الواقعة في الخارج وهو محال لانه لا يلزم اذا وقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية هذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري وفاقا للمتكلمين عند امر غير موجود في الخارج **المقدمة الثانية** كل ممكن فلا بد من ان يتوقف وجوده على ما يجب وجوده والا لكان ممكنا ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا لكان وجوده وكل ممكن يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم امكان ان يقع ولا يقع تلك الجملة لان كل جملة ما يتوقف عليه المفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عند ها والا لكان عدمه في حال العدم ان لم يقف على شيء اخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء اخر وجوده

قوله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر ما يحصل بسببه الفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا اقام فحصل له هيئة هي القيام او تسخن فحصل له صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثيرا من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري وليس تأثير الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث بل تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام والقعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وضعا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك بالفعل متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة متى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج بوجه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع ولا يقاع ذلك الموقع موقع آخر وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاع آخر فتقدير ان لا يقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ اي العلة وهو محال والثاني ان الزوم التسلسل في جانب المعلول لا يستلزم امكان الزوم وامكان الامكان وانما قلنا في المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف التسلسل في جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثالث انه لو لزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امورا غير متناهية لكن ايقاعات الفاعل بالقياس الى المتأخرة موجودة لا بالفعل فلا يلزم ايقاعات غير متناهية بالفعل حتى يلزم استحالة ذلك لا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعله اما لو اوجد شيئا بايقاع كان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك وانما انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الرابع التالث كما هو الزامي ان الايقاع معناه التكوين وفيه بحث لان الاشعري انما لا يسمي من الصفات الموجودة في الخارج على تقدير وجود علم الكلام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ذائبة مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين عن الحادث عند تعلق القدرة والارادة به وجوبا شيء بل العمدة في اثبات هذا المطلب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمنع انتهاءه الى ايقاع قديم لانه لم يسلم لزوم حادث غير متناه بل لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شرعي **قوله المقدمة الثانية** حاصلها استلزام كل ممكن عند عدمه وجوبا عند عدم علته فهو بالنظر الى وجوب العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير فلا يوجد الممكن على علته موجبة فضرورة ولا على علته موجبة فضرورة ايضا ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته واما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان ان شيء لا يحتاج الى الموجد فهنا الا ضرورة العدم وكذا قيد عليه الصلوة والسلام لكل ظرف قال في الآي ان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا معنى للواجب الا ما لا يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد لتكون علة الممكن بحيث يجب عند عدمها

قوله ان كثيرا الخ حاصل المقدمة الاولى ... الحاصل بالمصدر ... لا الايقاع ... الى اصل المصدر ... الفعل ... الايقاع ... الايقاع ... الايقاع

(ش) وانتفى بان هذا يجري في قوله لكان رجحانا من غير مرجح فان معناه لكان وجوده من غير موجد فيقال انما يلزم البطلان لو ثبت توقف كل ممكن على موجد وهنا سد دليل فساده اقتصر شم رأيت الفاضل اللاهوري رده بان الرجحان بلا مرجح مستلزم لوجود الممكن بلا علة وهو باطل بالبداهة به اثبات كل شيء بنفسه انتهى

الشرح حاشية التلويح

مع الجملة تارة وعدمه اخرى بحسان من غير مرجح وهو محال فان قيل لانسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجد شئ آخر محال والملازم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عند مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه كاشك انه في زمان عدمه لو يوجد شئ ففي الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شئ آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شئ آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه كما بدل لوجود كل شئ ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها فثبت المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احداهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب 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 وهذا ظاهر وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان ما لزم من فرض وقوع محال فهو محال وامّا بطلان اللازم فلانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شئ آخر او لا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شئ آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة مع الضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده مع فرض وجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان لزوم الرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شئ آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجبة غايته ان المعلول لا يجب بها فان اردتم بغير ذلك مثل تحقق المعلول من علته الموجبة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شئ اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح وليظهر لك بهذا التقدير ان في عبارة المصنف زيادة قوله لا حاجة اليهما اذ يكفيان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شئ الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات فمسلم لكن لا يفيد وان كان المراد بقولكم والا لامكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكان عدمه استحالته بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه لا اقتضاء في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد على كالشمس والقمر والنار للضوء مع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبر المعلول نوعيا فعلته احد الامور وقد انتفاء انما يكون بانتفاء كل منها حتى يمتنع وجود المعلول فاعلم ان ما ذكرناه مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق ان اعتباره عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متاخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور ان الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى خصيصا بالمخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب حتى يكون عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بلا مرجح قلنا ان اكمن العدم مع تلك الاولوية قوة وعدان كان لا بسبب لزم رجحان المرجوح وان كان بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود وعدم ذلك السبب فالكلام يعود فيه فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود

وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشئ يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه وينتفع على تقدير ان لا يوجد واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشئ حال عدمه وان اريد السبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجود بضرورة ان الوجود معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا للوجود بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر في التعقل ومقدما من حيث ان الآخر

قوله وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء والكثير من اهل السنة يعني انهما مع كونهما اوليتين مشهورة لم ينازع فيهما الا قوم من المتكلمين فانهم ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشئ واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اى وقت اراد فاذا تم مختاره والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا نقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم ان قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو وجوب صدوره عن العلة ووجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود تحقيقا لضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف بانه ان اريد بسبق الوجوب السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان لا يتحقق الوجود فيه لان عدم الممكن وهو محو بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل والعلة على المعلول حتى يكون المراد من وجوب الممكن متاخرا عن العلة محتاجا الى وجوبها هو النظم من كلامهم فهو ايضا بظلم لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد 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 واذ 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 انا اذا وجدنا العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب للمعلول فيكون الوجوب اثر العلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها وهذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثر العلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشئ اثرا للشئ وجزءا منه وقد مضت الاولى فيتعين الثانية والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذا الامر بان الممكن ما لم يجب لم يوجد فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة اراد وا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سواء الوجوب بناء على انا اعتبار عقلي وهو تاكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها البعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الكلي فهو ايضا فان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شئ من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجود وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثرها متاخر عنها بالذات سابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه فاندفع ذلك

قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد ما المعية الزمانية دفعا لما عسى ان يقال ان المعلول متاخر عن العلة لامحالة قوله ثم العقل كلمة تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا لعلة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم العليين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبر هما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخرا من الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر متقدم عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقوله دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود

يحتاج الى بيان مقارنا مع انه في الحقيقة واحد **المقدمة الثالثة** لما ثبت انه لابد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لابد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور وجودية في الخارج ولا معدومة ومتكاملة امورا اضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم أن اوجب في وقت معين فحدوثه يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجب لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين يحتاج من غير مرجح فيجب

وقد بينا لك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما على الآخر بمعنى احتياج الآخر اليه ايضا لاختصاري انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد بدون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما مر من وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا مضافين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم **قوله المقدمة الثالثة** ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالوقوع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فوجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يكون ازليا بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه فخلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شئ اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد شئ وبعده لم يتحقق شئ آخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شأنها ترجيح ما شأنه رجحان شئ وان لا فحصر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شئ من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام العلة التامة وان كان شئ منها معدوما فعند ما يكون بعدم شئ من العلة التامة ولم يجز الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شئ من الازمنة وهو محال وقد يقوى في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب والا يخفى ازلا معنى قولنا هي مستندة الى الواجب على هذا التقدير ومن عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما في الباب انه لا دليل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لموجود الممكن وهذا بديهي وكذا الكلام في زيد المركب فانه 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 توقف على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية تامة

فيكون بعضها حادثة فان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انقلاب الواجب واما معدومات محضة وهي لا تصلح علة للموجود وايضا وجود زيد يتوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات فهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شئ اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء

وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد من غير توقف على عدم شئ ما اذ لو توقف على عدم شئ ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطلان اما الاول فلان عدمه السابق قديم ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل سبب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم جميع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديما فاذا 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 تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استنادها الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شئ مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاءه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول اللازم من وجوب وجود الممكن عند وجود العلة انتهى 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 خلف بيقين القسم الاول لبداهة ان بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزء يمكن اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلهذا اعبر عن هذا الشق بقولنا اما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقولنا 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 العدم اذ ذلك الجزء لا يكون الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او سيأتي الكلام عليه اما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب وهو محال والمستلزم للمحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال ومعان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود و لنفرضه 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 هف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بتقدير وجود بكر اذ لا يقال لم لا يجوز ان يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء المتحقق 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 تحقق وجود علته التامة بجميع اجزائها الموجودة والمعدومة هف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شئ فرضناه عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود زيد الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شئ ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي اوجبنا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجوده بل لا بد من عدم شئ منها وهذا معنى قولنا كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشئ بانه لا يكون الا بعدم شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشئ الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال وبهذا تقرر الدليل على امتناع ترك علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة

اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علته وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب
فلا يمكن عدم عمرو وح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكل ما توقف على عدم زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء
وزوال ذلك العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود
زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدم
لا يوجب الالزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شئ وهذا لا يوجب عدم تركب علة الناسة
من الموجودات والمعدومات بجواز ان تتركب كذلك ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر هو اليها مستلزما للعدم الذي يدخل في العلة ولا شك ان لعدم المانع
وخلافي علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا تحقق شئ من الاعدام
التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم
اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيا ان قولك اذا ثبت القضية المذكورة
يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدم الا بعدم شئ من تلك الموجودات مما لا مدخل له في اثبات المطلوب ولكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث
لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات المفتقر هو اليها المستند الى الواجب
وهذا مما لا يستلزم انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شئ مما يفتقر هو اليه من الموجودات وكذا الى الواجب فيكون عدم زيد ممكنا مع ان
الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم ينافه الامكان بالذات لكن لا خفاء في انهما تنافيان
الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا تكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت
لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلنا لان الكلام انما هو على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة فنفي اي
وقت اوجد المختار ذلك الحادث لكان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها ما يسمى الروة واختيارا او غيرهما ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف الخ
ان لا يتحقق فننقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شئ من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهذا الى الواجب على ما مر فيلزم
انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون معدوما رجحانا بلا مرجح وليكون وجود
العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان
واذ قد بطلت الاقسام الثلاثة ثبت ازلية تحقق تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث
امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية ايضا ازليته وعدم كل سابق منها
معلول وجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شئ من الموجودات التي
يفتقر هو اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات ولا يلزم ثبوت امور
لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين آخر او وضع آخر فالاين او الوضع الاول
ممكن البقاء فلا يستند الى الواجب وجوبا يجب بقاءه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثرا للموجب بالذات والذات التي يمتنع زوالها كيف
يوجب اثرا يجب زواله فان قيل الثالث يكون علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدي وان كان افراده بحيث يجب زواله قلنا ماهية الحركة ليست ماهية متحققة الا في
طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا
بتجدد الافراد بعد ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون

الا بعدم شئ من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فيثبت على تقدير انتفاء وجود كل ممكن الى شئ يجب ذلك الممكن عند دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنه وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فلا امر الذي يسمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التاويل وهو كون الاضافي داخلا في الموجود او المعدوم صحيح الا في قوله وذلك الشئ الجزء الحال يكون موجودا محضا الى آخره فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه لم لا يجوز ان يدخل في العلة الموجبة لامور ليست بموجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب فان منشأ ان الاضافيات يجب بما يندرج به الاضافيات في الموجود

على نسج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد يقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا المراد هيهنا لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثات من النفوس الفلكية لا الى غاية وتحقيق هذا المقام موضعه علم آخر فقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امر تحققا موجودا فالا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة وامتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ الحمل انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان المعنى امر عدمي فاذا قيل زيد عمر اصدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم يعني انه لم يوجد القتل فهو ايضا صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج قوله فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة ان كل ما يمكن ان يتصور له واما ثابتة وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا فهو المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات او معدومات وقد سمعت عاقلا يجيب عن معارضته بخصمه بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي اتانا اورد ته على نقيض مطلوبك والنظم مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تميز فكيف ينسب الى المحقق وهو علم التحقيق ودعائم التدقيق ومنشأ التوجيه التوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات المعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود ولا يخرج شئ عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي سيعدم عمرو بزوال اما ان يكون موجودا محضا او لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال الجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امورا لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع ولا اختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جملتها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدام علته انعدامه منتهيا الى الواجب بجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يلزم الوجود بلا ايجاب بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين وباستحالته ممنوعة وان جملتها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يكون الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شئ ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلما معدومة

بل في المعدوم لانسلم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شئ فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج و
زوالها لا يكون بوجود شئ فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة في الخارج ولا يمكن
استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة من قدم الحادث
وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناءها عن الواجب اذ لا شك انها
مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة للموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب ح اما ان يجب بالتزام

على هذا التقدير يزول ما لا يكون بوجود شئ كما اذا تعلق الارادة بشئ ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد وضع لزوم قدم
الحادث وانتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا ان يصرح بهلا نساق الذهن اليه من قوله لانم ان كل موجود يجب بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب بدلان الواقع دخول المعدوم في جملة ما ينتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع وا علم انني لو لم ازد في شرح هذا
الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكفى وتقدير جئت فيه كثيرا من الحذاق فما زاد على الا انتاب النواظر الاحداق وانني لو اقتديت
بالمتقدمين في الاشارة الى ما تفردت به لاطال الكلام وكثر السلام والله الموفق للمرام قوله فثبت اي لما ثبت الدليل المذكور لما عن انتفض ثبت توقف وجود الحادث

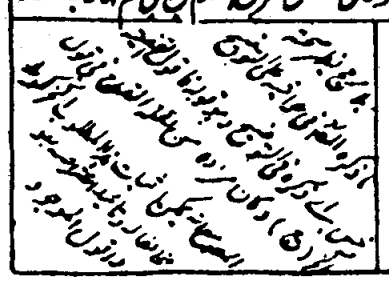
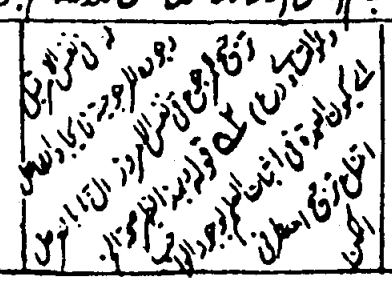
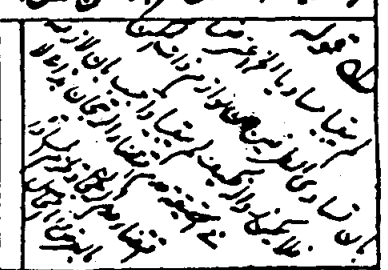
التسلسل فيها وهذا باطل ويكون اضافة الاضافة عين الاولى لما ان لا يجب والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب
ذلك وعدمه الفاعل تجويزا واحد المتساويين ثم الحركة اى الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب عليه فوجودها رجحان بلا مرجح
لا يلزم فى الايقاع الرجحان بلا مرجح اى الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير
موثر يوجبه مخلص عن القول بالموجبات بالذات وموجب للفاعل عن الاختيار ولو امتلك الامور لا يمكن نفى الموجب بالذات الا بالتزام وجود
بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر فى المقدمة الثانية

على الوجه ليست بموجودة ولا معدومة وذلك للامور الممكنة تجب استنادها الى علة حالة ولا يكفى استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها لو كانت مستندة فى شئ من الازمنة الى
انتفاء الواجب لان العدم عن شئ بطريق الايجاب يكون لازما وقد علم ان اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن مستندة فى شئ من الازمنة كزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب
بواسطة الايقاع الذى هو منتف فى شئ من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام فى تلك الامور كما فى هذا الحادث ويلزم قدم الجميع فثبت ان هذا الامور لا تستند الى الواجب
بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استنادها الى الواجب بل لا شك انها مستندة اليه بواسطة الوجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل البعض
فلا تستند دون الوجوب ولو كان استنادها الى الواجب بواسطة الوجودات كذلك على سبيل الوجوب لزم قدم الجميع قدم الوسائط ويلزم قدم الحادث ضرورة لكن لا على سبيل
الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة البتة اذ قد تفرقت تلك الامور فى الوجوب ضرورة اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب
اما ان يكون بطريق التسلسل فيفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله الى غير نهاية وهو باطل بالبرهان المذكور فى موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع
عين الايقاع بالذات حتى لا نحتاج الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان التسلسل جائز هاهنا بالاعتبار لا الايقاع الايقاع وهذا ان
الطريقان وان كان مشتركا بينهما فى غير الموجودات فمتباينان فى ايقاع الايقاع بالذات بل لا تباين الا بالاعتبار لكن القول بسند الايقاع
عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقل والعدل بالقبول فانا نجد من انفسنا ان الشخص يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى
الايقاع واللا ايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع فى ترجيح احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما مر فليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها
العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد لانه اذا لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر
وهى الحالة الثابتة للمتحرك فى كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فتجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها ليس الامور
الموجودة والمعدومة والامور الا موجودة والا معدومة اعنى الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والظاهر
ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللا موجود واللا معدوم كالايقاع الحركة وبين الامر الموجود
كالحالة التى هى الحركة فان الاول لا يجب مع علة التامة والثانى يجب قولنا عدم ان اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة منا لا اضيا واللا ايقاع يخلص عن لزوم القول
بكون الله موجبا تعالى موجبا بالذات موجب لكونه تعالى فاعلا بالاختيار لما الاول فلان القول بكونه تعالى موجبا انما يلزم من جهة انه يفعل لما اختيارا مكان فعله جائزا لم يترك فيلزم عدم
الممكن مع وجود جملة التامة وقد سبق انه لا يلزم استحالة الرجحان بلا مرجح ولو سلم فهذه علة تهاون على الاختيار لانه من جملتها يتوقف عليه فعله ولا يستقل بالفعل بل الكلام فى الاختيار بمعنى انه قديم فيلزم قدم
الحادث وحادث يحتاج الاختيار فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا تخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة الا بالتزام جواز وجود
الممكن بدون وجوب حتى ان الفعل يصدر عن الواجب والوجوب وجوده اما دوام ذات الواجب بل بجواز عدم مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم الرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن
بلا موجد وايجاد وامثاله على تقدير اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة فلا يلزم ما ذكرتم لانا لا نجعل من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الا يقاع والوجوب بل الاختيار والايقاع ليس
يلزم من عدم وجوب الممكن عنى الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد ايجاد لا وجود للايقاع والا لافتقر كما لا عدم لها واما الثانى فلان بناءه لا امور لا يمكن استناد ما اى
الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او افتقار 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 والمرجوح واقع اما ان الترجيح اصلا او يكون للراجح فقط او المتساوي او المرجوح الاول باطل لانه لولا الترجيح لامتنع او امكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح وان كل ممكن معدوما كان او موجودا في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم او الوجود متساويان او احدهما راجح على وجه ما والمتساويان بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المتساوي واصل الارادة من ان يرجح الفاعل احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع ترجيح المرجوح او المتساوي ما دام كذلك فاذا ترجح الفاعل لغرض جاز كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا التجويز ترجيح المختار احد المتساويين الخ

قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد باطلان ذلك بديهي غني عن البيان وانما ترجح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز وواقع واستدل على ذلك بوجود الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون الراجح او المتساوي او المرجوح والاقسام الاخيران باطلان فتعين الاول واما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بالاحتياج الى مرجح فاذا لم يترجح عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت الرجحان لما هو مساو له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهلم جرا فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات الى غير النهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قبل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في نفسه بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح الراجح فلا يلزم من بطلانه عدم انتهاء الترجيحات بجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون فيه ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح فيثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذاته لما هو الاصل السابق على عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاب الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى ذات الممكن والترجيح نظرا الى علة الوجود ان الارادة صفة من شانها ان يرجح بها احد المتساويين على الآخر والمرجح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بما ذكرتم هذا وقد يقال ان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب

المشهور وهو العاري عن السبع اذا راى طريقين متساويين فضل الحكماء الفضيلة البينة التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهل ان الرجحان بلا مرجح
ما هل الابطال بما يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول الفضيلة التي تتعلق باثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن
بلا مرجح محال بعد تسليم ان وجوده بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغفلة عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في
وجوده الى غيره او يحتاج ولا يمكن الاول لما مر فثبت الثاني فتلك القضية مدخلها في الفاعل هو المرجح فاذا لزم وجود الممكن بلا موجد
فيضاف اما وجود والمثال المذكور لبرهان على ان رجحان احد المثلين المذكورين محال بنا على ان يجب ان يتحقق المثال المذكور فاما ان يجب بنفس الامر وهو
باطل لان الاستحقاق الذي هو نفس الامكان للافعال الاختيارية واما ان يجب باعتبار الفاعل فنقول الفاعل لا مع عدم اعتقاد الرجحان
كما في الغافل عن الاعتقاد المرجوح ومن ذكر هذا فقد ذكر الوجه الباطل فيقال لهم ان عدم العلم بالرجحان فان عدم العلم بالفاعل الرجحان كما في هذا العرض
بالذات لا يحتاج ان الموجب لم يوجب بداء دون ذلك فان قيل لم لا يترجح بتسليم الرجحان ضرورة قيل رجحان المرجوح يرجع محاله وهو ممتنع بالضرورة
قلنا امتنع رجحان المساوي والمرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان عدم الرجحان عند ترجيح الفاعل
اياه بالم يتايا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد المساوي فضلا عن المرجوحية قوله هذا هو المتبادر
قد يقال الضمير للمتبادر هو ان الرجحان بلا مرجح لا يعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العلم فيه ان لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان
ممكنا فظاهرا بدلالة من يجب ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فنقول الكلام في موجد فانا نسلسل وهو ينتهي الى الواجب وهو العلم فيهذا الظهور صحة ما ذكره المصنف من ان
هذا استدلال انما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن يفتقر الى موجد
فيتسلسل او لم يوجد فلنا الارادة لا الارادة صنا او الارادة ترجيح لنا حتها او تعلق بالارادة تيسير وجود فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد فلم ان نزاع
احكاما نما 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 يتبنى على
بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى غيره فلنا لنسلم انه لو احتاج كل موجود الى غيره لزم الدور او التسلسل وهما باطلان فيثبت
وجود الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى غيره وهو المطلوب قوله لان الكلام في الصانع قد يقال ان الكلام في الصانع من حيث انه صانع وهو لا يتم الا بالوجوب
وهذا الوجوب من حيث انه صانع لا يتم الا بالاستناد الى الغير فلا يتم الكلام في الصانع من حيث انه صانع الا بالاستناد الى الغير وهو المطلوب قوله لا يتم الا بالاستناد
الى الغير قلنا لم لا يجوز ان يكون الواجب موجبا بالذات فيصح باعتبار اقامة الدليل على ذات القضية وعلى كونها بديهية
واما ما ذكره المصنف من انه يجب اقامة البرهان على وجود الشيء قبل اقامة البرهان على ان وجوده ضروري او نظري فمن قانون التوجيه وعلى استدلال المصنف بان على التقدير المذكور
اور والمثال المطابق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الامتناع استنادا الى عدم العلم فيه قوله لان الكلام في سبيل الترجيح باثبات
سند المنع وبعد اجابته بتقرير المقصود عوى الانكار وتقريره ظهر ان حاصل ان يقول لا احتياج الى مرجح في نفس الامر بدليل قطعا فاذا كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الصانع
مرجوحا بالنسبة الى مسالك كثيرة فيتوقف ترجيحه على العلم بجميع تلك المسالك فاذا سلمنا في المثال المذكور انا علم بالرجحان فتحصل الغرض وهو عدم الترجيح في علم الباري وباعتقاد

مع هامشية التوضيح

فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا او فاعلا للرجحان هو ايجاد رجح فقط لا
انه يصير راجحا قبل الوجود واذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة التي تكون اللفظ في وجوده
تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب جميع تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد بطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير
ايضا قريب من السهل وان اراد على تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا فلا نسلم بان اختيار الاختيار عين الاختيار
فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد وانما يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة
المذكورة يتوقف عليها مرجح لا موجود ولا معدوم لا ايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التداوبان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا
يجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين ان اراد بالفعل الايقاع فبعين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو بطلان دليل الجبر

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 المعلم بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد
والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي به يصير احد المتساويين راجحا فلا يثمره الفاضل قوله فعلم مما تقدم بيانه لا امتناع
في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان المسمى بالمرجح هو الممكن
بلا موجد يجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هنا لوجود وهو حالة للممكن
قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم
وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود كما ان وجود الممكن بالعلة الوجود
يرجح كذلك عدمه بالعلة العدم وهو عدم علة الوجود حال قوله اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد
ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالمصدر الحالة التي
تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع فلا يقبل تلك الحالة
فان اريد الاول فالجزاء عدم اختيار العبد في فعله منتف الا على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظهر اذا الجبر انما كان يلزم من الوجوب بالغير
بقاء الاختيار على هذا التقدير وان بين بطلان هذا التقدير في المقدمة الثانية لكن اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط للكلام
على شيء من التقديرين وما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل وما اختياره تو لكم ينقل الكلام الى الاختيار انه
باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل بجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار

Powered by Google

فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اى ما هو حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة
ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرد بمجرد كونها موافقة للارادة بل ان كانت صفة بها يرجح
الفاعل احد المتساويين ويخصص الشيء بما هو عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لذا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب

او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز ان يتوقف على امر آخر ليس بموجود لا معدوم ووجود المرجح التام اى وجود جملة ما يتوقف عليه الايقاع من الشرائط
ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل متعلق الكلام اى صدور الايقاع عن الفاعل فلنا يجب بطريق التعرى فى الايقاعات بناء على انها ليست بموجودات
حتى يستحيل اتصافها بالعدم او بطريق عدم انفكاك الايقاع عن الايقاع فان قيل بين الايقاع وعدمه مقابلة تناقض فلا يجامع احدهما الآخر فكيف يجتمعان
كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اى وقت شاء دون
الاحد المتساوين باختياره دون الآخر بدا لشائى اى التعلق بمعنى الايقاع فلا جاجة اليه لانه يصدر عن فاعله بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ترك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود
الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشترط التصور هنا اى فى البطلان بطريق التعرى اكتفاء بتصوره فى الرجحان بطريق عدم الوجوب باعتماد على ما سبق فى المقدمة الثانية قوله فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق

وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية
التي تشتاق اليها الحركة بنضنا على نسق تشتهي ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى
بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الاختيارات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالارتعاش الذي يعقب

قدر وفي الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون باصلين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلايم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى
وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلايم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين
الاعتبارين نسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان الموثر في فعل العبد
مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمعول في ذلك على البيان الاول حاصله انه ثبت بالوجدان
ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد
وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جرى العادة بان الله
يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع

الشديد الذى لاتقدر على الامساك عنه وكذا نفرق فى الترك بين ما تقدر على الفعل وبين ما لا تقدر وايضا قد تفعل بداعية
وقد تفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجدانى فاصل بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب و نرجح احد المتساويين او المرجوح وهذا
الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات فى صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة

المرادات مع توفر الدواعى وسلامة الآلات لا يأبى كون العبد هو الموجد لفعله الاختيارى بجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم
وقوع الفعل حتى لو اراد العبد فعلا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله البتة لامراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى كما هو المولد
قوله وان لم يكونوا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق وهذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة فى الحيوان شوق الى حصول المراد او دفع ما يعد
الى تحصيله لما يتعقل او تخيل من الملائمة وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية بقى تشاق اليها ايش بلازم لان المراد بالاختيارى ان يكون
مع صحة تعلق الارادة به بصح تعلق القدرة به ومعروف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبعكس قوله وايضا نفرق فى الاختيار بين ما تقدر على تركه وما لا تقدر
فان قيل كيف يستقيم هذا والاختيارى ما تمكن فيه من فعل الترك قلنا نعم ولكن قد نعنى به ما يمنع التمكن من الترك كميل الانقال الى المركز بالطبع فى صعوبة الانحراف الى جانب
وهو ما اخذ من الارض فى كذا الفرق فى الترك بين ما تقدر على فعله كترك الحركة فى ارض مستوية وبين ما لا تقدر على فعله كترك الحركة الى السما فانه ايضا مقدور
الاختيارى ما ثبت عليه داعيا اليه من نفسنا كالمشى الى محبوب بخلاف المشى الى المكروه وقوله كقطع مسافة بعيدة مع طرفة عين لا نزاع فى جواز ذلك على الانبياء عليهم السلام فقد
من لا دليا والا ان بعض الفقهاء ينكرونه قوله ثم القصد هو السوال تقريره ان قصد العبد اضطرارى او اختيارى لانه لما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد

كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها عما تواترت اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصد وهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم توجد خوارق العادات وايضا لا تمكن الحركات الابتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشئ من ذلك ولا ندري اي عصبة تجب تمديدها لتحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ما يدل على ان الاختيار للعبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة ان تجري عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد لمخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد لمخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات مخلوقة الله تعالى لان الله تعالى خلق هذا الصرف مقصودا الان هذا يناني خلق القدرة فحصل من الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال (قلنا نوقف على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تأثيرا نفيا ايضا) وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر **ببرهان آخر** قد ثبت انه لا يوجد شئ الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده والا تسلسلت الاختيارات فاجاب بان المقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى الموجودات كالقدرة مثلا فانه من الامور الا موجودة والا معدومة فلا يجب عند وجودها تحقق علية اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا تقا قصد الكان للعامل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك فان قيل لم لا يجوز ان يقال لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نسلم لا حد ان كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضروري قلنا استناد فعل العبد الذي هو مخلوق الله تعالى هذا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه وجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يكون في الامور الا موجودة والا معدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما في المقدمة الثالثة قوله **برهان آخر** هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان العبد صنعنا اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون امرا موجودا لا معدوما لان صنعه ليس الا تاثيره في امر موجود لان صنعه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شئ او بواسطة عدم شئ والاقسام بأسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشئ يجب عند تمام علته فلا تتصور صنع العبد فيه بالتاثير والاختيار واما الثاني فلان وجود ذلك الامر اما ان يكون بصنع بواسطة يجب الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما بلا واسطة فلان ذلك العدم ان كان مما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان مما لا حقا فهو محال لان عدم الحادث حال وجوده ان كان ممتنعا لوجود ذلك الحادث كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع طريان العدم وان كان ممكنا كان لعدمه سبب وحال العدم مع ذلك السبب يجب وجوده فيكون بواسطة وجود شئ وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج صنع العبد فثبت ان صنع العبد لا يكون الا في امر موجود بلا واسطة الموجودات المستندة الى الواجب الا خرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ولزم من ذلك اثبات الوجد لان تم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشئ الوجود

وفي انه وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالوجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم لا يكون ذلك العدم كذلك على الوجود لاستناد العدم للعبد فيكون ذلك العدم الذي بعد الوجود هو العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر وليقال العلة التامة ان كانت موجودة بمحضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان العدم مستندا في ذلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر انه قد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا فلا يكون الا ان امرا موجودا ولا معدوما ولا يكون ذلك الامر الا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى انتهى وفيه بحث اما اولا فلان ما يخرج من صنع العبد ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر ان يتوقف حال امر ما صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد وجوده وامثالهما فالامر الاضافي الذي هو الصادر من العبد هو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشائخنا ان ما يقع بالمقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع الا بمعونة القادر فهو كسب ثم ان مقدورات الله تعالى قسمان الاول ما وقع للقدرة وربما يعبر عنه بصحة انفراد القادر مع تحقق الانفراد كما في الموجودات حال الصنع بلا صحة انفراد القادر فهو كسب ثم ان مقدورات الله تعالى قسمان الاول ما وقع للقدرة وربما يعبر عنه بصحة انفراد القادر مع تحقق الانفراد كما في الموجودات حال الصنع فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة الغير مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان قسم الخلق ايضا في الحقيقة الجميع تفرد احد في الخلق الا ان في ايجاب ان يقع بالمقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر الكسب ايضا في وقع لا في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر لكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم الخلق اضافة الكون طاعة او معصية حسنا او قبيحة بينية على الكسب لا على الخلق او خلق القبيح ليس بقبيح لانه خلقه لا لينا في المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشمل على كثير منها وانها الاتصاف بما اراده تعالى وقصد قبيحا وقد علم ان الكسب من حيث هو حسن او قبيح تابع الاتصاف بالقصد الى القبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصد فعلا خلق الله تعالى اجبارا في القصد فالحاصل ان منشأ تخالف الخلق والكسب عن العبد قدرة الايجاب والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما تختلف بقدرة الرب والاضافات فقط كتيمن احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك وجدت ان الاشعري عن بعض مسئلة الجبر ان

قال تعالى والله خلقكم وما تعملون فالعبد وان كان له كسب فالله تعالى خالق كسبه ايضا فالعبد مجبور في كسبه ايضا فلا يكون له اختيار في فعله ولا قدرة على شيء اصلا وهذا هو الجبر المحض وقد ذهب الى هذا جهم بن صفوان وتابعه الاشعري في احد قوليه وهو قول باطل لانه يستلزم بطلان الامر والنهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب وارسال الرسل وانزال الكتب وكل ذلك باطل بالاجماع فما يستلزمه مثله وقد ذهب الاشعري في القول الثاني له الى ان للعبد قدرة على كسبه وهو ان الله تعالى اجرى عادته بخلق الافعال في العبد عقيب قدرته الحادثة واختياره الجزئي على وفق ارادته الجزئية من غير ان يكون لقدرته العبد تأثير في الايجاد والخلق وانما تأثيرها في الكسب فقط وهو ان يقع الفعل بقدرة الله تعالى وارادته على وفق قدرة العبد وارادته فالفعل مخلوق لله تعالى مكسوب للعبد وهذا هو الذي ذهب اليه اكثر الاشاعرة وهو ايضا باطل لانه يستلزم ان يكون العبد مضطرا في صورة المختار وان يكون الله تعالى ظالما بتعذيب العبد على ما لا صنع له فيه ولا اختيار ولا قدرة ولا كسب ولا تأثير ولا داعية ولا ارادة ولا علم ولا شعور بل هو بمنزلة حركة المرتعش وحركة النائم وحركة من يدفع من شاهق جبل فوقع على انسان فقتله وغير ذلك مما لا يخفى على ذوي العقول السليمة والافهام المستقيمة وقد ذهب الى هذا ابو الحسين البصري من المعتزلة وهو ايضا باطل لانه يستلزم ان يكون العبد خالقا لافعاله الاختيارية وان يكون الكون واحدا وواجدا وقادرا على ايجاد مقدور واحد وان يكون الشيء الواحد مقدورا بين قادرين وان يكون الشيء الواحد مرادا بين مريدين وان يكون الشيء الواحد معلوما بين عالمين وان يكون الشيء الواحد مخلوقا بين خالقين وان يكون الشيء الواحد مكسوبا بين كاسبين وان يكون الشيء الواحد مشهودا بين شاهدين وان يكون الشيء الواحد موجودا بين موجدين

