

(١) قوله ان كان وصفا له يبطل عنده لان الوصف متصل بالذات فكان القبح الذى للوصف للذات فيوجب البطلان كالتبعية التى للذات وايضا الكلام فى الوصف اللازم على ما سياتى فالتبعية لازمة للذات غير منفك عنه فيؤثر فى البطلان . (٢) قوله بلا ترجيح اه بان الشافعى رحمه الله تعالى رجح الوصف على الاصل واما

٤٠٠

على مذهبا فلا ترجيح بل اعتبار كل منهما . (٣) قوله وعند الباطل والفاقد سواء يحتمل الوجهين احدهما ان المراد لفظ الباطل والفاقد يعنى انهما عنده لفظان مترادفان فى معنى ما يقابل الصحيح والآخر ان المراد بالباطل ما يدل الدليل على قبح لعينه وبالفاقد ما يدل الدليل على قبح بوصف من الشرعيات فكل منهما باطل غير صحيح الاصل .

(٤) قوله لما كان الاصل قيل ليس الاصل عنده ذلك مطلقا بل عند الاطلاق عن قرينة ان القبح لعينه المنهى عنه فلا يجب البطلان عند التقيد بهذه القرينة ولو قيل ان المراد ان الاصل عنده فى صورة القرينة الدالة على ان القبح للوصف البطلان فلنا فيه مضادة على المطلوب وعدم صحة الاستثناء بقوله الا عند الضرورة فهى ما يفهم من كلامه ان يدل الدليل على ان القبح للمجاور فيلزم استثناء صورة الدلالة على ان القبح للمجاور عن صورة الدلالة على انه للوصف وبينهما تباين .

(٥) قوله فان بطلان اه لا نسلم ذلك لما مر ان صحة الاصل مبنية على صحة وجود الاركان والشرائط فقد وجدت مع بطلان الوصف فذلك لا يوجب بطلان الاصل .

(٦) قوله فانه ليس بلازم فقد مثل القبح للوصف بالبيع بالشرط والربوا وصوم الايام المنية ومثل القبح للمجاور بالبيع وقت النداء والصلوة فى الارض المنصوبة والوطى فى حالة الحيض فلا اريد بلزوم الشيء للمنهى عنه لزومه لنوعه حتى يلزم ان لا يوجد بشيء من افراد ذلك النوع بدون ذلك الشيء فالوصف ليس لازما للبيع كالبيع الصحيح الخالى عن المنسذات ولو اريد لزومه لشخصه فالمجاور ايضا لازم لشخص ما هو مجاور له فوق النداء لازم للبيع فى وقت النداء والارض المنصوبة لازمة للصلوة فى الارض المنصوبة والوطى فى الحيض لا ينفك عنه هذه الحالة .

(٧) قوله واذا لم يكن الضرورة كبرى القياس من الشكل الاول والصغرى قوله اذا دل الدليل اه والنتيجة اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف يكون المنهى عنه موجودا شرعا .

(٨) قوله كالبيع بالشرط فى التحقيق قد وجد فيه ركن البيع من اهله فى محله فلا يكون قبيحا باصله لكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له وهو شرط الذى لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو آدى فيفهم ان المراد بالوصف ما يتصل بالشيء كالوصف من الموصوف فيدخل فيه الشرط المذكور فى صلب العقد وشرط الفاضل الخالى عن العوض لاحد المتعاقدين فى العقد وهو الربوا والمخلل الذى يمكن فى الثمن باعتبار عدم التقويم كما فى البيع بالخمر والمخلل الصادر من قبل الوقت فى صوم الايام المنية وهى يوم الفطر ويوم النحر وثالث بعد يوم النحر .

ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اى يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارضى على الاصلى وعند الباطل والفاقد سواء هذا هو الخلاف الآخر الذى وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل فى المنهى عنه البطلان عنده يجب ان يجرى على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتضرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى ان لا يجرى النهى على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب وجوده وصحته شرعا فيجرى على اصله الا عند الضرورة وهى منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه ولجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا لم يكن الضرورة قائما هنا يجرى النهى على اصله وهو ان يكون المنهى عنه موجودا شرعا اى صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر .

قوله وعند الشافعى رحمه الله الباطل والفاقد عبارتان عما يقابل الصحيح يعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر فى العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه فى المعاملات ولانزاع فى التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا فى ان المنهى عنه قد يكون منهوبا عنه لذاته او لمجرئه وقد يكون منهوبا عنه لامر خارج وانما النزاع فى ان هذا القسم هل يكون صحيحا يقرب عليه آثاره ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لاخفا فى ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل فى الصلوة مجاورا وفى الصوم وصفا لازما لماسيجى قوله كالبيع بالشرط يعنى شرط لا يقتضيه العقد ولا احد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهى راجع للشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيد للملك لكن بصفة الفساد والحرمه فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا فى نفس العقد وهو المراد بالوصف فى هذا المقام قوله والربوا اى والبيع بالربوا وهو الفضل الخالى عن العوض وان فسر الربوا بعبارة مال بمال من جنسه وفى احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذا الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود البيع دون الثمن عند العقد فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصانع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذا المقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر يجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكونها تصنع للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمى ويجرى فيه الشح والفتنة .

وصوم

الذى يمكن فى الثمن باعتبار عدم التقويم كما فى البيع بالخمر والمخلل الصادر من قبل الوقت فى صوم الايام المنية وهى يوم الفطر ويوم النحر وثالث بعد يوم النحر .

وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذى نسيه فاسدا لكن صح

النذر به اى مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية

غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى واما في ذكره والتلفظ

به فلا معصية فصح النذر به لان النذر ذكره لا فعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع

فعل وهو معصية .

(١) قوله لانه طاعة اشارة الى ان لزوم بالنذر مشروط بان يكون المنذور طاعة حتى لا يصح النذر بالمعصية ولا بالمباحات كما اذا نذر ببيع او باكل .

(٢) قوله وهو الاعراض اى المعصية المتصلة لفصل صوم تلك الايام هي الاعراض فتذكر الضمير باعتبار المعصية والنفس .

(٣) قوله فلا يلزم تبريح على قوله بل فعلا .

قوله وصوم الايام المنهية اعنى العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لسكونه اسما على قصد القرية وقهر النفس لمخالفة هواها وتعريضها لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ماورد به الحديث والوقت معيار للصوم يقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اى غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لانسلم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينة ان النهى ورد عن الصوم فصره الى غيره عندول عن الحقيقة فلا يجوز الابدليل وجوابه ما سبق من ان النهى عن الفعل الشرعى يقتضى عند الاطلاق قبضه لغيره اذ لو قبض لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم ادل دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته * ثم قال والتحقق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول دون الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقى الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا قوله لكن صح النذر به اى بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى في فعل الصوم لاقى ذكر اسمه واجابته على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى يقال لو صرح بذكر المنهى عنه بان يقول لله على ان اصوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كما لو قالت لله على ان اصوم ايام حياضى بخلاف ما لو قالت غدا وكان الضديوم نحر او حياض واما ضرب ابية وشتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا * وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب على نفسه بالقول وفى القول امكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل وفى الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السن الدائب الذى ماتت فيه الفأرة لا يمكن ايراد البيع على السن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما .

واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فاجب نقصانها فلا يتأدى به الكامل لامعيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث انه سبب يجب الملازمة بينهما فاذا وجب كمالها لا يتأدى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لامعيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق الجاورة لاتعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء وان كان مجاررا يقتضى كراهة عندنا وعند هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له وانما قال عندنا وعند هذا المأمور ان على من ذهب الى الحسن البصرى رحمه الله النهى في العبادات بوجوب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دال على ان النهى لغيب امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء اوردت هنا مثالين امدتها للعبادات والاخر للمعاملات وان دل على ان النهى لعينه اى لذاته او لجزئه .