والقبح نقول لان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عند المعتزلة لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته لحول الله او الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه باختياره او اضطراريا او اتفاقيا الا ان الله تعالى تعبد على صفاته العليا مع انه اضافه بها ليس باختياره وعلى ان الاشعري يسلم ان الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال لخلق وكل نقصان مذموم وان اصحابنا لكما لا تحسنون بكما لاتهم واصحابنا يقولون الموجب بنقائصهم فانكار الحسن والقبح بمعنى كونهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انه لا يوجد الفعل شيء يثاب الفاعل ويعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فنحن نساعده ذا هذا وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان المثوب والمعاقب اجلا لا ان كان لا يستقل العقل بتعيينهم لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه خريق لهذه الله تعالى في كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله يذب من الصفات والافعال بيقتضي انه في غاية التنجر والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يبعد انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد يجعل غوايته على غيا وتره والجليه ويرمن على بخافة عقله ولهو جاهه استخف بفكره ورائه حيث لم يعلم بالشر الذي في ورائه عسى الله تعالى عن النفاق والغواية واهدانا هدايا الجنة فلما ابطلنا دليل الاشعري وحصل القائمة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة

اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح عادل المتقضى عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية كلها 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 تعالى خلقها ولا يقبح من العبد كسبها قوله نقول ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح خبر مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة متاخرة سلمناها عند الخصم فلا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى ما تقتضيه وما ورد من الدليل عليها وبيان انه لا يتصور ان يكون فعل العبد اختياريا وما عجبنا من ذلك تو ضيعه سند المنع بصفات الله تعالى وبارئه يحمد عليها وبكمالات الانسان وفضائله حيث يحمد عليها ويذم وادعاء التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب او العقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المعترض ذكر في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترديد ولا احتمال لقوله ان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو اذ هب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته ولا لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب بل كل النص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المعترض من تلفيق السبابات وتحميق الاستعارات وتعديد الاسجاع وتكثير الافراع فطعنه عند الاشعري كصر بباب وكلتيهن ذباب والله اعلم بالصواب قوله في ورائه الصواب من ورائه

٥٦ قوله الصواب سرد ما قبل ان كلمة في لا تقتضي كون الشيء واصلا اليه بخلاف من فانه بحسب الاستعمال

(وعند بعض اصحابنا والمعتزلة الحسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل ولصفة) ويعرفان عقلا ايضا (اى يكون ذات الفعل بحيث يحكم العقل فاعله حالا ومآلا بالجهل او بالعلم فاعله جهلا ويعاقب لجهلا لآجله او يذم فاعله جهلا ويعاقب لآجله او يذم ويعاقب لآجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف انهما يعرفان شرعا بدلائل وجوب تصديق النبى عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور (واعلم ان النبى عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبى فانه يعلم امورا مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شئ من ذلك بطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثانى باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبى عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقول النبى عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فتكلم فى هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول آخر فتكلم فيه فيلزم التسلسل فاذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شئ من اخباراته عقليا فقوله (والا) اى وان لم يتوقف على الشرع (كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلى انما يجعل كذلك لعلم او ظن علم او ظن على ترك علم عقلا والحسن العقلى ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلى اخص من الحسن العقلى وكذلك نقول فى امتثال اوامره اما واجب عقلا الى آخره هذا الدليل لاثبات الحسن العقلى صريحا وقوله (او ايضا وجوب تصديق النبى عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فمتى ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا) هذا يدل على القبح العقلى صريحا وكل منهما اى الحسن والقبح يدل على الآخر التزاما (لانه اذا كان الشئ واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشئ حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بما يخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا) لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وهذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر هيهنا ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك فى امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلقا بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد واما على الله تعالى

قوله (وعند بعض اصحابنا رحمهم الله تمسك على كون حسن بعض افعال العباد وقبحها عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق الرسول ان اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلان لو وجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما ستعرف يلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وكل قبيح عقلا فهو حسن عقلا اما الثانى فلان لو وجب تصديق النبى عليه السلام موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو ايضا مبنى على حرمة كذبه فاما ان ثبت بذلك النص فيتوقف على نص آخر وهلم جرا فيتسلسل او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل وحرمة الكذب تستلزم القبح العقلى ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا وبجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل ان عدم تصديقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع فى كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة وظهور المعجزة فانه بمنزلة نص على تصديق كل ما اخبر به ويجوز ان يكون حكم الله القديم لوجوب طاعة الرسول غاية مافى الباب ان ظهور المعجزة يتوقف على حكم النبى بعد ما ثبت صدقه بالدليل العقلى قوله كذلك نقول امتثال امر النبى عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بلا امتثال ان كان بالامر الاول لزم الدور او الى التسلسل وبجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلى ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الآجل ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وقد قال اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلى الذى هو غير المنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجج القطعية من المسئلة الهندية فهم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر ثبت بحكم الشارع فى الشرعيات لا ثبت فى الهندسيات

فلان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب الحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويقبحها وبحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشئ من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شئ وهو خالق افعال العباد على مر وجا على بعضها حسنا وبعضها قبيحا طه

في كل قضيتين كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بطواهرها وبواطنها وقد وضع فيهما ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر وعن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التولد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شئ منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد وقف الله تعالى العقل على انه غير مولد للعلم بل جرى عادة تعالى بان خلق بعضه من غير كسب في بعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما سرانه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيبها لموجودات ليس بايجاد والمامور به في صفة الحسن عان

حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل لما يحسن الفعل ويقبح اما لعينه او لشئ آخر ثم ذلك الشئ اما حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل وخارجا عنه والجزء اما مساو في على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها ولم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان قبيحا لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون مساويا على ذلك الفعل نحو لبسها واعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء الدين والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون مساويا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا يصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام

قوله فلان الاصلح وجب احتراز عن قول المعتزلة ان اللطف واجب على الله تعالى وقد مر تحقيقه في باب الكلام قوله بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن لا قبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب بمعنى ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بان صدوره او لا صدوره عن الله تعالى موجبا للثواب او العقاب او لا يكون كذلك والاصلح للعباد والقبول للشفاعة واخراج العاصي عن النار ونحو ذلك قوله عندنا اي الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا العقل هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق وهو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب نبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى له علما ضروريا بهما او بالكسب كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب بالضرورة او مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الدلالة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالكتاب والنبي كاكثر 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 والاول توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجد بالحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل العادة هو تكرر الفعل وتوطنه وانما يعاد واكثر يا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يوجبه ان يفيض النتيجة عليه وجوبا حصول الماهية تمام القابل على الفاعل عند المعتزلة بالطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بوسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة واذكر الله تعالى قرب الحسب تفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر قوله ثم ذلك الشئ لفظة ثم اشارة الى ان الشئ الذي لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شئ على حسن شئ آخر لزم التسلسل بحسب وجود الاشياء وغير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبحسب ترتب بعضها على بعض غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله ويجب ان يعلم الركب المتصل على حسن او قبح الا ان يكون حسنا بجميع اجزائه او بعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه والا ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او بعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فخص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسر بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل

وكذا القبيح لكن امثلة هذا سياتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن المخ في تفسير الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات اولان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة ومحثنا في تلك الجزئيات للمعلومة وجودا حسا وهي لا تكون حسنة الا لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها فالفرق بين الجزء الصادق وبين الخارجي الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة متضمنة لهذه الصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة وآما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لا جزء هذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لان ذات الشكر من غير اضافة حسن واما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار بالسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه لان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفته الا بان تظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن ولا كذلك سائر الافعال) انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار نجعله داخلا في الايمان لا نجعل عمل الاركان

ان الحسن باعتبار جزئه لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم تعرض بجانب القبح والنظر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والخير مرتبة ولا يخفى انه اذا كان الشيء 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 او لا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وقد سبق من ان الحسن او القبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء قوله وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه لضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه فلا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات شخصة مركبة من الشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب باعتباري يكون الحسن بجملة الجزء الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لعينه في نفسه ما يتصف بالحسن باعتبار سن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بالحسن بثبت غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل وقبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا لذاته وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم بطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي آدم من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة والفعل جنس للاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبح لذاته هو لاحد انواع لا بجنس نفسه قوله انما الاول اي ما يوجب الحسن في نفسه مثلا هو ما ان يكون شيئا بالحسن لعينه في نفسه او بالحسن لغيره او لا يكون كذلك بل يكون حسنا بالحسن لعينه

واختلافية واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار (فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا) اعتبار الجهة كنية الاقرار في حال الاختيار (وان صدق و) اعتبار (في قتا يقر فيه يكون مؤمنا) اعتبار الجهة التبعية في حال الاضطرار (وكالصلوة يسقط بالعذر) وهو عطف على قوله كالاقرار

في غير مقابلا لهذين التقسيمين نظرا الى انه لا تقسيم الى ما يحتمل السقوط والا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد بما يكون حسنة كونه اتيانا بالمامور به لذاته ولا بجزئه بخلاف الاولين ولئن سلم فتقسيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن المعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام اخيرا وان يقبل سقوط هذا الوصف اولا واظهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فلذا غير المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه امرا بمعنى امر الوجوب لا بقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لامحالة وهو لا يناني كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل نفس الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره قوله واعلم ان المنقول يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزء من الايمان ولا شرطا بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب بان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان تخلف الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بنطوق النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يأمر بها ويكتفي بحملها اياهم من الاعمال لان الاقرار جزء الشائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار تعتبر جهته الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار تعتبر جهته العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار وان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسمي جماعة وبعض المحققين هذا نزاعا لفظيا وبعض المعاصرين في تفسير التصديق المعتبر في الايمان انه التصديق الذي قسم العلم الحاصل به الى التصوري والى المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على اصرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغاير التصديق المنطقي ثم وحصوله للكفار مع ولم يسلم في بعض كون كفرهم باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بالتصديق عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الاختيارية كما تنصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المصنف ان التصديق امر اختياري

وإما أن يكون شيئا الحسن فيه غير كالزكوة والصوم والحج بشرط أن يكون حسنا بالغير وهو فعل الفقير وقبل نفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن فعلها فارتفع الوسائط فصار تعبدا محضا لله تعالى يرد عليه أنه كان أريد بالحسن المعنى في نفسه أن يكون الحسن لذات الفعل والجزئية لا تكون الزكوة وأمثالها من هذا القسم إذ بينهم أن جهة حسنها المعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى

وهو نسبة الصدق إلى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير أن نسبه إليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن إذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة التصديق إلى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن تصديق من غير أن يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف أعمال سائر الأركان قلنا لما بان الايمان وصف ثابت المركب من الروح والجسد التصديق عمل الروح فجعل عمل شئ من الجسد بضد خلافيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لا تعين للبيان فاظهارا في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان اسم الشكر دون التمثيل بالايمان اشارة الى ان المأمور به الحسن أعم من أن يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر أو لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به ركن بالعقل نفسه قوله كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال هو الاقرار الذي هو كمن الايمان لكنه يحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيرها ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم كونها بغيره الحسن لغيره فالصلوة التي تحتمل السقوط ليست بركن لكنها حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري تعالى وشكرا للنعم وعبادة لمن يستحقها لا لقيام حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولهذا لا يحسن لغيره لانا نقول ان الايمان في الحسن لعينها بل يوكده الا ترى ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجملة الطاعوت حسن لعينه لما تصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الان منها ما حسن بانظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المأمور بها ومنها ما حسن لغيره بان يكون المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد والزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن لغيره بتحقيق ذلك انه حسن لغيره الا لاعتبار الحسن في ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه امرار النفس ومنع لها عما اباح لها الكبا من الطعم وانما الحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع المسافة الى الكعبة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلد الى الاماكن وانما الحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم فتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه فيفيد تعظيم البيت والاشراف فقير والبيت وان كان يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقير والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة أعني 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 وانما كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر لانها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة البنار 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 لله تعالى بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط لم تتبدل لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيادة البيت وهي باعتبار العبد لنفس الحاجة وشهوة النفس وشرف المكان والاختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما كون حسن الفعل لاجل حسنها وذلك ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك فكيف تكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان والاختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما كون حسن الفعل لاجل حسنها وذلك ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك فظاهر اصرح انهم بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة الخصوصية ولا اخال في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود اصرح بيانا قوله رد عليه قد خرج ما ذكرنا بالجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلاثة وان كان لغيره بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم لعدم بنا على ما ذكرنا صارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فاتضحت بها حسن بعينها كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فخرج كونه مأمورا به كما هو رأي الاشعرية وانما المقصود جواب بعض حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لان الامر المطلق يقتضي الحسن المأمور

صورة نسخة كان الامر المطلق الخ وهي اولى والمراد بالامر المطلق الخالي من القرينة الدالة على ان المامور به حسن لمعنى في نفسه او لغيره (ع) ١٢ التوشيح

فيكون عينها حسنا لكونها مامورا بها لالذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن المعنى فى نفسه فكون الفعل مامورا به فهذا عين مذهب الاشعرى ولا يستقيم تقسيم الحسن الى الحسن لمعنى فى نفسه والحسن لمعنى فى غيره لان كل المامورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى والجواب انه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعرى لكونه مامورا به وعندنا لا بل المامور به لا بد ان يكون حسنا قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان يقتضى كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفى على العقل فاخبر الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة دال على حسنها لمعنى فى نفسها على ما ياتى فى هذا الفصل ان الامر المطلق تناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنها لمعنى فى نفسها لكنا لا نسلم ان الحسن لمعنى فى نفسه هو المامور به بل هو الحسن لمعنى فى نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما تحكم العقل بحسنه خلافا للاشعرى فان شكر المنعم عندنا واجب عقلا والى ادائه الزكوة يكون حسنا لمعنى فى نفسه لانه اتيان بالمامور به والاتيان بالمامور به حسن لمعنى فى نفسه عند الاشعرى انما يحصل ادائه الزكوة لا بنفس المامور به فيصدق عليه تفسير الحسن هو المامور به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا بيان ان الحسن لمعنى فى نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا لما يعينه والجزئية والثانى ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به قد يجتمعان كالايمان بالله تعالى فانه حسن لعينه اتيان بالمامور به وقد يوجد الاول بدون الثانى اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يوجد مرة ايضا على العكس فى الحسن لا لعينه ولا لجزئه لكن يكون مامورا به وقد اتى به لكونه مامورا به كالوضوء فعلم فساد قال ان كل المامورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى لانه لما لم يكن كذلك اذا اتى به لكونه مامورا به فالوضوء الغير المنوى حسن لغيره عندنا لدخول الصلوة المنوى بنية امتثال امر الله حسن لغيره والمعنى فى نفسه اتيان بالمامور به (حتى شرطت فيه الاهلية الكاملة) فان العبادات تشترط

لمعنى فى نفسه حاصل لانا فى ان كل امر بالشارع فالاتيان به حسن لذاته بحسبان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به عند الاشعرى لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذى يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى فى نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه لو بحرر مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان بالصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها وشرطنا فى حسن هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى فى نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع امر به بجواز ان يوتى به لاجل تعدد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن بغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان بالصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها وشرطنا فى حسن هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى فى نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع امر به بجواز ان يوتى به لاجل تعدد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن بغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثانى مغايرا للنوع الاول فالاتيان بالمامور به ليس حسن لعينه فلم النوعان وان بنينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما فى الحصول لامر واحد كالايمان بحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به الاول ثبت قبل الشرع دون الثانى وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره فى شئ واحد كالوضوء المنوى حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به فى الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء فالعبد انما هو امور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان ههنا مضافا محذوفا مصدر يا معنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثانى هو الهيئة الحاصلة عقيب الايقاع فالمامور به بحاصل المصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة والاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فحم لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به فى التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئيته فيكون حسنا لمعنى فى نفسه لا حاجة الى ما ذكرتم من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضى كون العبادة جزأ منه بحوا تان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك ليست جزأ من مفهوم شئ منها بخلاف الصلوة قوله يقتضى كون عدلا ومحسانا لا نزاع للاشعرى فى كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع انما النزاع فى كونه مناطا لمدح عاجلا وثواب آجلا بمعنى قول الامر بالزكوة ونحوها دال على حسنها لمعنى فى نفسها ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون امر الله تعالى بها امارة على حسنها لمعنى فى نفسها بل العقل قرينة على انه امر لا يطلب بل العقل قرينة على انه امر بها لدفع حاجة الغير ونحوه

لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية انشاء الله تعالى (واما الثاني) وهو الحسن لغيره (فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي في هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المامور به فاسقطت قولي اما قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد ان لا يكون قائما بهذا المامور به فقوله منفصل يكون مكررا (كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية (واما قائم بهذا المامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان مسلم الكفار باجمعهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حتى يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتادى بعين المامور به (كان هذا الضرب) وهو ان يكون الغير قائما بالمامور به (لا الضرب الاول) وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به (شبيها بالقسم الاول) وهو ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وجه الشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب اما الجهاد وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى كما ان السعي في المفهوم غير الاراقة لكن في الخارج عينه وكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول الا ان الضرب الاول ان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج (والامر المطلق) اي من غير اقتضاء قرينة تدل على حسن لمعنى في نفسه وغيره (يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان الدليل) اي الذي لا يقبل شروط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه (فان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به) لما علم ان المطلق يصرف الى الكامل لزم من الامر المطلق بكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فالامر الذي للاباحة او الندب ناقص في كونه امرا اذا ثبت هذا فقد علم ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن الشئ حسنا لما امر الله تعالى به (فيكون الامر الكامل) اي الامر الذي

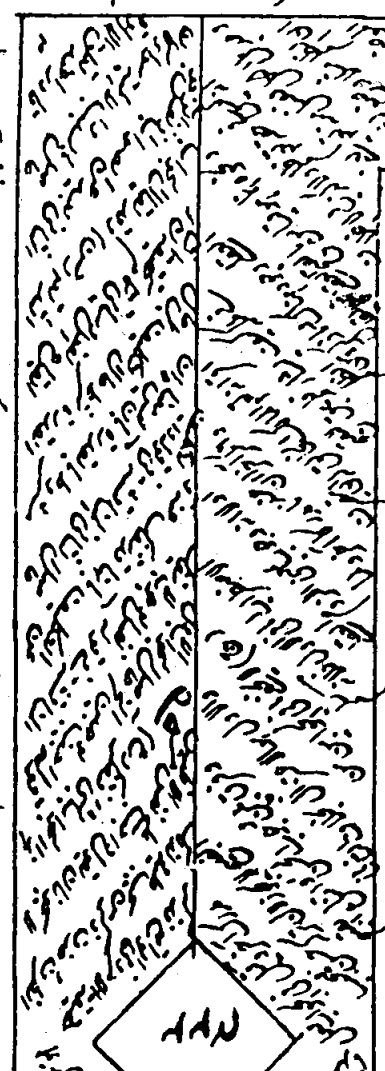
قوله فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام فضرب سنة هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود الا يتادى بالذي قبله كالسعي الى المامور به الحسن لغيره وضربنا هو حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون منفصلا عن ذكره وذان ليس المراد بالقائم بنفسه لا يفتقر في التحرير والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل دار الجمعة مثلا عرض ولكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال اما قائم بهذا المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه بالمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا يحتاج الوضوء الى كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة فانها تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغير ان امران حسنان حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنها وعبارة فخر الاسلام انها انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة وذا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت هما يتادى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل معنى ان بين عدم الانفصال بمعنى تاديه بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير قوله ولما كان المقصود يعني ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كالدار الجميلة والسعي فظاهر لبيان الحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى حسن 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 لغيره الشبيه الحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا حاجة ههنا الى تقاطع الوسائط وصيرورتها في حكم الامور المتحدة الا ترى انه يقوم الوضوء بنفسه ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت مافيه قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به فكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل ان المعهود من القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه الضرب الاول منه على الاحتمل السقوط بحال عمل عن قوله وحتملا الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط ويشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة فنفى الجهاد دليل على كونه

هو للايجاب بمقتضى الحسن الكامل لان الشئ لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى ليكون الايجاب محصلا لافعل وما نعا من تركه فالايجاب يدل على كمال الغاية بوجوب المأمور به كما ان كمال الغاية بوجوب المأمور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن يكون حسنا لمعنى في نفسه هو لا لاستقوا التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بيان بالمأمور به وانما اخترت في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول يقتضي ذلك ضرورة الالتزام وهو بالالزام والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل (فقال الشافعي الامر بالجمعة يوجب صفتها وان لا يكون المشروع الا هي فلا يجوز ادراك الظهر بعد وراذا فاتت الجمعة فلم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب اصلا الظهر لان الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة لذلك ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره هو فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف بيننا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عندنا خلافا للشافعي بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عندنا الظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر وانتقض اذا حضر الجمعة لا فضله لا وعندنا لا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل لكن هذا ساقط من المعذور بقي الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر (فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الآيات

حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان الاستدلال الثاني وهو ان كون المأمور به بمطلق الامر عبادة توجب ذلك لا يدل الا على 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 الذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شرح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في عبارة فخر الاسلام قوله والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشئ يكون حسنا لم تتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا تعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمور به ولا يخفى ذلك لا بعد ورود الامر به وهذا لا 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 الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الآخر قوله فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثانيا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه كالقدرة التي بها يتمكن العبد من اداء الزكوة وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة فتوقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جملة من اقسام الحسن لغيره ليس بداخل في جملة من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد السعي لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بالايطاق اي لا يقدر عليه غير جائز بوجهين الاول ان التكليف بالشئ استدعاء حصوله وهو استدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واجعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان

وهو غير واقع فمن الممتنع لذاته امتناعا واقعا منه وغيره (اى واقع عند الاشعرى غير الممتنع لذاته) كايمان ابى جهل وعند البعض هذا تكليفا بالايطاق بناء على ان القدرة العبد تاثيرا فى فعله توسطا بين الجبر والقدر) وقد سبق تقريره فى الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال الازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد واختيار فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها اى بعد القصد الجازم بخلق الله تعالى الحركة اى الحالة المذكورة اجراء عادة او التكليف بالحركة بناء على قدرة على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد (على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان) هذا جواب عن قول الاشعرى وهو ان الله تعالى علم فى الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان امن ينقلب علم الله جهلا وهو محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب بان الله تعالى علم كل شئ على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اى عن ان يكون مقدورا او مختارا الله

كذبه وهو محال وامكان المحال محال فهذا الطريق يمكن الاستدلال الآية على عدم الجواز والافالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع واثبت تصريح الاشعرى بتكليف المحال الا انه ينسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد فى فعاله بل هى مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل قبله على ما يجئ والتكليف قبل الفعل لاسيما ان استدعاء الفعل متقدما عليه انما يتصور الا فى المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع قوله وهو غير واقع بالايطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء الذى شاهد على ذلك الآيات ناطقة به او ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا فى نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجزم على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعرى والنزاع فى وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع اما خبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفرة فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل الايطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف الايطاق بالمعنى المعهود وهو الايطاق لعدم تعلق القدرة على الفعل اصلا او بالمعنى الذى يختاره ويقول ان الخلق يشتد تعالى الفعل عقيب قصد ولا مدخل لتاثير قدرة العبد فى فعاله الا اذا سبق فى تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعرى محل الاستشهاد وهو انقلاب علم الله جهلا الوقوع الكذب فى اخباره فايمان ابى جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بالايطاق واقع ونجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اى عن كونه مقدورا للابى جهل ومختارا بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه فانا نجد من انفسنا ان الله تعالى لا يجد فى عقيب قصده وانما نفسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتى غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه فى الجواب لانه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بالايطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب الوجود ويمتنع العدم ولا شئ من الوجوب والامتناع بمستطاع ومقدور ونقول لم لا يجوز ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا تعلق به بالعدم وتوقف بان الله تعالى عالم فى الازل بكل شئ انه يكون او لا يكون وهو يلزم الوجوب والامتناع ولهذا صرح المحققون بان منشا كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهته العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا او عدم وقوع ويكفى فى الجواب ان الوجوب والامتناع بواسطة علم الله تعالى اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى علم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا او قدرة فى الايمان وعدمه وكذا فى الاخبار وقد يتمسك فى تقرير دليل الاشعرى ان ابا جهل مكلف بايمان هو تصديق النبى عليه السلام فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق فى ان لا يصدق وهو محال فلزم وقوع التكليف بالمتناقضين فضلا عن المحال لكن الايطاق وانما ذكرنا لا يصلح جوابا عن ذلك ولا يخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن فبعده هو لا يكلف بما هو التصديق بانه لا يصدق



الحج من قبيل القدرة الممكنة (وهي شرط الاداء كل واجب فضلا من الله تم بينا كان الحالي فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه) اي مع العجز (تسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن انفاقا فعلى هذا) يتصل بقوله وهي شرط الاداء كل واجب (قال زفر رح لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما تشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الفرض واما هنا فالفرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كان القضاء كمسئلة الحلف بسبب السماء) فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان النبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانما مقارنة للفعل (اي ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل شرط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب وهي حاصلة ههنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها لمقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة بقدر ما يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة (او نقول لقضاء مبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء الصوم والمريض لا يشترط بقاء هذه القدرة) اي الممكنة (البقاء الواجب اذا التمكن على الاداء يستغني عن بقائها) اي عن استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا هلك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه الحج لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط

بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بغالب نادر بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر قوله وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب الاداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي تمنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنة قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كان للقضاء ولم يتغير امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والقعود على الركوع والسجود زوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور قوله كما في مسئلة الحلف بسبب السماء بخلاف يمين النموس لانه قد يتمنع امكان اعادة الزمان الماضي لو سلم فصدق المحلوف عليه محال ذا عادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه فلا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله فيه قوله فاما القدرة الحقيقية فاختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمتحقون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة من انضمام الارادة اليها في توجد قبل الفعل معه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط التي من جملتها كون الآلات متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة التي جملة ما يتوقف عليه الفعل في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجود اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة في بعض القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فقط ان الفعل بدونها ممتنع والتكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف والتكليف بالواجب لا بالغير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة فيلزم ان لا يعصى بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وايقاع الفعل في هذا الحال بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا بمعنى صحة تعلق قدرته واردته فصل (لما قدمنا ان امتناع التخلف لا ينافي بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصد الى ايجاده وهو بهذا يندفع ما يقال ان الفعل عند علته التامة ممتنع وممتاد وجب فلا يكون التكليف الا بالمحال لان في الاول التكليف بالشرط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليف بتحصيل الحاصل لان المعلول انما يوجد عند علته التامة (ثم استدل) على ان القدرة الممكنة شرط لوجوب الاداء (بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) وجه الاستدلال ان الاستطاعة المذكورة في الآية شرط لوجوب الحج بالاجماع وقد فسرها ابن عباس رض بالزاد والراحلة وصحة التفسير منه ثابتة لانه ترجمان القرآن وقد دعا له النبي عليه السلام بقوله اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل (فان قيل) لم لا يجوز ان يكون المراد من الاستطاعة الصحة والتخلية كما ذهب اليه بعض المعتزلة (قلنا) لو كان كذلك لوجب ان يكون كل من لم يحج مستطيعا لان اكثر الناس كذلك وقد قال الله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون (فان قيل) لم لا يجوز ان يكون المراد من الاستطاعة الصحة والتخلية ويكون قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا بيانا لمن وجب عليه الحج (قلنا) لو كان كذلك لكان قوله من استطاع اليه سبيلا تكرارا لقوله ولله على الناس حج البيت فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله من استطاع اليه سبيلا بيانا لقوله ولله على الناس حج البيت (قلنا) لو كان كذلك لكان قوله من استطاع اليه سبيلا مجملا لان من استطاع الحج على الماشي غير من استطاع على الراكب فكان ذكره مع البيان تطويلا من غير فائدة (فان قيل) لم لا يجوز ان يكون قوله من استطاع اليه سبيلا بيانا لقوله ولله على الناس حج البيت (قلنا) لو كان كذلك لكان قوله من استطاع اليه سبيلا مجملا لان من استطاع الحج على الماشي غير من استطاع على الراكب فكان ذكره مع البيان تطويلا من غير فائدة

لان الزاد والراحلة اداة فيما يتمكن به على هذا السفر غالبا فاعلم جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة نقض قوله ان القدرة التي شرطنا ما تتقدم على الفعل والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالماء في الزكوة ويشترط بقاؤها بالبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر فلا يجب لزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعذر فان قيل لما شرطتم بقاءها للبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب ايضا لوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعض المال اذا تم توجيه السوال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي ان لا تجب لزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب فاجيب بان النصاب شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب شرط لليسر لان الواجب بعد العشر ونسبته الى كل المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عليه السلام

للقضاء بل الاداء فقط وهو لا يلزم تكليف ليس في الوسع لان هذا ليس بتكليف بل بتقرير التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لانه سبب جديد وقد تشتمل على اختصاص هذه القدرة بانه يلزم في النفس لاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الحال كما في الحج والاخير من الوقت اذا خلف للقضاء وجوابه بان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المواخذة في الآخرة كما ليست تبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا بنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا تيسر الفعل بدونها وان كان مطلوبا بالامر الآخر يكفي توهم القدرة في النفس لاخير فيثبت الواجبات لتوهم القدرة عند اداء الوقت ليظهر اثره في المواخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاء بهما بقاء وجوب الحج ثم التمكن انهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة بالسلامة للآلات والاسباب لازم المص قوله القدرة الميسرة لو وجب اليسر على الاداء اي ليسر قدرة بعد على الاداء وهو واجب والظاهر ان يقال ليسر الاداء على العبد بعد اثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداءها شاق على النفس عند المعاسرة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الآن يصير به اليسر بحيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحدانه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاءها بالبقاء والوجب فان البقاء غير الوجود شرط الوجود لا يلزم من كون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرطا للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فجاز ان يجب بالقدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاكرمه فيه القدرة الميسرة وادمجته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة ما لم يكن بقاء الحكم بدونها فلا تبقى بدون صفة القدرة الميسرة والوجب لا يبقى بدون صفة اليسر ثم يشترط الابتلاك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر قوله فلا يجب يعني بعد التمكن من اداء الزكوة بعد الحول لم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رح واذا لم التمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يقيه في البحر قد استقت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه بان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان لنظر المكلف قد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر فلم يستند الوجوب عنه وقيل جعل القدرة الميسرة باقية تقديرا جزاء على التعدي ردا لما قصده من اسقاط الواجب من نفسه فنظر للتغيير قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وايراد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء او من شرائط اليسر بناء على انه لا يتغير الواجب من العسر الى اليسر الا ان ايتار الخمسة من المائتين وايتار الدراهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله وفي نسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتار الدراهم من الاربعين اليسر من ايتار خمسة من المائتين وانما كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاءه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض

بقیہ حواشی صفحہ ۴۲۶

لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له فقد روى الشرح بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير وتقول تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام
وليس المراد العجز فى المعالجة ذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالى مع احتمال القدرة فى المستقبل اى يشترط القدرة المقارنة للاداء لا الاستطاعة
الفعل اى القدرة التامة الحقيقية التى تقارن الفعل كما ذكرنا انفا فالقدرة المشروطة فى الكفارة قدرة كذلك اى مقارنة للاداء الكفارة لا سائر
ولا لاحقة (وفاد ليل اليسر اى اشتراط بقاء القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاء ما هو الواجب) اى يشترط بقاء القدرة فى باب الكفارة
بقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم لم يتمكن القدرة بسقط الاعتاق لانها لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة
للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاء ما لا الان المال هنا غير معين لا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك
بجواب سؤال مقدر وهو انه ما سوى بين الزكوة والكفارة فى انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغى ان لا تسقط الكفارة بالهلاك اذا استهلك المال
كما لا تسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين فى الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو فى الزكوة معين لانه الواجب جزء

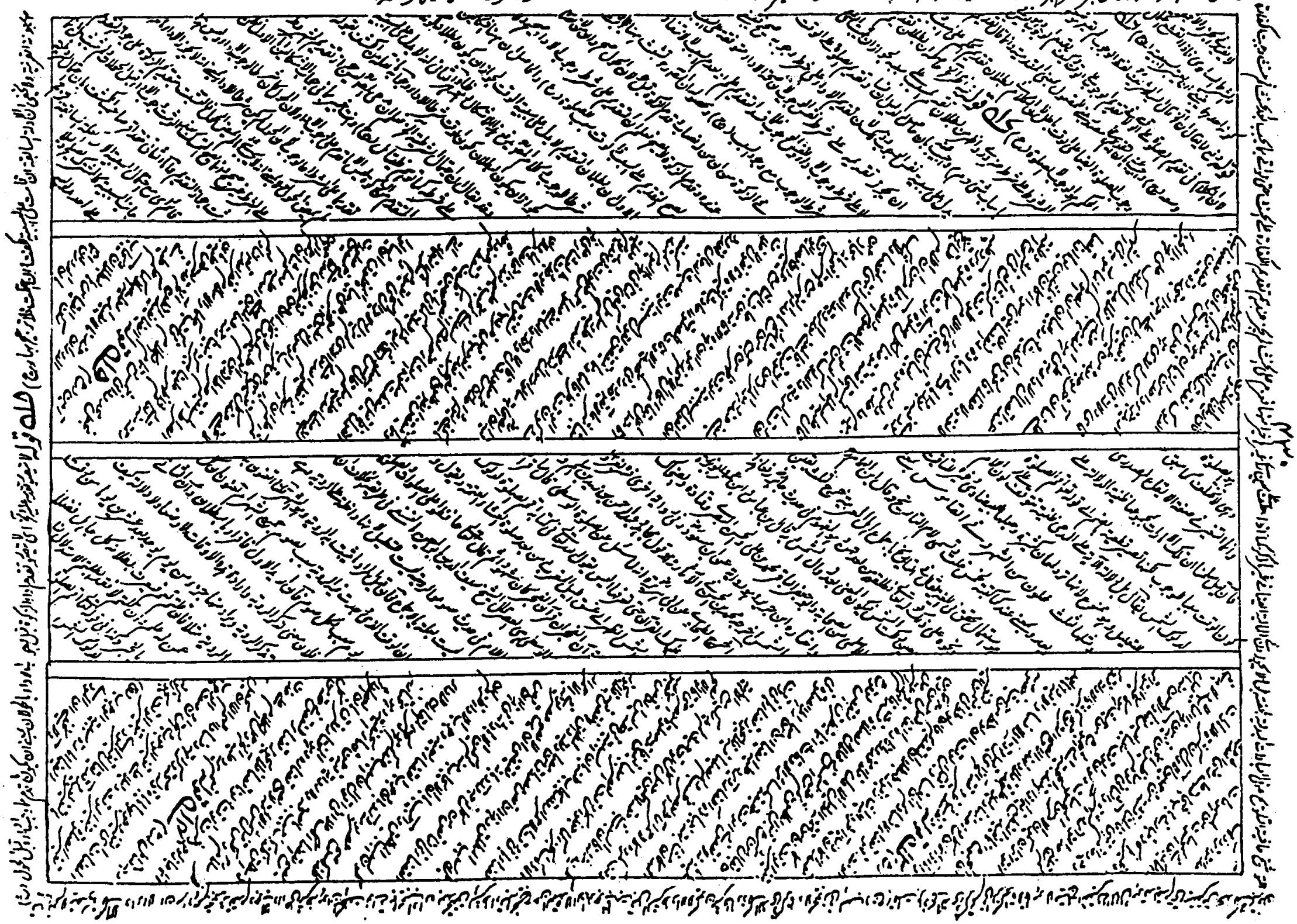
لان الوجوب فى واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل ينبغى ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط بفوات القدرة الميسرة التى هى وصف
النماء لا بفوات الشرط الذى هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينفى بانتفاء البعض وبهذا اندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة فى هلاك
النصاب على تقرر اشتراط القدرة الميسرة بقاء موجب يشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والافلاوجه للتفريع قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى اى الا صادرة عن غنى
والظهر متمم كما فى ظهر الغيب وظهر المطلب وهو كناية عن القوة اذ المال للغنى بمنزلة الظهر الذى عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة
بعبارة هذا الحديث فانه نفى الوجوب لانتفى الوجود اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير وتارة بالتحول ان الزكوة اغناء للفقير لا تعبير المرء بها الا اغناء كما
يعبر بالتمليك لا بالملك عليه اعترض ظاهرا بان المعتبر فى الزكوة ليس هو الاغناء الشرعى بل الاغناء عن السؤال دفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعى
فلذا يجمع الصفة بين الامرين وحمل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض ان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعى
لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكابدة الحاجة فلا بد فى اهلية الاغناء الساتر به من الغنى الشرعى لئلا يودى الى الخرج المذموم فى الاعم الاغلب
فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر لانه ينافى بين عدم وجوب
الصدقة على الغنى وبين كونه صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاحوال اشقها وان جعلته نعيا للفضيلة وهو الظاهر لقوله عليه السلام
خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذى لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لذى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة
الفقير الذى اختص بتائيد توفيق الهى فى الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره وثبت عن ابن مسعود
ان كان غير ولا يبقى لرتعلق قلب بما تصدق به بحيث يتمنى لو الى البطار بالمن والاستكثار ان كان ضنينا على ما لا يبقى التمسك لانه كور قوله والاحد لهى الغنى بانه كثرة المال
وذلك متفاوت تتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو هم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى
شئ قوله لدلالة التخيير يعنى ان التخيير الكامل هو التخيير فى الصفة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة ودليل تيسير خلاف التخيير
صدقة الفطر بان يكون الامور متساوية فى المالية كما فى صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد فانه لا بد من الاداء البتة قوله
لان ذلا يكون المراد بعدم وجدان المال هو العجز فى العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا تحقق الا فى اخر العمر وبعده لا تصور اداء الصوم فلا يصح ترتب
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 بالحقيقة المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق قوله الا ان المال هنا غير معين بهذا
يخرج الجواب عن اشكال اخر هو ان الواجب فى الكفارة يعود بعد هلاك المال الى صاحبه ال اخر قبل الاداء ولا يعود فى الزكوة فيكون دون الزكوة

من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن وقد علم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب الميسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا امرا لا يلزم منه ثبوت يسر آخر وهو بقاء النصاب بدليل ان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوت اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا تجب عليه شئ وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسر آخر فانه الميسر للصواب (فصل) الماموربه نوعان مطلق ومؤقت) هذا الفصل هو اصل الشرائع قد تأسس عليه مباني الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور والمطلقة والزكوة واما المطلق فهل التراخي فلا التراخي لانه اي الامر باجاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت ثبت التراخي لان الامر يدل على الفور بالوجوب 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 بما لا يطاق الا بفرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة اخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي وحينئذ اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان

قوله واعلم ان مرض الموت على قولهم يشترط لبقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب الميسر بالعسر ولانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب الميسر عسرا بل نمنع ثبوت احد الميسرين وهو الشمار دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة بسبب بقاء الميسر آخر وهو الجواب عن الاول لتزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد لكنا لا نسلم ان المال حقه لكنا وجدنا واما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه لصاحب المال اختيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس من هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن الا ترى ان من اشترى الدار عن الشفيع حتى صار صحراء او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اوليائه الجناية من غير اختياره الا ترى حتى هلك لا يجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب الميسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير ليسر او سهولة فلو وجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد من اليسر يصير عسرا فانه مع هذا فانما البصير البصير عسرا او بالعكس فليتأمل انه الميسر لكل عسر قوله فصل في تقسيم الماموربه باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة الماموربه في نفسه فلهذا جعله فخر الاسلام في الرتبة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى اي لا بد من ذكر هذا التقسيم قبل ترتيبه عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل لاحكام الشريعة مبني عليه دلالة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتمالها على مباحث الموقت وغير الوقت وما يتعلق بكل من الاقسام للاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت ما تعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت اولا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار والمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة قوله المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان موجبه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهم يقولون بالفور امتثالا لما مر وبالتراخي الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء رحمهم الله ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال التقييد بالاستقبال فالتراخي عندهم من الفور وغيره وذلك ظاهر لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي بضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لمعارض ان يقول جاء للفور والتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زائد يثبوته يحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فصار اذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالنص المشهور ولا دلالة للامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة قوله اما لا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارة والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت

وقسم لئن شكل فى ان ينفصل ويبادى كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم
عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة فى الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس لاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص فى الجملة فينصرف الى الاختصاص الكامل لانرى ان قول القائل
لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن ينصرف الى ما دونه واما الاضافة بادنى ملابسة فيجاز فالاختصاص الكامل فى مثل قولنا صلوة الفجر
انما هو بالسببية فانا الاموال التى ذكرنا من الاضافة آن اخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع (وتغيرها بتغيره صحة
وكراهة وفسادا وتجدد الوجوب بتجدده (وبطلان المتقدم عليه فان المتقدم على الشرط) اى المتقدم على شرط وجوب الاداء (صحيح كالزكوة قبل الحول
وتحقيقه) اى تحقيق كون الوقت سببا للوجوب (ان الوقت وان لم يكن مؤثرا فى ذاته بل بجعل الله تعالى يعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا
كالملك على الشراء ان غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور مؤثرة فى الاحكام بجعل الله تعالى كالنار فى
الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى لا نزل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا
واثره وهو الحكم المصطلح) اى الوجوب (حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو) اى الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب
اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء (سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقى الايجاب القديم
وهو ترتب الحكم على شئ ظاهر فكان هذا) اى الشئ الظاهر وهو الوقت (سببا لها) اى لنفس الوجوب (بالنسبة الينا

باعتبار ان المصوم لا يكون الا بالنهار والنهار من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعليق بالنهار داخل فى مفهوم الصوم لا قيد له ثم اقتضاء واجب
بالسبب السابق كصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذى يصام فيه سببا للوجوب قوله وقسم آخر مثل حق التقسيم ان يقال الوقت اما ان
يتضيق وقته او لا الثانى اما ان لم يعلم فضله كالصلوة او ان علم مساواته وح اما ان يكون سببا كصوم رمضان او لا كصوم القضاء وامان لا يعلم فضله او لا مساواته كالحج
او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا هذا او لا ذاك وسببا لا معيارا او بالعكس قوله اوقات الصلوة المؤدى من الصلوة هى الهيئة
الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة فى الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها فى ذلك الوقت اشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى
اى زمان يحيط به بفضل عليه بحيث ظاهر شرط الاداء اذ لا تحقق للاداء بدونه مع انه غير داخل فى مفهوم الاداء ولا مؤثر فى وجوده وليس ظا للمؤدى لان المختلف باختلاف
الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطية الاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره والفرق
بالمتصور بيان اشتراك الصوم والصلوة فى شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى لما لزوم تلك الهيئة رتب عليه حتى كانه المؤثر فيه انظر الينا تيسيرا من الله
تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك الشرى مع ان الكل بتقدير الله تعالى ستر الرقبة فى الاوقات والعبادة شكرا فاقيم المحل مقام الحال المستور على ان نسبب لهم السهو والخطاء فى العبادات
بحسب اختلاف الوقت تعود وتستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال لان المجموع يفيد القطع لان رجحان الظنون تتزايد بكثرة الامارات الى
ان يبلغ حد القطع كالجماعة على رضى الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى قوله وتغير اى تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح فى وقته الكامل وتكره فى اوقات مخصوصة
وتفسد فى غير وقته والاصل فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب فان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح فى كون الامارة السببية لهم يرد عليه ان العبرة
هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية النفس لوجوب قوله ونجد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان وجدان الشئ مع الشئ امارة كون الوجدان علة للدائر قوله فان التقديم
على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببية بجواز ان يكون شرطا وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم
الزكوة على الحول الذى هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشئ على شرطه ضرورى لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله فى الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او الاداء بل لوجوب
الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا السببية لنفس الوجوب على ما هو المدعى



ثم لفظ الامر لما طلبه ماوجبا بالايجاب المرتب للحكم عليه بالشئ وهو الوقت فيكون اى لفظ الامر سببا للوجوب الاداء والفرق بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبب
حق فى ذمته فاذا اغترى شيئا ثبت الثمن فى الذمة (فثبوت الثمن فى الذمة نفس الوجوب (اما لزوم الاداء
فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر

ولكن ان بطلان تقديم الشئ على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يجعل اسباب شتى بطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية
قائم للان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمؤنة القرينة قوله ثم هو سبب بنفس الوجوب يريد ان هنا وجوبا ووجوب ادار
ووجود ادار وكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل
وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى واراداته وسببه الظاهري استطاعة قدرة الميسرة بجميع شرائط التاثير وهي لا تكون
الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام وهذا اى وكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب بالخطاب كما قلنا الاستطاعة متقارنة للفعل هو الوكانت
قبله لكانت الا مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه الا مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب بسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل و
قد صرح به ذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان اقبله لفسد
الوجوب وهذا معنى قولهم وجوب الاداء دانه لا يعتمد القدرة الحقيقية الا 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 تاركه الذم في العاجل والعقاب في
الآجل فمن هنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى للالزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الالتزام بالفعل
من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي
او عقلي من حيض ونوم او نحو ذلك فاوجب تاخيره الى زمان تقلع المانع مع التمكن من الاتيان بالفعل وذهب المعتزلة الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان التعبير
في وجوب القضاء بسبق الوجوب في الجملة لا بسبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم ونحوه قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون
فعل النائم ونحوه قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحيته للعمل وتحقق
اللزوم لولا المانع ونسبه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغييرا عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات
البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته فيه تعرف عن الصبيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء وشهوتين
نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك والاداء والامساك كذا اكل فاعل كلا كل
والشارب كانا فاعلا فعلين واحدا ذلك الفعل والا خر اداره وهذه مكابرة ظاهرة ثم قال ان محل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني
بنى على مذهب ابي الهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة القدرية وهو ان الصوم والصلوة ونحوهما ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن
امساك ونية هما تقارنهما فبالسبب يجب تلك المعاني وتستغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات المخصوصة التي يحصل تلك المعاني بها او بها
فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لما وجب تحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم اما كان يوجبه عليه
الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والمكره وهو الفعل بايسار ويحكم بايجاد وجب الصوم على المريض والمسافر مطلقا
اختياره في الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعد هما وهذا
بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فوجب على الول اداء ما تعين في ذمته الصبي من المال كما لو غصب

ولا اداء عليهم لعدم الخطاب) اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو واما في الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر
في بيت البعض الى معين وذاك الذاهبون الى الطرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة
بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما فلهذا 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 المال الخارجي من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب بهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها
لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل والمال هذا كلامه والحاصل ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور هو وجوب وعبارة اذا لم يصح ان يراد تصور من
عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا تصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال كوجوده 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 ومال ووجوب الاداء او
لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس
الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة نفس وجوب ولزم تسليمه الى من له
الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشئ آخر وهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم
المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهليته للمحل وايقاعهما من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب
وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه
الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه فيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع
الفعل لا اختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد
لزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا مما 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 فرق تيسر التعبير عنه فان العذر يلزمه في حال
قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر ولو اراد المشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمها الايقاع والاداء في الحال
فنقول قلنا ان الوجوب هو لزوم الايقاع الفعل اداء والمال في زمان بعد استقرار السبب ووجوب الاداء لزوم في زمان مخصوص لم يكن
بعيدا قوله والاداء عليهم بعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا للمامور به قلنا بعد الشروع
يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي والاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين

ولا بد للقضاء من وجوب لاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببها هي سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب هو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما لما ذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فيقولون ان الوجوب لا يتصور الا بالفعل وهو الاداء بالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق بينهما والله در من ابدع الفرق بينهما وما ادق نظره وما امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزم وجود تلك الهيئة عقيب السبب فنفس الوجوب هو الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول الان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لما سبب 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 باقيا عاريا عن نفس الايقاع لا المال الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصورت العقل الازم الوقوع لا بد له من ايقاع فلزم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض المسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل الآن في ذلك اللازم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللازم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا وادا. وجملة الجنس ثمن غير معين والمبيع مبلغ لما ان مالك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال واجب شرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم لما كان الوقت سببا وليس ذلك كله اي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخلو اما ان يجب الصلوة في اول وقتا او بعده فان وجبت في اول الوقت يلزم التقدم على السبب لانه

قوله ولا بد للقضاء من وجوب لاصل لانه اتيان بمثل الماموربه للاداء يكفي نفس الوجوب على ما مر لبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب لاداء والاداء الآن لهم قد يكون نفس الفعل فيما ثم تبركر ويقترن القدرة بجميع سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت قطعية ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة فمثل النائم يتحقق وجوب الاداء على معنى يكون سببا لنفي وجوب القضاء توهم صحة الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرحه 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 لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية بالانفراد فالاجماع على ان السبب هو الوقت واذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو الحق وتقاعل من يمنع عدم الخطاب وانما يلزم المحذور لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان الصدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شروط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء والنائم 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 يفهموا ويتمكنوا من الاداء وقد يصح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اذا برء قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من المخوف فصلوا بلا ايماء وقوله فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب هذا يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب طالبا اياه ووجوب الاداء لزوم الايقاع سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير الايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب بما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لا يحتمل في ان الشرط هو اخر الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت اداء وقعه على ما هو الصحيح من المذهب ليدل عليه ويروى بنية الفرض الاداء ولا يقضي بالتاخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان خرج الفرض عن ذمته على اساءة والا فالسبب فقط لو كان هو الكل لزم تقدم السبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة الملزوم حد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني فهذا ظاهر وان وجبت في الوقت

التوضيح والتلويح

قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيفي الفساد الذي تحصل به بالبناء بالبناء هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتدأ الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا اشكل بالفجر يعني من شرع في الفجر وعلم الان قلة الثمن ينبغي ان لا يفسد كما ان لو شرع في الظهر انا شرع في الوقت الكامل وعلم الان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيحرر بال عند جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يودي 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 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 الدليل الدال على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب وتاخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء

قوله قلنا لما كان الوقت كله سببا ليست في محلها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام رح ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل الحق فعل 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 القوم حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على الابتدائي في وقت الاحمرار وجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس في وسع العبد ان يقع فرائضه من الصلوة مع تمام الوقت متقارنا بل لا يحصل اليقين بشغل كل الوقت بالاداء الا باستداد الاداء الى اليقين بخروج الوقت ولما كان في تعذر ذلك من نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد بالفساد هو وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى ان هذا لا يتم الجواب الا بان يقيد ولسنا نلزم هذا الفساد اي النقصان لم يفسد الصلوة بخروج الوقت لان طريان الفساد على الناقص لا يفسد وهو لا يشكل بالفجر واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما لبعد الفجر واقبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه كما ذكرنا في طريقة بخلاف ما غيره 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 فلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر فانه بالطلوع دخل في الكراهة وفي الغروب خرج عنها واما جواب المصنف فغير ظاهر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على امر فعند الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت لا يلزم احتمال عارض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء التصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يليه وعلى هذا الاداء واصل السؤال في العصر المستدل بتعذر الاحتراز عليه الفساد بالغروب فيجب ان يكون ناقص الوجوب فيفسد بالغروب وفيه ما فيه