قوله واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصفى اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينة ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منهياعنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه العقد مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعاً وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعى فيترجع جانب الترك فلا يلزم القضاء بالفساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسي صلوته ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة معصية تجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى في حق ماضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعنى ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فترجعت فيها جهة المضى فاذا افسد ما فقد افسد عبادة وجب عليه المضى فيها القضاء قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات وامامثل القضاء والمنفورات المطلقة فلا يتأدى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لو جوبها بصقة الكمال .

(١) قوله بخلاف الصوم يعنى ان الصلوة وان كانت مثل الصوم في ان القبح للوقت فيما كانت في الاوقات المنهية وان المعصية متصلة بما فلا فينبغى ان لا يلزم الصلوة ايضا بالشروع لكن الفرق ان تأخير الوقت في قبح الصوم اشد منه في قبح الصلوة الا ان صار الصوم فاسدا واما الصلوة فانما يصير ناقصا لا فاسدا فلا يلزم بالشروع بخلاف الصلوة ووجه الاشدية ان الوقت معيار في الصوم وظرف في الصلوة فالانصال في الصوم بجميع الاجزاء وفي الصلوة يعضها وايضا الوقت باعتبار نوعه وهو النهار معتبر في حقيقة الصوم بخلاف الصلوة فالوقت غير معتبر في حقيقتها ولو سلم فليس المعتبر نوع الوقت بل جنسه والاتصال في الصوم اشد .

(٢) قوله اعلم ان الوقت اه لو اريد ان الاوقات المنهية اسباب للنوافل فليس الامر كذلك لان سببية الوقت للصلوة انه علامة بوجودها وهي من النوافل ليست كذلك ولو اريد ان الاوقات الخمسة اسباب للصلوة الحسنة فلا مناسبة بهذا المقام ولا يلزم منه ان الوقت النهى عنه يوجب نقصاناً في النفل المشروع فيه .

(٣) قوله انما يظهر اثره في النفل اى فعلا لا ذكرا لان كلا من الصلوة والصوم يلزم بالنذر في الاوقات المنهية فهذا الفرق عند غير زفر رحمه الله تعالى قال البرجندي في شرحه وعند زفر رحمه الله تعالى لا يلزم الصلوة فعلا بالشروع المنهية في الاوقات المنهية .

(٤) قوله فان رفضه لا يجب القضاء في شرح البرجندي وعن ابي يوسف ومحمد رحمه الله تعالى في النوادر ان عليه القضاء ذكر في الهداية وهكذا ذكر الخلاف في المبسوط .

(٥) قوله وان كان مجاورا اه عطف على قوله فذلك الغير ان كان وصفا له والكراهة مصدر كالكراهة والمكروه كذا في تاج المصادر والفرق بين الصحيح باصله والفاسد بوصفه وبين المكروه ان كانا في العبادة ان الاول حرام كصوم يوم النحر وان كان في عقود المعاملات ان الاول لا يوجب الملك لنفسه بل قبض المشتري برضا البائع صريحا او دلالة والثاني يوجب الملك وايضا خيار الفسخ في الاول ثابت بخلاف الثاني .

(١) قوله يبطل اتفاقا لا يسقط به القضاء ان كان عبادة لا يثبت به الحكم ان كان من عقود الماملات كالملاقيح والمضامين في المذهب الملقوحة بجهة شتر در آن وقت که در شکم مادر بود المضامين آنچه بجه که هنوز در پشت کشتن باشد از شتر هذا يدل على ان الاول جمع والثاني مفرد لا جمع .

(٢) قوله فان الركن معدوم ركن الشيء ما يركن اليه ويستند عليه سواء كان جزءا منه او خارجا عنه لكن اللفظ شائع في الجزء ولا يتصور ذلك هنا لان جزء البيع هي الايجاب والقبول واجزاءها دون المبيع او الثمن .