(فوجب القضاء بصفة الكمال) هي لا نقول انما الوجوب في اول الوقت انتقلت المسببية من اول الوقت الى آخره فاستقر السببية عليه في حق القضاء حتى يجب عليه القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا (اقول وجوب الاداء ثبت آخر الوقت اذ ههنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى انه مات في الوقت لا شئ عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا ولا اختيارا الى العبد لم تتعين تعيينا نصيا اذ ليس في وضع الشرائع وانما للعبد الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات منه اذا كان الوقت تسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب هذا جواب بل اشكال وهو ان التعيين انما وجب لئلا يتساوى الوقت فاذا ضاق الوقت فينبغي ان يسقط التعيين فقال (لان ما ثبت حكما لاصل) وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد والقسم الثاني) وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب فيكون سببا للوجوب (فوقت الصوم وهو رمضان) اي نهار رمضان (شرط للاداء ومعيار للمنوي لانه قدر وصف به) فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في قوام الصوم (وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل في نظائره كثيرة) فانه اذا كان الشئ خبر الاسم الموصول فان الصلة علة الخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم اليه والمكروه بعينه الصحة الاداء في الساعة

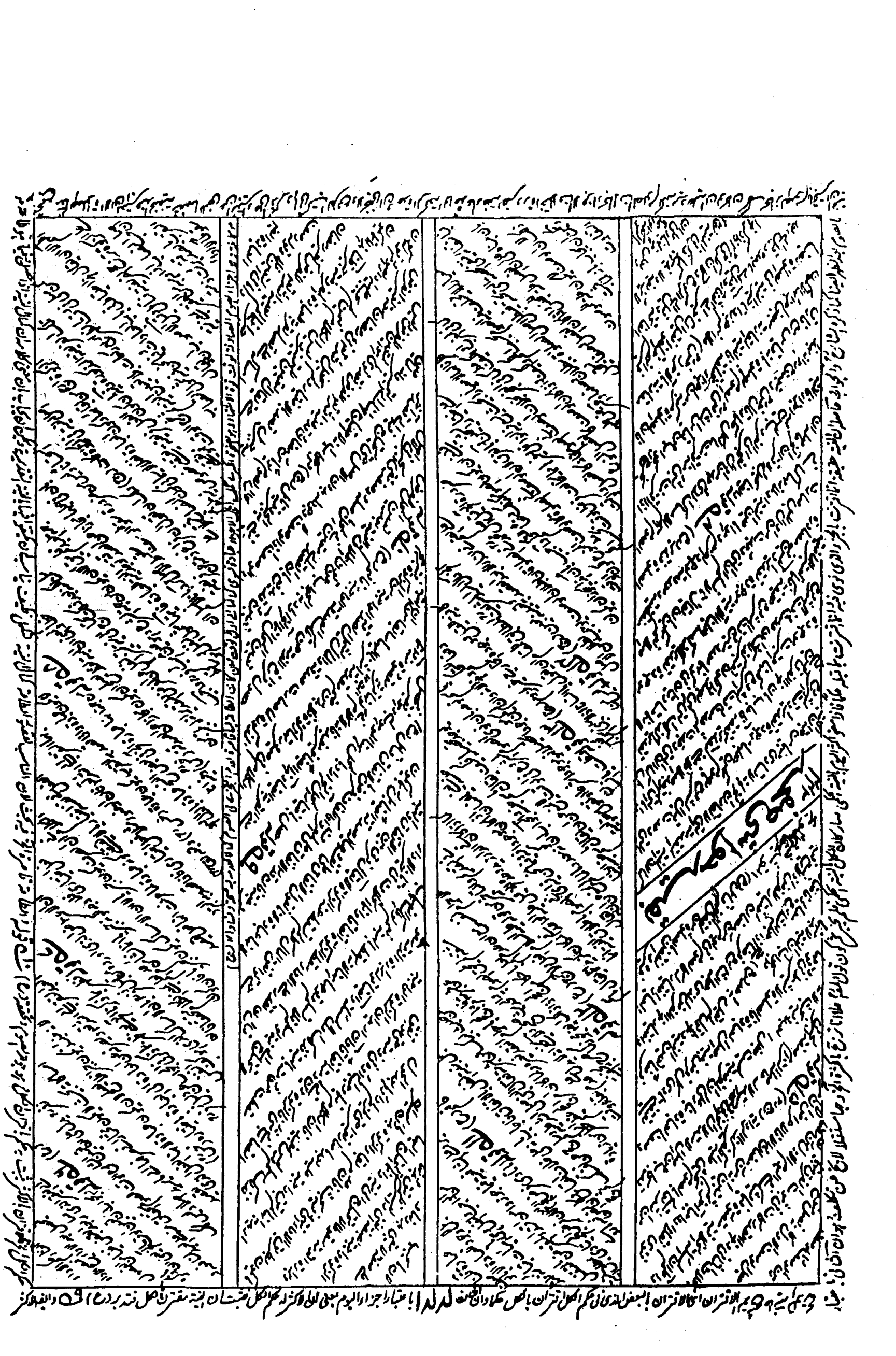
فالسبب كل الوقت حتى اقتضائي حق لهذا السبب جزء الصلاة مما ورد فوجب اقتضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز تقضاء العصر الظهر بحيث يقع شئ منه في وقت الكراهة فان قيل السبب هو كل الوقت ناقص فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا قضى خالية عن الفعل (وهو ملتبس بالفعل) زالت كليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بالسبب كاملا (واذا كان هذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر الوقت كذا ذكره شمس الائمة وقد يجاب عنه بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا لما تر جحنا الاكثر الصحيح على الاقل الفاسد قوله ثم وجوب الاداء ثبت آخر الوقت وهو اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ لو اخر عن ذلك الوقت لا يتأتى فالكل مؤدى في كل الوقت لا يكون اداء ولا قضاء بالاداء والواجب بالسبب الموسع بل ما تقول بعد الشروع يجب الاداء وتوجه الخطاب على ما مر قوله ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب وليس الواجب الموسع ان لا تتعين بعض اجزاء الوقت تتعين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية قصدا بان ينوي ذلك وهذا يعلم بالطريق الاولى وفلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد ذلك انما للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار فعل فيه ترفق وليس في ذلك تعيين جزء اذ ربما لا يتيسر له الاداء بل الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا تعيين شئ منها تعيينا بالتكلف قصدا ولا تضايق يختار ايها شاء فيفعله فيتعين هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت وتعيين بفعله وفي الخير هو احد الامور وتعيين بفعله لما كما يقال في الموسع انه يجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء اذا يجب في الآخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي الخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد اداء والواجب بالسبب الى كل احد شئ آخر وهو ما نقوله ان الواجب احد معين لكنه يسقط به بالآخر قوله لاداء الصوم قد بالوقت اذ بدونه لا يتصور اداء ويتنقص بالنفاس وعرفه بعض علمائنا بقدر الصوم بحكما ليتعلم مقادير الاوزان بالعيار واما التعريف بمعنى خواني في تعريف الصوم على ما ذهب اليه العامة فلا دخل له في العيارية الا بتكلف قوله وشئ اما الكلام التفصيلي اي الاخبار عن الموصول بشرط يتعلق الصلة للجزء عند علمائنا رحمهم الله بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون على السببية اذ قوله فمن لنسبة الصوم اليه اي الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص لا الكل واذا ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص لان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد تقديم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفض الى وجود الحسي مقامه قوله لصحة الاداء فيه يعني ان السبب اذا وقت واما الخطاب للايجاب او لعدم الفساد ليس هو بخطاب تحصيل صحة صوم المسافر المريض في الشهر عند علمائنا خلافا لبعض المتكلمين حيث جعلوا الخطاب فيهما تعيين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الخير والاول من كل الوجوه بسبب ان صوم كل يوم سبب

صح عدم الخطاب من حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان (قوله الى المسافر واجبا آخرا لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير باشارة
الى الصوم المخصوص برمضان (في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه) اي من المسافر لكنه رخص بالفطر فلا يجعل غير مشروع في حقه قلنا للمرخص فيه لمصالح
تخصه فصالح دينه وهو قضاء دينه اولى من اتمام المشروع للمسافر فعلى هذا يكون الواجب بالعزيمة ومعنى الروايات اذا صام واجبا الخ حواب بما قالا ان المشروع في
حق المسافر هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا الا غير مطلقا بل ان اتى بالعزيمة واما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك
(لان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول) وهو قوله فصالح دينه وهو قضاء دينا ولى
(ان شرع في النفل يقع عن رمضان) لانا انما شرع في واجب آخر انما يقع عنه لصالح دينه فان قضاه ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لان ما قبل
ادراك عدة من ايام اخر لقوله تعالى فعدة وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لصالح دينه فقيما اذا نوى النفل
فصالح دينه انما هي اداء رمضان لا النفل (وعلى الثاني) اي وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنهبة اليه كشعبان (يقع عن
النفل وههنا روايتان) اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان (وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذا المريض عن
العزيمة يتولى اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فيه فصار كالصحيح وفي المسافر
قد تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت ههنا) قوله ظهر فوات شرط الرخصة في هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذي يهذا وبالصوم لا المرض
الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا اختار وصام ظهر فوات شرط الرخصة (وقال زفر رحمه الله تقع هذا ابتداء مسئلة ولا تعلق له بالوجوب للمسافر

على حدة متفرقة بالاثر تفاد منه طرا بان الناقص كالصلوة في اوقاتها تتعلق كل سبب طان قبل ديانا الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام شمس الائمة السرخسي الى ان السبب
مطلق شهود الشهر على هذا الظاهر من النص بلا اضافة فان الشهر هم المجموع اللام للسبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه فهذا يجب على من كان اهلا في اول لسنة
من الشهر ثم جن قبل الفجر او افاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه قضاء رمضان وجوز نيته اوائل الفرض في الليلة الاول مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس سبب
الليل لما تقتضي جواز الاداء فيه لكن لم يلزم في اول الوقت وقوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك وليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل اثبتت وهو شهود جزء من الشهر والاجزاء
عن الجزء الاول من كل يوم هذا الوجه وان لم يكن فهو الا انها امارات تفيد بحكم جهار جان بسبيته شهود الشهر مطلقا قوله لان وجوب الاداء حلف عليه مقدم الكلام الباقي كما قال
اذا نوى واجبا آخر يقع عنه انه لما رخص وان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اي في حق المسافر كشعبان في حقنا في حق اداء وتسليم عليه بتبرة شعبان وتاملنا في حق اداء سلمنا انه في حق
نفل او وجوب ليس بمنزلة شعبان تحقق سبب الوجوب فيه لكون شعبان قوله وهما روايتان روى ابن سماعة عنه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل فاذا نوى
النفل ان اطلق النية فنفل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه
لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نيته النفل فانصرف اطلاق نيته الى الصوم الواقع في الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الليال ثنائي بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير منزلة شعبان
اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنيته صريح النفل او واجب آخر قوله في هذا الكلام نظر اجاب ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم وتتعلق الرخصة بحقيقة العجز
الذي يخاف منه زيادة المرض او كالمسافر بلا خلاف على ما يشير به كلام ائمتنا رح في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او قول زفر
الذي لا يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض قوله وقال زفر معطوف على قوله يقع عند ابي يوسف وهذا ابتداء تقرير آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل تخلف
(اذا مسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم تخطر النية عنده زفر رح يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر تعلق بالفعل في كل معين وان كان دنيا باعتبار ذاته بمنزلة

وهي اذا صار الوقت معينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر (فيقع عن الفرض وان لم ينو لكنه كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبارا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان ولا قربة به دون الفصل وقال الشافعي لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت حقا لله تعالى صح جبارا لابد من التعيين لئلا يصير جبارا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا قولك بوجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على حاله ثم نحن نسلم ان التعيين واجب لكنا نقول الاطلاق في التعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وعمرو فقال اخرج اليه انسان فالمراد منه زيد ولا يضر الخطأ في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم (لان الوصف لما لم يكن مشروعا لم يتغير الاطلاق وهو تعيين) وقال اي الشافعي (لما وجب التعيين وجب من اول الامر لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك

يجب ايجاده لكنه اخذ حكم المتعين المستحق باعتبار الوجود فعلى هذا وصف وجد يقع عن الامر به كرد الوديعة والغصب بهذا كما اذا لم يستاجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا عما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ما تاتي درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عندزفر فكيف بالبعض قلنا المراد البعض المشاع اذ الفقير المديون او الكلام الزامي وجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون امتحانا لمنافع العبد وامساكه عليه لانه حينئذ يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا تصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصير فرعن اهلية الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت بصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك لوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لا يجبر صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاصح ان الامساك اختياري لا جبري بما نبينا وعن عدم تحقيق اي الكلام والبتة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبارة تصلح ان تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبني يهاد وجه الله تعالى لا عوض من الفقير وذكر شمس الائمة رحمه الله ان معنى القصد حاصل باعتبار الحل ومعنى القربة بحاجة الحل لحصول الثواب بحر والبتة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع قوله وقال الشافعي لما كانت منافع البدن على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تعالى على العبد لقربة تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة انما يثبت بالتزام العبد اياه ولهذا يختلف نوافلها فلا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين الحال ما يكفي فتمييز الا تنفي الجبر واثبات القصد واما تعيين فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا ابتداء فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او مطلق النية (والوفي الصحيح السقيم والجواب انا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وعمرو فقلت يا انسان تعين هو لا حضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم المفروض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالتظاهر في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر لانا لا نقول ان يد اسم محمد وانما 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 قيل الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون الوصف ولم يوجد شئ ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما متحدان بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل بجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فلان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشئ الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن اصل الاستدلال



فيفسد الكل لعدم التجزي اى لعدم تجزئ الصوم صحة وفسادا فانه اذا افسد الجزء الاول من الصوم شائع وفسد الكل لو النية المقترنة لا تقبل التقدم قلنا الما صح بالنية المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى) جواب عن قوله ان النية المقترنة لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد وهو ان يثبت الحكم فى الزمان المتاخر ويجر الفهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعى يقول اذا اقترنت النية فى النهار لا يمكن تقدمها الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن فى الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا كان حاصلا فى وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا ترى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما فى صوم القضاء فاذا لم تستند بقول البعض بالنية فنجيب بانا لا نقول ان النية المعترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية فى الزمان المتقدم تحققت تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى فى اول الليل يجعلها الشروع مقارنة للعمل تقديرا فكذا ههنا واذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال (ويكون تقديريا لا مستدة والطاعة قاصرة على اول النهار وكيفيتها 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 حالته موقوفة فان وجدت النية فى الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة فى الاول والنية التقديرية كافية فى الجزء الاول لتصور العبادة فيه وان لم توجد فى الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن موجودة فى الاول (على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذى بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما بانى فى باب الترجيح انشاء الله تعالى

انا لا نم ان وصف العبادة يكون لقصد العبد بل هو لازم من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بالطريق القطعى بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى وهو واجب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة فى نفس الامر فاذا ثبت فنقول ان الالزام ليس بلازم كالمولود والثانى بجهة الاخوة وان ظن الناس انه يسن فبناء على ان ما لم تعد مولودا آخر فلنا فاسد اقوله فيفسد الكل لعدم التجزى لا يقال صح البعض ليصح الكل لعدم التجزى لانا نقول ان الصحة وجود فى نفسه فيتقرر فى جميع الاجزاء بخلاف الفساد فانه يضاف جميع الفساد فى باب العبادات احوط قوله النية المعترضة يستدان اقترن النية بجميع الاجزاء مستندة باول الاجزاء مستمر وجوع فلا بد من استقدم عليه ان يعزم فى الليل نية كيف الله تعالى من الفجر الى الغروب والا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامة كالنية فى اول الصلوة تجعل باقية الى آخرها واما النية المستوفية فى خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشئ انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية فى خلال الصلوة لا يعتبر مستقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة مستقدمة بل نجعل النية المعدومة فى الزمان المتقدم المقارنة بعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التى لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا لما اخبار فى انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والبسارة الى الامتثال فان قيل المعدوم السبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده فى حكم الباقى بل بما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه مالم يفرغ عنه اولم يعزم على تركه اما المعدوم بالعدم الاصلى فلا سبيل الى تقدير تحققه قلنا كما ان المنتفى يجعل كالمتحقق تقديرا فكذلك الآتى لا بد وان يجعل الكون بعضه يجعل الاقتران بعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه بعضا جملة الامساكات فى اليوم شئ واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول ينفسد قبل ان يقترن به النية فبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية الصوم فى الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان نلتزم ذلك لبعض ما لم يحكم الكل من وجه ليكون الاقتران به فى حكم الاقتران بالكل قوله والطاعة قاصرة فى اول النهار لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتيادا لاكل الشرعى فترك الاكل اشق

اعلم انا نرجح البعض الذى وجد فيه النية على البعض الذى لم توجد فيه بالكثرة والشافعى يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذات البعض فيثبت الفساد فى البعض الذى وجد فيه النية ويرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة ويصح ترجيح بالذات لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتى وهو وصف العبادة (فان قيل فى التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم يسامح فيه لانه لا يتعرض عليه لمنافى كالاتصال بالنهار وفى التاخير ايضا ضرورة كما فى يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل خوف ذلك لم يثبت الضرورة) وايضا الضرورة لا ترفع فى غير يوم الشك ايضا اذا نسى النية فى الليل او نام او اغمى عليه ولان صيانة الوقت الذى لا درك له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابى حنيفة رح (اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوى نهارا ولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت الذى آخر والدليل الثانى يشعر بان الصوم المنوى نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا تجب الكفارة اذا افسده (ومن حكمها اى من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للصوم مقدرا بكل اليوم فلا يتقدر النفل بجميعه اى بجميع النهار خلافا للشافعى رحمه الله فان عنده اذا نوى النفل فى النهار يكون صوما من زمان النية وان كان بعد الزوال (ومن هذا الجنس) اى من جنس صوم رمضان (المنذور فى وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب اخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر فى حقه وهو النفل الذى حول الشارع) فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر فى حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين المنذور بتعيينه لكن لا يؤثر فى حق الشارع اى ان نوى واجبا اخر لا يقع عن المنذور (واما القسم الثالث فالوقت معيار للاسباب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت) اى من النية فى الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفى النية الحاصلة فى الاكثر حتى تكون النية التقديرية حاصلة فى ولى النهار بناء على تعين الوقت

خارج مخرج العادة لا مشقة فيه وابتدار كمال الطاعة من الصحة الكبرى قوله وفى التاخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة فى حق الجميع وضرورة التاخير مختصة ببعض قلنا نعم ولكن الاحكام تبنى على الاعم الاغلب وفى القليل النادر قلنا انما سوينا فى اصل الحاجة لا فى قدرها والخاص فى موضعه كالعام فى موضعه وضرورة التاخير ليست من النادر الذى لا يبنى عليه الاحكام بل هى كثيرة فى نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم لكن الاكثر فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى الخلف وهو الاكثر فيما بعد نصف النهار يصوم الاصل ويخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر فى حكم العدم ولهذا لم يعلم ان المرء بصفة النهار فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى الخلف وهو الاكثر فيما بعد نصف النهار يصوم الاصل ويخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر فى حكم العدم ولهذا لم يعلم ان المرء بصفة النهار ههنا هو الصحة الكبرى لانها نصف النهار الصورى اعنى من طلوع الفجر الى غروب الشمس او الى الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها او الى الزوال فهو نصف النهار باعتبار الصحة الكبرى لا

فان تعين بالوقت يوجب تدصاما وهمنا لم تتعين الوقت فوجب النية الحقيقية زال الضمار واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير مضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا يستغرق وقتها ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رحمه الله يجب متتابعا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو الاصح الاجزاء واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز غير ان لا يفوته قال لكرخي هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا بينهما لمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد لما كان الاتيان به في العراء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف رحمه الله لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان الحوة الى العام القابل مشكوك حتى اذا ادرك العام القابل زال ذلك الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة لا يوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع في النفل قلنا انما عفينا احتياطا احترازا عن الفوات وظهر ذلك في حق الاثم فقط لانا ان بطل اختياجة التقصير والاثم اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعين في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان اثما لكن لا يظهر اثر التعين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة فلم ينو جهة الاسلام بل نوى النفل) (واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار

فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في 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 سوال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان الشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو شروع في الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المتحللات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا يصح الفرض بالنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع من الوقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والسادات وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لو قوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف رح يجب متتابعا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رح يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته في العمر فان عاش وادى فكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فيثبت الاشكال فان قلت نسمع كلامك في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف رح تعين ان وقته العام الاول لما جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء وان ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد رح تعين ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابي يوسف رح بالتضيق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا اجاز اداءه في العام الثاني وحكم محمد رح بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضيق بالكلية ولهذا ياثم بالتاخير بوما في العام الثاني ثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف رح والظرفية عند محمد رح قوله احترازا عن الفوات يعني ان التعيين هنا ثبت لعارض خوف الموت لانه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت تعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا

ولكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت) بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشئ به كالمكيال ونحوه (فان تطوع) هذا جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي رحمه الله يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا) اى التطوع وعليه حجة الاسلام (من السفه فيحجر عليه) اى اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاقه النية وبلا نية لكن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج يفوت الاختيار والاعادة بدونه واما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام (والاحرام غير متصور) جواب عن قوله كيف احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح فعل غيره بدلالة الامر فان تحقق الرفاقة دليل الامر بالمعاونة **فصل** هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع اما او هو غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول الامام شمس الائمة ثم ذكر الامام السرخسي رحمه الله الاختلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات العبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية) اعلم ان الكفار في الجملة بالثلثة الاول مطلقا اجماعا اما العبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله (اما في حق وجوب الاداء

قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تتقدر جميعا جزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف الخ والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قيل اى فرق بين المسلمين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم احد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة المتطوع بنية مطلقة ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهة المعيار مدخل في ذلك فلا كرر في مضمون الشرط ليس كما ينبغي قوله فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا مر مذكور في آخر اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يؤدبها وجاء الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب عليه لما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا للوجوب قبل من الشرائع التي تتعلق الخطاب بها موضوعة عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه والتحصيل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب الاهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يحصل شرطا مقتضيا وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها كيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان ام لا وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشئ كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب ادائه ام لا فصوروا المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة قوله في حق المؤاخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد الالزام والاداء وانما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب تناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ديارنا وراء النهر لا يخاطبون بادائها لتعذر السقوط والى هذا ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين والاختلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وتظهر فائدة الخلاف فيما لو قالوا نحن لا نعاقب في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكر في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك الاعتقاد الواجب بقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق عليه وعند بنسبك على ان محل الوفاق اعني المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا لذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد دون ما به مجاز فلا ثبت

الاداء على خلاف القياس والواجب الاداء كما وجب اولا فالقضاء الذي يجب بالامر الاول يسمى قضاء لان الثاني قام مقام الاول ويسمى اداء ايضا لان الواجب بالامر الثاني هو الواجب بالامر الاول وانما يسمى قضاء لان الثاني قام مقام الاول ويسمى اداء ايضا لان الواجب بالامر الثاني هو الواجب بالامر الاول وانما يسمى قضاء لان الثاني قام مقام الاول ويسمى اداء ايضا لان الواجب بالامر الثاني هو الواجب بالامر الاول

والاعادة هي فعل العبادة ثانيا في وقت الاداء لخلل فيها لفوات شرط او ركن او لعذر كالجماعة بعد الجماعة في المسجد

فكذا هذا للعراقيين من مشايخنا رحمهم الله لانه لما يجب لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر) جواب الاشكال وهو ان العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليهم بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (بقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات الحديث) يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا يفرض فاما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على نفي فرضيته لانه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة ليس لانه لا ثواب للكافر ليس لاهلا له وليس في سقوط العبادة فيهم تخفيف بل تغليظ ولظنه ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء عند الياس لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر (اي الامام شمس الائمة رحمه الله ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدلال البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي رحمه الله فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي مخاطب بها (والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب يعدم بالردة وصحتها مضى كانت بناء عليه (اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعند الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فقط) فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده (والكل ضعيف) فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله (لانها انما سقط القضاء عندنا بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى ان ينتهوا الآية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله (ولان المودى انما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة) اي فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله (ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات

فلا يدل فان قلت لا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تكذيبهم كما في قولهم والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء وكذلك يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجمال من اللسان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة وهنا ليس كذلك والهجر مؤن عام لا مختص بالمرتدين فعلم ان عندنا فلعدم الدليل على الفرضية وهو تمسك بان العمومات الواردة في حق فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية قوله وللان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به والاستحقاق العقاب على تقدير الترك والكفار ان توصلوا الى الساقية بتحصيل شرائطها فالثواب والعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط حتى الايمان والصوم منقوض بالامر بالايمان فانه ليس لنيل الثواب فان قيل الايمان راس الطاعات واساس العبادات فكيف يجب شرطا وتبعا لوجوب الفروع الاخرى ان السيد اذا قال لعبده زوج اربعا لا يثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالامر المستقلة الواردة فيه لانه ثبت في ضمن الامر بالفروع قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك لشاني الفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقق معنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المواخذة على ترك العبادة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا ولانهم المواخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المواخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر قوله وصحتها مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما يبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عندنا انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المودى قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعي محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى

عند نا مع انها ليست من الايمان) فقوله انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلال المذكور قال (والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه) فعلم ان الردة تبطل وجوب دوام العبادات **فصل** والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر والمراد بالحسيات مالها وجود حتى فقط والمراد بالشرعيات مالها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى لو وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيع ولو وجد في المحل لا يعتبره الشرع بيعا ولو ثبت له خيار مجلس او شرط ثبت له خيار عيب او رؤية لان الخيار يمنع حكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت لوجود الشرعي (فيقتضي القبح لعينه لغة الا بد ليلان النهي لقبح غيره فهو ان كان وصفا كالاول وان كان مجاورا فلا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما من الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي رح هو كالاول فيبطل وعندنا يقتضي القبح لغيره لا يصح ويشرع باصله لا بد ليلان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا) اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء لقبحه لان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات فيقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا لغيره فقبح عين النهي ضرورة قبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه داخل في القبح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون القبيح لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فحيث يكون قبيحا لغيره ثبت ذلك الغير ان كان وصفا لحكم حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول لان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوا هن الآية دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاورة وهو الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات عند الشافعي رح هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والنهي طلب الشرع عنه باصله الا اذا دل الدليل ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا الشرعيات نظير بن الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات (هو يقول لا صحة لها) اي للشرعيات (شرعا)

ومن يرتدد منكم عن دينه فمات وهو كافر الآية وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات في المعاملات عند الشافعي بل هو تحقيق الخلاف ليس شيئا على خلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح لا يقتضيه خرج بقوله تعالوا ينتهوا لينظر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيآت ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة قوله فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب الكف عن فعل استعلاء وخلاف انه حقيقة في التحريم او في الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي التعلق بافعال المكلفين لا دين اعتقادا منهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالغرض بيان حكم المطلق وفسر الشرع بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المتنازع فيه من الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على الشرع اذ هو ترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات ايضا وصف كون الزنا والشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بان كان وشرائط خصوصية اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحصل الشارع ذلك الفعل فلم يحكم تحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على الميس بحل دان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد تقدم ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي قوله فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه كان قبيحا فنهى الله تعالى عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه الى لذاته او لجزئه او بواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك

الا ان يكون مشروعا مع نهي الشرع عنه اذا دل دليل على ان النهي لمعنى في المشروعية لا باعتبار قد انتفت لان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في امرين احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عندنا وفائدته ان يكون المنهي عنه باطلا وعنده لا يقتضي القبح لعينه والصحة بأصله وثانيهما انه اذا وجدت القرينة على ان النهي لسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عندنا في رحمه الله وعنده يكون صحيحا بأصله لا بوصفه وتسمية فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول وسيجيء هذا الخلاف في هذا الفصل الدليل للذاكر في المتن يدل على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون المنهي عنه باطلا رقلنا حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث) هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة (وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف فلا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي رفامكانه اما بحسب المعنى الشرعي واللغوي لكن الاول باطل لان للمعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو اوجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول) تحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم بدرهمين فههنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرناه وهو قولهما بعت واشتريت وهذا المرحسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وهو محال ان كانت المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول هو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى لا تقربوه من حيث يطهرن ان كان النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لما ذكرنا لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فلا يكون القبح امرا خارجيا وايضا انا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على المعنى الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ انشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم يتبعه هذا النهي يكون المتكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض

الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه ان كان مجاورا ومنفصلا عنه فلا اما النهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع لملك المتعاقدين عن ذلك في بعض المواضع فعل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك اذا رفع ذلك الوضع الشرعي فيما فمن حكم بارتفاع الوضع جعل النهي قبيحا لعينه ومن لا فلا الشافعي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فهو لبطلانه ان دل على انه لغيره وذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا فاسد عندنا خلافا لابي حنيفة رضي الله عنه وباطل عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة رح البيع باصله لكن لا يفيد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه قوله فلما حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد في باب الرد على بن عمران الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر انهانا عما لا يكون او عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر للاعدم لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون البعد قبلي بين ان يقدم على الفعل فعاقب اقدامه وبين ان يكف عن الفعل فتثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كما التوجه الى بيت المقدس وصل الاخوات في ذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وادعى ذلك العرف انتهى فنبغي على اصل الوضع من المعاني اللغوية كتوهم

وكان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول الصحة لا باحة والفتح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يطل النهي وقد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يطل المقتضي هو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث (فيثبت على الوجه الذي وجد به) وهو القبيح لغيره (ورد البعض سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة) اعلم ان بالحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي ياتي واما في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كل الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن على صفة الكراهة لانها تحلت بالمامور به وان النهي عنها لم يرد به قلنا كل معين ياتي به فانه لم يرد به بل مطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المامور به فيجوز اشتماله على المامور به ذاتا وعلى المنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها (وانما قيدنا بقولنا اذا دعرضا لان بالتقيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به بالعرض او منهيا عنه بالعرض او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزءه ولا تنكحوا ما نكح اباكم وقوله عليه الصلوة والسلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه نفي في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كان في النهي لانه ضيا به الى امكان المعنى الشرعي جوابه ظاهر وهو ان يقطع بان الفعل انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والمس فصل الكلام بعض التفصيل حاصل الذي ذكره اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب التقويم ان وجود الفعل الشرعي بامر بفعل يعبد به باطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فصح النهي عنه بهذا الاعتبار عليه السلام لا عبادة بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة باذن الشارع ففي يوم النحر لما زال الاذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد وعرض عليه ان النهي ورد على مطلق الصوم فحمل على حقيقة الفعل المخصوص من دون اعتبار الشرع لا سيما صوما كالامساك مع النية في الليل فجوابه لا حقيقة لهذا الفعل شرعا الا الامساك من الفجر الى الغروب مع النية وهذا متصور من العبد قد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال جهان الاول ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان النهي عنه غير الشرعي اي المعتبر شرعا والمعتبر شرعا هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان النهي عن صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو للصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والمدغاء وتانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمتنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث وبجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل يسمى شارع بذلك الاسم هو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا فالقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وسهو يجب وصلوة بالفرض اعني عن الثاني انه يمتنع بهذا النهي والحال هذا يمتنع بغير هذا المنع كما حاصل يمتنع تحصيلا اذا كان حاصلا بغير ذا التحصيل قوله والان النهي جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والمنع مقتضى النهي لكنه لا يصلح للزام الخصم لانه لا يقول ان القبح لذاته بل الفعل نا محسن للامر والقبح للنهي وحاصل الكلام انا ان اردت بالصحة امكان المعنى الذي سمي في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة الشارع وترتب الآثار عليه المملك ولا دلالة للشيء ما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة قوله فثبت على الوجه الذي رضيناه يعني ان النهي يقتضي القبح والنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من غاية الامرين وذلك ان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضى وهو النهي ان لا يكون نهيا عن المحال لان اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فاذا لزم اسقاط النهي صار كالعدم وذهب الكرخيون والجبائي وابو هاشم واحمد بن حنبل في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب الشافعي وابو بكر الى انها لا تصح الا اذا قال بسقط الطلب عند الابهام يلزم لا يجب الفضاء والمختار انها تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مؤديا به لتضاد الامر والنهي والجواب ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المامور به فهو محال واما اذا اريد به ما هو غير المامور به بضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به فلا نسلم ان المنهي عنه غير لا يكون من جزئيات المامور به قولها متضادان قلنا التضاد انما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته واما المامور به بالذات المنهي عنه بالعرض

فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد ذكر ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى ما هو مأمور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى المأمور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في جوابه والمشروعات تحمل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه ومجاورة والكل واحد (فرعلى هذا الاصل) وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عندنا لابد ليل ان النهي القبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة المشروعية باصله لابد ليل ان النهي القبح لعينه (ان ابد الدليل على ان النهي القبح لعينه او لغيره يبطل عندنا ويصح باصله عندنا وان دل الدليل) على ان النهي لغيره وذلك الغير ان كان وصفا لم يبطل عندنا ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بالترجيح فالحكم على الاصل عندنا الباطل والفاسد (وانما) هذا هو الخلاف الآخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عندنا يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة متصورة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم آما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشرط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة لصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن الضرورة قائمة ههنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا وذلك كالبيع بالشرط الفاسد والربوا

فلا يسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب بهذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كما اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخط في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا لكونه في ذلك المكان قوله فبهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي فنهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه منتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وجود اجزاء غير متناهية للامر موجودا تي 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 بجزئه وان كان داخلا فيه ينتقل 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 والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز لكن مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع وان قل اذ الحسن شرعا وعقلا لا يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الموجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يتقرر بوجود جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة اوامرها امرا مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة بغير ما تأدى بها المأمور به قوله والرابع وهو ما يكون منهيا عنه لذاته وما يورد به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته قوله وعندنا اي عند الشافعي الباطل والفاسد عبادة ان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء وعدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن العهدة بمنزلة المعاملات والنزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته لا لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما المنزل في 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 لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعلا في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما كما ينبغي قوله كالبيع المشروط فيه شرطا لا يقتضيه العقد ولا صلاح العاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط انهى يرجع الى الشرط فيفسد اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد وهو متفاسخ شرط العزاء على البيع لازم لكونه شرطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف اللازم في هذا المقام قوله والربوا اي كالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض

فالبيع بالخمر وصوم الايام المنهية) هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذى نسميه فاسدا لكن صح النذر به) اى مع ان صوم الايام المنهية فاسد لصح النذر به لانطاعة والمعصية غير متصلة به بذكر اول فعلا) وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فاما فى ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر به لان النذر ذكره لا فعله (فلا يلزم بالشروع) لان الشروع فعل وهو معصية

وان نذر البيع بمعاوضة مال بمال من جنسه فى احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة هو عطف على البيع بشرط لا على النذر قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصد اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا شرط وجود المبيع دون الثمن وبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب بقاره بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح ثمنا لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لصالح الآدمى ويجرى فيه البذل والمنفعة قوله صوم الايام المنهية اعنى العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهر النفس بمخالفة هواها وتحريضها على مواساة الفقراء بالاطلاع على فقره عالم النهى انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث فى الوقت معيار للصوم تتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم فى هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اى غير داخل فى مفهومه وبهذا اندفع ما قيل لا نسلم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه لتركب السكوت فانه عين الترك ولا نسلم ان النهى لغيره يقتضى المشروعية لعينيته ان النهى رد عن الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل فجوابه ما سبق من ان النهى عن الفعل الشرعى يقتضى عند الاطلاق قبحه 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 للاعراض الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى الاعراض يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والفصد الاصلى للصوم هو الاول وهو الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث صار بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا قوله لكن صح النذر بالصوم فى هذه الايام المنهية لان الصوم لنفسه طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لا فى ذكره فيمكن ايجابه على نفسه والتحامل ان الصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى قالوا والصحيح بذكر المنسى عنه بان يقول لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره وهو الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله كما لو قال لله تعالى على ان اصوم ايام حيضى بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم نحر او حيض او اقسم انه فلانة فيه لغير المعصية

وأما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت هو سببها وظرفها فاوجب قصانا فلا يتادى بها الكامل لا معيارها فلا يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم) اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها من حيث انه سبب الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتادى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتادى ناقصا كما في اداء العصر من حيث انه ظرف لا معيار فيكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب فسادا بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاءها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب فضاء فان رفضه لا يجب القضاء (وان كان مجاورا يقتضي كراهته عندنا وعنده) هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير اركان مع فساد وانما قال عندنا وعنده لما مر ان على مذهب الحسين البصري النهي عن العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون الا على انتهى بتحريم عجاورا كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء) ادرجت ههنا مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات وان دل على ان المنهي عنه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا) هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النهي لغير ركن كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه) قوله فيكون قبيحا لعينه تعقيب لقوله فان الركن معدوم فلزم من بطلان تحريمه لعينه لانه مستلزم لان الملاقيح جمع ملقوحة 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 النهي المذكور بل النهي عن الاستحبال عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعلام العصمة الشرعية والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل الفرق بين الجزء والوصف المجاور وكل واحد من هذين اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة للصلوة والايجاب بالقبول للمبيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو

فلا صح الندر به صلوة وتحقيق ذلك ان الندر ايجاب بالقول وبالقول الكمن التمييز بين الشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا كمن التمييز بين الجهتين هذا كما جوز بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه فارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما قوله واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان وقت الصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له والصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة العينية ان المركب قد يكون جزءه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها عنه لكونه صوما فكان انعقاده منه انعقادا مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء الانعقاد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام وجب الترك قطعا وان كان تقريرا لانعقاد مشروعا واجبا لكنه مجتمد فيه وتعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب الكف لمعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان اجزاءها من القيام والقعود والركوع والسجود لا تسمى صلوة ما لم تجتمع ولم تتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق امضى امتناعا عن البطال العمل وهو واجب في حق الاستقبال لتحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعني البطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة واتركا بالمعصية هي ابطال عبادة فرجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها انعقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل الخ فان نفس هذه الاوقات امثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتادى في هذه الاوقات صلوة كانت اداء او جوبها بصفة الكمال

أما ان يصدق على اللزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى أما ان لا يصدق كالثمن فانه كما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى البيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد لا شتغال عن السعي الواجب بدون البيع وايضا على العكس فان اجارى البيع في حالة السعي وأما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بالسفر على القطع فالقطع يوجد بدون سفر للمعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا 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 مثلا فان المعار لا يبين الزائد والناقص عند دخول العدد فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف أو نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة الخالصة فاصل المبادلة التماثل وصفها وهو كونها تأما البيع بالشرط الفاسد فكما لو باع الا ان الشرط امر زائد فالبيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال تحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين وأما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف لانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له اما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لا يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلي فان كل جسم متحيز فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد اي المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والربوا أما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا

نكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا لانه منفي لا منهي فكلامنا في النهي فيرد اشكال وهو انه لو كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب

قوله اللاقح جمع ملقوحة موافق لما هو في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت انا ته وولدها الملقوح به الا نهم استعملوه بحذف الجار قوله وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى البيع والقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد كني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا صليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع فعلم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على ما مضى فالتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كما ان البيع الا نتخاص البيع لا يصح بدون وجوه يجعلوه ركنا بخلاف الثمن قوله واما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام لانه في تحقيق مسئلة المجاور والبيوع الفاسدة من امثلة الوصف اللازم قوله كذا في متن مسك الختام من اللاقح الخ شيخ بغير شهود في البطلان لا في ان النهي فيه لذاته او لا نهي ههنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود ينفي تحقق النكاح الشرعي بدون الشهود واثبات بعض احكام النكاح فيه بسبب وطء الحد ثبوت النسب ووجوب العدة والمهر الشبهة لعقد هي وجود صورته في محله لا صحته النكاح وانما كان ههنا مظنة ان يقال ان ههنا لا ننفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال ايضا قد دل النهي عن النكاح مع بطلانه

فلا يسقط الحد فلجاب بقوله (وانما النسب وسقوط الحد للشبهة) ثم عطف على قوله لانه منفي قوله (ولانه وضع للحل فلا ينفصل عنه البيع وضع الملك والحل تابع له لانه قد يشرع في مرض الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد) اي ان سلم ان النكاح منهي عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف في ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع (فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب استيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة) ثم رد على هذا الاشكال وهو انا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا وهو الظهار 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 حكمه زاجرا فان هذا يعتمد حرمة سببه فحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذا المريد الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان النهي لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن شبهة والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب الولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف

كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم اشارة الى جواب اهم وتم وهو ان النكاح انما شرع لمحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي ثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فلا تنتفي حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والصوم فانما لم يبطل لظهور اثره في المآل اعني ابدال الزوجة العوارض لا يقوا البيع مشروع لمحل الانتفاع بالصوم للطاعة فيلزم بطلانها بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ولفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان المنهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر قوله فان قيل ظاهر السوال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب الاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلاة ثلثة ايام على هذا لا توجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يحمل السوال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا لذاته فيه ان المنهي عنه لغيره وكل هذا خانه فهو قبيح لعينه ولا شئ من القبيح لعينه بمفيد للحكم الشرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما جاءتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح عند الشرع شرائط وخصوصيات للاحيان بمنزلة الشرب والزنا ولئيته اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد على تقدير استقامته اذكره 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 منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والآثار المطلوبة ثم استدل على ابطال الاشكال ودفع ما توهم نقضا للقاعدة قوله فان المعصية لا توجب النعمة تاكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما آلاء والرخصة نظاهرها واحرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت الجزئية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى

ولكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي المدبر بخروجه عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب لو دخل لبطل حق المدبر وهو مستحق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله (او هو في مقابلة ملك اليد) فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فل

والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري المتداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف فيه هو المقصود واما الامر بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا تبطل لكنه يكره والحرم لما في عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى اذا اعاده على الطاهر يجوز عندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عين هو فرض التطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا هذه المسائل تتفرع على ما ذكرنا من الاصل بعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير.

لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي قوله لتعرف والمطلقات اشارة الى ان تربص في معنى الامر اي ليتربصن لان يكففن ويحبسن انفسهن من نكاح آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج لانه تفريع على النهي من الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر وطيها وفرق بينهما يجب عليها عدة اخرى فتحتسب ما تري من الاقراء من العدتين وعدان انشاء الله تعالى ليس بمراد لتعين وجوب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها اموة بالكف وذكر التقدير لكن النهي هو الوجه كتقدير الصوم الى الليل والا يصوم كفان من شخص واحد في مدة واحدة كذا رصوين في يوم واحد فاجاب عنه بان المقصود من التزوج الكف بل المحرمات من النكاح والخروج انما كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان للشرع آخر شوون الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود الكف لما كان الخروج والنكاح حراما في نفسه فلو تحقق فيه ان لا يأثم الاثم ترك الكف الاثم الخروج والجماع لما كان المقصود هو المحرمات والمتروكة داخلة العدتان اذ لا امتناع في اجتماع حرمات يجوز ان غيبت حرمة الخروج والتزوج موجبة الى انقضاء مدة الاقراء وايضا اذا كملت عدة اجلاد الآجال اذا اجتمعت تحلي واحدا واحدا فانقضت بعدة واحدة كذا في الدرر بخلاف الصوم فان الكف فيه لمقصود بالامر ولا تتعين الشيء في زمان واحد لفعلين متجانسين كما سبق قوله والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور اذا كان فوتا كان محرما فان تعود للصلاة لا يفوت القيام المامور به بجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه محرم يفوت فيه وقوله لا يبطل صلاته لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها قوله والحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا او اجبا ان لم يكن منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط بجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة او واجبا لا يقال عند لبس المخيط ترك واجب وهو عدم ان لا يلبس شيئا آخر او عدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبارهم ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوها لا ترك القيام نضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا قوله والسجود تفريع على اصلين ما سبق وذلك ان يسجد على النجاسة الظاهر ويجوز ان يكون مفوتا للمامور به بجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف وعندهما تفسد بناء على انه مامور بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت لا يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما دال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين والركبتين على موضع نجس لم تفسد الصلوة خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين والركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا هو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير بعضا للوجه باعتبار اتصاله بالارض والصوقه بها فرض لازم يتصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يمكن اللصوق لان هذه القوة ثم لا يخفى موقع لا انهام في قوله انه المسهل لكل عسير.

فہرست مطالب التوضیح والتلویح جلد اوّل

صفحہ	مطلب
۲	خطبہ
۱۹	اصول الفقہ
۲	انحصار الکتاب فی مقدمۃ وقسمین وذکر التعریف الاضافی واللقبی
۲۲	تعریفہ بالاضافۃ وبحث التعریفات
۲۶	شرط التعریفین
۲۸	الفقہ
۳۰	الحکم وما معناہ ہٰہنا
۳۴	قید الاستدلال فی الفقہ
۳۶	تعریف الحکم واعتراضات المعتزلۃ
۴۰	اعتراض المصنف علی التعریف وجواب الشارح
۴۲	الشرعیہ واعادۃ الاعتراض وکذا الجواب والمراد بلفظ الاحکام
۴۶	نزاع المصنف بان المراد الملکۃ والبحث علیہ
۴۷	کون الفقہ علما بمعنی کونہ قطعیا۔
۵۳	تعریف علم اصول الفقہ
۵۹	الحکم ان اریدبہ الخطاب القدیم فما معنی تغیرتہ
"	بحث الموضوع والجیشۃ وکون الشیٔ الواحد موضوعا للعلمین
۶۶	الکتاب علی قسمین۔
"	الباب الاول فی اربعۃ ارکان
"	الرکن الاوّل وتعریف الکتاب۔
۷۶	تقسیمات اربعۃ
۸۲	التقسیم الاوّل باعتبار وضع اللفظ للمعنی
۸۶	اعتبارات ثنائی بین الاقسام
۹۲	فصل الخاص وذکر بعض المسائل الاختلافیۃ المبنیۃ علیہ
۱۰۲	فصل حکم العام
۱۱۳	فصل نص انعام علی بعض ما تناولہ

صفحہ	مطلب
۱۲۸	فصل فی الفاظ العموم
"	منہا الجمع المعرف باللام۔
۱۵۲	منہا المفرد المحلی باللام۔
۱۶۲	منہا النکرۃ تحت النفی
۱۶۶	منہا النکرۃ الموصوفۃ بصفۃ عامۃ
"	فیہا اعادہ النکرۃ۔
۱۶۹	منہا ایّ ومن وما وکل وجمیع
۱۷۱	مسئلۃ حکایۃ الفعل لا تعم
"	اللفظ الوارد بعد حادثۃ او سوال
۱۷۸	فصل حکم المطلق
۱۸۱	فصل حکم المشترک
۱۸۴	التقسیم الثانی فی استعمال اللفظ فی المعنی
۱۸۹	الحقیقۃ والمجاز
"	الصریح الکنایۃ وہی عند علماء البیان
"	والحقیقۃ المجاز اما فی المفرد او الجملۃ
۱۹۰	فصل انواع علاقات المجاز وذکر لفظ تزویج وعتق
"	وغیرہما وانما یعتبر السماع فی الانواع لا الافراد
۲۰۷	مسئلۃ المجاز خلف عن الحقیقۃ
"	الاستعارۃ اصلیۃ وتبعیۃ
۲۱۶	مسئلۃ قال بعض الشافعیۃ لا عموم للمجاز
"	لا یراد من اللفظ الواحد معناہ الحقیقی والمجازی معا
۲۲۴	مسئلۃ لا بد للمجاز من قرینۃ۔
۲۲۸	مسئلۃ قد یتعذر المعنی الحقیقی والمجازی معا
۲۳۱	مسئلۃ الداعی الی المجازی لفظی او معنوی
۲۳۲	فصل قد تجری الاستعارۃ التبعیۃ فی الحروف
۲۳۴	من حروف المعانی الواو
	الفاء
۲۴۵	ثم

صفحہ	مطلب
۲۴۷	بل
۲۴۸	لکن
۲۵۲	او
۲۶۲	حتی
۲۹۶	حروف الجر
"	الباء
۲۶۹	علی
۲۷۱	من الی وبحث دخول الغایۃ فی الوضوء والصوم
۲۷۹	فی
۲۸۲	اسماء الظروف۔ مع۔ قبل۔ بعد۔ عند
۲۸۳	کلمات الشرط۔ اذا۔ متی۔ اذا شئت۔ متی شئت
۲۸۶	کیف
۲۸۸	فصل فی الصریح والکنایۃ
۲۹۵	التقسیم الثالث فی ظہور المعنی وخفائہ
۲۹۶	الظاہر والنص والمفسر والمحکم مع مشابہاتہا فی الخفاء
۲۹۷	قیل الدلیل اللفظی لا یفید الیقین
۳۰۸	التقسیم الرابع فی الدلالۃ
۳۰۸	لزوم العموم للمقتضی
۳۱۰	یتصل بذلک المحذوف
۳۱۲	فصل مفہوم المخالفۃ ومن تخصیص الشیٔ باسم وبوصفہ وتعلیقہ بالشرط
۳۲۰	التعجیل بعد وجود السبب جائز
۳۲۳	الباب الثانی فی افادۃ اللفظ الحکم وفیہ ان اخبار الشرع اکد والمعتبر من الانشاء الامر والنہی والامر حقیقۃ فی القول وصوکاف فی الایجاب وذکر معانی الامر
۳۳۱	موجبہ واحد عند العامۃ ثم اختلفوا
۳۲۵	کن لیکون حقیقۃ ام مجاز
۳۴۰	مسئلۃ الامر الوارد بعد الحظر

صفحہ	مطلب
۳۳۹	مسئلۃ اذا ورد بالامر الاباحۃ او الندب
۳۴۵	فصل الامر المطلق ہل یوجب العموم
۳۴۸	فصل الاتیان بالمامور بہ۔ وہل یجب القضاء فی آخر القضاء بمثل معقول وغیرہ والقضاء شبیہ بالاداء کما کان اداء یشبہ القضاء
۳۷۱	الحسن والقبیح فی متعلق الامر والنہی ہل یعرف بالعقل او الشرع فقط۔
۳۸۸	المقدمۃ الاولی۔
۳۸۲	المقدمۃ الثانیۃ
۳۸۹	المقدمۃ الثالثۃ
۳۹۰	المقدمۃ الرابعۃ البرہان
۳۹۴	برہان آخر والحکم بالحسن والقبیح
۳۹۷	الایمان ما عرف الحسن لذاتہ ولغیرہ
۴۱۹	التکلیف بما لا یطاق وبحث القدرۃ
۴۲۸	المامور بہ معین وموقت۔
۴۳۱	الفرق بین نفس الوجوب ووجوب الاداء وبحث
۴۴۵	الفرق بین آخر الفجر وآخر العصر مع معیار الوقت
"	وغیرہ والحج یشبہ الظرف والمعیار
۴۴۵	الکفار ہل یخاطبون بالشرائع قبل ایمانہم
۴۴۸	النہی عن الحسیات وعن الشرعیات
۴۵۳	ہل للامر او النہی حکم فی ضد ام لا

تمت