٤٠٣

(٣) قوله مجاز عن النسخ وهو في اللغة الازالة ومنه نسخت الشمس الظل وفي اصطلاح الأصول ان يرد دليل الشرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه وكل من المنين يقتضي ثبوت بيع الملاقيح قبل النسخ هف فالنسخ هنا مجاز من بيان عدم المشروعية اصلا فلا حسن ما ذكره الشيخ حسام الملة والدين في مختصره من قوله وحكم النسخ فيه بيان انه غير مشروع اصلا .

(٤) قوله فيكون قبيحا لعينه تبريح على قوله فان الركن معدوم وفي المختصر الحسامي جعل ذلك ملحقا لقبح لعنه الملاقيح جمع ملقوحة هذا من باب المدح والاتصال والاصل ملقوح بما وذلك لانه ذكر في تاج المصادر البيهقي القبح والقح استن شدن واسم المفعول لا يبين من الفعل اللازم الا بعد ما وصل بحرف الجر .

(٥) قوله وهو ما في اصلا ب الفصول في تضمنته في ضمن بمعنى تضمن في التحقيق يقال ضمن كتابه كذا او مضمون كتابه كذا .

(٦) قوله فلا يراد حقيقة النسخ قيل امتناع حقيقة البيع لا يوجب التجوز في النسخ بل انما يوجب التجوز في البيع على ان المراد مبادلة الملاقيح والمضامين بالمال من استعمال لفظ الكل في الجزء فيكون النسخ باقيا على حقيقة .

(٧) قوله لاصدام الصحة والمشروعية وهذا يقتضي ثبوت المشروعية في بيع الملاقيح قبل النسخ هف والا فلا يستقيم ان يقال ان النسخ عن بيع الاقيح هي عن المستحيل فيكون عبثا كما قال المصنف رحمه الله تعالى .

(٨) قوله الا ان الحرمة بالنسخ لعل النسخ مخصوص بما اذا كان بعين النسخ عنه والنسخ بما اذا كان بغيره والا فلامعنى لعدم بقائه المحل في القبح لغيره وبقائه المحل في القبح لعينه .

(٩) قوله تصور ذلك الشيء اراد تصوره بالكنه فلا يصدق التعريف بالاسمية المنطقية خاصة وان كانت صادقة على الشيء يتوقف تصوره بالوجه على تصورها لكن لا يتوقف تصوره بالكنه .

(١٠) قوله والبيع للبيع فيه ما فيه .
(١١) قوله كالثمن اذا كان الثمن من البيع هو امر شرعي وصفا فاذا كان فيبيع البيع للثمن ينبغي ان يكون البيع قاسدا لا باطلا كما اذا باع بطلق الثمن واستوى رواج العقود واختلف ما بينهما فلها ولاية الفسخ والامضاء بان يرضيا على شيء قيل لو اريد بالثمن

يبطل اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النسخ لغيره كالملاقيح والمضامين

فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه قوله

فيكون قبيحا تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانها

متلازمان . الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون

وهو ما في اصلا ب الفصول من المباء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح

فلما كان ركن البيع وهو البيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النسخ لما ذكرنا ان

النسخ عن المستحيل عبث فيكون النسخ مجازا عن النسخ فان النسخ لاصدام الصحة والمشروعية

والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنسخ

ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد

من هذه الثلاثة اما ان يصدق على ذلك المنهى 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 والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به

اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية

اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن

لكن الثمن لا يصدق على البيع

قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقعت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بعطف الجار .

ذلك باعتبار وجوده الخارجي فهو غير لازم للبيع ولو اريد ذلك باعتبار ملاحظته في البيع فهو غير خارج .
(١٢) قوله كلما يوجد البيع مفهوم البيع مبادلة مال بمال وان اراده نحو قولها بت هذا بهذا واشترت هذا بهذا فشيء منهما لا يتصور بدون ملاحظة الثمن واما وجود الثمن فغير لازم فيها واما اللازم كما في الافراد وجود البيع قوله يوجد الثمن اراد وجود ملاحظته لا وجوده .

وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلى فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدم^٣ واما المجاور فهو الشيء الذى يصحبه ويفارقه فى الجملة وهو اما صادق على الشيء^٤ كما يقال البيع وقت النداء^٥ اشتغال عن السعى الواجب فانه قد يوجد الاشتغال عن السعى الواجب بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى البيع فى حالة السعى واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع* اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا للتملته فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فالاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة* واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى مجرى الارصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى احد الجانبين* واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضياقة الله تعالى وهذا وصف له .

قوله وليس اى الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركنى الشيء^٦ وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على القراض والتلفظ بصيغة المبيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركننا بخلاف الثمن .

واما

(١) قوله وليس ركن البيع الظاهر انه نية الجزئية على ان الركن بمعنى الجزئية فيرد ان كونه وسيلة وغير مقصود اصلى لا ينافى الجزئية كالاتيان سركب من التصديق والافرار والمقصود الاصلى هو الاول واما الاقرار وسيلة لمعرفة ولا جراه الاحكام فى الدنيا وكالصوم سركب من النية والامساك من المفطرات والنية وسيلة الى الامساك وهو الاصلى ويجوز ان المراد بالركن العدة يبنى عليه الشيء فلا اعتراض .

(٢) قوله الصناعة فى المذهب الصناعة بكسر الصاد كار .

(٣) قوله كالقدم فى المذهب القدم بفتح قاف تا شو .

(٤) قوله الاشتغال عن السعى معنى الاشتغال عن السعى هو الفرار عنه وعدم تعرض له فلا شك ان هذا مسبب عن البيع والسبب لا يصدق على السبب .

(٥) قوله بدون نية القطع لا مدخل لهذا القيد فى اثبات صورة العكس لانه ان يوجد المنهى بدون المجاور المنهى هنا ليس مطلق السفر عنه بل سفر المعصية بدليل قوله بدون سفر المعصية .

(٦) قوله اما الربوا عدم بيان الربوا على بيان الشرط على عكس ما وقع فى المتن لان الربوا اصل فى الوصف لظهور الزيادة التى هى سبب الوصفية واما الشرط جعل وصفا لشبهة الربوا وترتيب المتن لان البيع مع الربوا فى اعتبار الشرطية فرع البيع بالشرط الصريح لانه اذا قيل بت كىلا من الحنطة بكيل من البرمنها كان معناه بت كىلا بكيل بشرط ان يكون لى كىلا آخر بلا بدل .

(٧) قوله فضل لا بد من اعتبار قديين آخرين يقال فضل احد المتعاقبين خال عن العوض شرط فى عقد المعاوضة لاحد المتعاقبين لانه اذا بيع كىلان بر كىلين من شميرلا يكون الربو وكذا اذا شرط الفضل لغير المتعاقبين لا يكون ربوا .

(٨) قوله فكان كالوصف هذا الكلام يدل على ان الوصف اللازم الذى كان القبيح لاجله هو نفس الفضل .

(٩) قوله او نقول ركن البيع اه يدل على انه وصف التصان فى المبادلة وهو اخفاء كونها تامة وكلاهما مخالف لما يفهم من كلام صاحب التحقيق حيث ان ما يوجب قبض البيع على وجه صادر وصفه فى بيع الربوا هو اشتراط الفضل فانه غير نفس الفضل وغير وصف التصان .

(١٠) قوله لان الشرط امر زائد هذا يدل على ان التشبيه باعتبار الزيادة وايضا التشبيه ثابت باعتبار انه نافع لاحد المتعاقبين حق له مستحق بقدر المعاوضة .

(١١) قوله لا يبطل البيع بخلاف ما اذا بيع الخمر بالثمن فجعلها مبيعا وهو ركن البيع يبطله وكذا يبيع الخمر بالخمر والخنزير اذ لا بد ان يكون احدهما مبيعا فيبطل لكون المبيع مالا غير متقوم فان قلت ان التمثيل كان متضمنا لآخرين عدم البطلان باعتبار الاصل والفساد باعتبار الوصف فلم لم يتعرض للثاني كما تعرض للاول فلنا لان الخلاف بيننا وبين الشافى رحمه الله تعالى انما هو فى الاول فاهتم به .

(١) قوله وأما الصلوة ما مضى كان في أمثلة القبح

لوصف القبح المقضى للفاسد فهذا شروع في أمثلة القبح للمجاور الموجب للكرامة فإن كل جسم يمكن زيرد ان التمكن وشغل المكان انهما هوشان الجسم لاشان المرض والصلوة من الاعراض فلا يتصف بالتمكن ولا يتحقق ان المناسب بهذا المعنى ان يقال فان كل متمكن جسم قيل فكذلك اشترط الشرط الفاسد انما هوشان العاقد لاشان العقد فهو لم يلزم من العقد بل انما يلزم من العاقد فلا فرق بين الصلوة في الارض المنصوبة وبين البيع بالشرط الفاسد لكن البيع بالحرمانا يلزم الفاسد من جهة العقد لان الثمن وان لم يكن ركنا من بين البيع لكنه مما يتوقف عليه العقد فله شدة اتصال بالعقد كالجزء منه والفاسد اللازم من جانب الثمن كاللازم من جانب العقد فوجد الفرق بينه وبين الصلوة في الارض المنصوبة واما بيع الوبوا فاذا قيل بت درم بادرهين فالفضل جزء مما هو ركن البيع واللازم منه لازم من العقد في الظاهر وان كان بحسب الحقيقة لازما من الشرط الفاسد.

(٢) قوله وكذا النكاح اه يبنى انه مثل بيع الملاقيح في انه قبح لعينه لانه اذا كان منقيا والتي بيان البطلان وعدم المشروعية يلزم بطلانه واذا كان الشرعي باطلا فالقبح لعينه اذ لو كان القبح للمجاور فلا بطلان عندنا ويجوز ان يكون المراد النسبة في البطلان.

(٣) قوله لامني اي يلزم الصحة والمشروعية باصله لانه نهى عن الامر الشرعي من غير ان يدل دليل على ان القبح لعينه .

(٤) قوله وكلامنا في المنهي يعني ما قلنا ان الامر الشرعي الذي لا دليل فيه على انه قبحه لعينه يكون صحيحا باصله فهذا مخصوص بما اذا كان ذلك الامر منهي .

(٥) قوله وانما النسب ما في المحيط رجل تزوج امرأة نكاحا فاسدا وجاءت بولد الى ستة اشهر ثبت النسب ويعتبر المدة من الوقت النكاح عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى ومن وقت الدخول عند محمد رحمه الله تعالى والقوى على قول محمد رحمه الله تعالى وايضا فيه في الحدود او الفاسد النكاح لكونه مضافا الى غير محله صار وجود هذا النكاح وعدمه بمنزلة يريدانه يجب الحد فالما ابو حنيفة فذهب في ذلك الى ان هذا وطى حصل عن شبهة عقد ولا يوجب الحد قياسا على النكاح الفاسد ذلك على ان النكاح الفاسد يسقط الحد وايضا يثبت بالنكاح الفاسد وجوب المهر والمدة لكن الطلاق في النكاح الفاسد ليس بطلاق حتى يتقصر عن عدد الطلاق كذا في المحيط.

(٦) قوله فلا يفصل عنه قيل فلذلك البيع وضع للملك فلا يفصل عنه فيما اذا باع يما فاسدا ولم يقض المشتري لم يثبت الملك فينبغي ان يكون باطلا هـ .

وأما الصلوة في الارض المنصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم عن الصلوة بل انما يلزم من المصلى فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية * واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك الفاسد اي الفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والربوا فتكون قبيحة بوصفها واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه

وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لانكاح الابشهود اي يكون باطلا لانه منفي لامني وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ثم عطف على قوله لانه منفي قوله ولانه وضع للحل فلا يفصل عنه

والبيع وضع للملك والحل تابع له لانه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد اي وان 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 كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع *

قوله واما البيوع الفاسدة لا يغني انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام قوله وكذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا في ان المنهي فيه لذاته اذ لا نهي ههنا لان قوله عليه السلام لانكاح الابشهود نفى لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد ونسب النسب ووجوب المدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محل لا لصحة النكاح * ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النفي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النفي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولانكحوا ما نكح آبائكم اشار الى جواب اعم وانتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي يثبت الحرمة ويفتق الحل اجماعا فيفتق مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانقضاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيف فانبأ لم يبطل لظهور اثره في المال اعنى بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع للملك والحل الانتفاع والصوم للمطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لاننا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبنى عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر .

(٧) قوله اي وان سلم اه قيل بعد تسليم ذلك لا يصح القول بالبطلان والا فلا يستقيم الاصل المذكور فيما سبق من قوله وعندنا يقتضى القبح لنهيه فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهي القبح لعينه .

فان قيل النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا

يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان

المعصية لا توجب النعمة ثم ورد على هذا اشكال وهو اننا لانسلم انه اذا ورد النهى عن الحسيات

لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعى

وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره

والاظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه

فحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهى عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح

المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان النهى عنه لا يفيد حكما شرعيا

هو المطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر

قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة

قوله فان قيل ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهى عن الفعل المحسى

يقتضى قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلام من

الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل محسى نهى عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة

وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والسبع ثلثة ايام

وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان المطلوب الناقض بطلان القاعدة فينبغى ان يجعل

السؤال ابتداء اشكال وهو ان النهى عنه في الصور المذكورة فعل محسى لا دلالة فيه على

ان النهى عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولاشئ من القبيح لعينه بمفيد الحكم

شرعى فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع

المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استناد

المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلا شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبارا لهما

في الشرع شرائط وخصوصيات لاحسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد في هذا المقام كون

كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار

كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين

بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهياعنه لذاته وكون الكفارة

من احكام الظهار والآثار المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة قوله

فان المعصية لا توجب النعمة تأكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغى ان

لا توجب الاحكام المذكورة لسكونها نعتا اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما

فيها من ثبوت المعصية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذى خلق من الماء بشرا

فجعل له نسا وصهرا وانعقد عليه الاجماع .

(١) قوله فان قيل نقض لما تقدم من قوله والنهى اما عن الحسيات فيقتضى القبح لعينه باطل اتفاقا على ان قوله لا يفيد حكما شرعيا بمنزلة ان يقال باطل من ذكر احد المتلازمين منزلة الآخر تقريره لوصح مجموع القاعدتين يلزم ان لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان النهى عن الزنا نهى عن الحسن فيوجب قبح الزنا بسببه فيكون باطلا باصه فلا يثبت به شئ لكن اللازم باطل فكذا اللزوم وهو مجموع الامرين فيلزم بطلان احدهما فحينئذ لا يستقيم الاشكال باننا لانمناه اى لانسلم مجموع الامرين المستلزم لقولنا اذا ورد النهى عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا على ان المراد بمنع اللازم منع اللزوم يثبت بطلان احد الامرين وذلك لان الاشكال المذكور غير قادح في النقض وانه مثبت لمطلوب الناقض هو بطلان احدهما .

(٢) قوله حرمة المصاهرة في تاج المصادر المصاهرة بنكاح باكسى وصلت كردن .

(٣) قوله واستيلاء الكفار لا يقال انهم لم ينهوا عن الاستيلاء لان الكفار لا يخاطبون بالشرائع فلا يتحقق مهنا نهى عن الاستيلاء يقتضى قبحه لعينه لانا قولنا من باب العقوبات او المعاملات دون العبادات فيجوز مخاطبتهم في ذلك .

(٤) قوله بسفر المعصية قد ذكر المصنف فيما سبق انه تسبح للمجاور وهو قطع الطريق مثلا فليس من المحسى الذى كان النهى عنه مقتضيا للقبح لعينه وهو لا يكون فيه دليل ان القبح لغيره فهذا التمثيل غير مستقيم .

(٥) قوله فان المعصية متعلق بالثلاثة الآخرة ولا حاجة اليه لان الحكم مترفع على مجموع الامرين المذكورين فتحققهما مهنا يكفى في الدلالة عليه .

(٦) قوله فان الطلاق قيل ان المصنف رحمه الله تعالى جعل الطلاق في حالة الحيض مثل البيع في حالة الربوا في انه امر شرعى حيث قال فيما تقدم ونظيره الطلاق في حالة الحيض وهكذا الكلام يدل على انه جعل امرا حسيما فيلزم التدافع وتحقيق الكلام ان قوله انت طالق موجود حسا بلا شك فله وجود شرعى ايضا مع ذلك الوجود مرتب عليه زوال ملك الثمة وتوابع ذلك ومثل ذلك الظهار فيكون كل منهما امرا شرعيا .

(٧) قوله يعتمد حرمة سببه والاصل على حرمة سببه فحذف واوصل في تاج المصادر الاعتناء بتكبيه كردن بريزى ويعدى على .

(٨) قوله فحاصل الجواب اه والجواب لوجه آخر منهما ان الكلام في النهى عن المحسى وهما امران شرعيان .

(٩) قوله هو زاجر اى مانع عن ارتكاب السبب فيكون مكروها مردودا غير مطلوب واذا كان الحكم مرغوبا مطلوبا يكون داعيا الى السبب لا زاجرا ويمكن اجراء هذا الجواب في الزنا بانه انما يثبت حرمة المصاهرة وهي حكم زاجر لا مطلوب والكلام في الحكم المطلوب .

ثم

فان قيل النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة ثم ورد على هذا اشكال وهو اننا لانسلم انه اذا ورد النهى عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعى وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره والظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه فحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهى عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان النهى عنه لا يفيد حكما شرعيا هو المطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة قوله فان قيل ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهى عن الفعل المحسى يقتضى قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلام من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل محسى نهى عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والسبع ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان المطلوب الناقض بطلان القاعدة فينبغى ان يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان النهى عنه في الصور المذكورة فعل محسى لا دلالة فيه على ان النهى عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولاشئ من القبيح لعينه بمفيد الحكم شرعى فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلا شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبارا لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لاحسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهياعنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والآثار المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة قوله فان المعصية لا توجب النعمة تأكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغى ان لا توجب الاحكام المذكورة لسكونها نعتا اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المعصية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعل له نسا وصهرا وانعقد عليه الاجماع .

(١) قوله ثم يتعدى منه الى اطراف والاسباب كالوطى^١ تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة
معنى احدهما ان الولد يوجب الحرمة غيره
كاولاد الولد ووجدات الولد لانه والثاني انه يوجب
فيه الحرمة وكونه مثبت فيه الحرمة ومتصفا بها
فليس المراد خصوص الاول والا فلا يصح قوله الى
الاطراف لان الموجبة بالكسر ليس يتعدى
الى الاطراف ولا خصوص الثاني والا فلا
يصح قوله الى الاسباب فان المتعدى الى الوطى
مثلا الموجبة بالكسر لا يكون موجبا فيه بالفتح
بل المراد ما يعمها كما يطلق عليه لفظ ايجاب
الحرمة فيكون التمدى الى الاطراف باعتبار قسم
منه والى الاسباب باعتبار قسم آخر.

(٢) قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز في
البلوغ لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون هذا
انما يكون دليلا اذا كان المراد بالنكاح المعنى
الشرعي فيكون المراد باليد الولد وولد الوالد
واما اذا كان النكاح بمعنى الوطى واليد بمعنى
الخارجة المخصوصة فتكاح الخارجة عبارة عن
مماستها بالذكر فلا دلالة على حرمة نكاح الولد ثم
الماسة المذكورة اذا كان بقصد الشهوة والتلذذ

فهو حرام واذا كان بقصد تسكين النفس ودفع
شرها فلا بأس به كذا في الكافي ومجموعة خاني .

(٣) قوله الى اطرافه اي جانب البعد وهو
اصوله وجانب التتمى وهو فروعه وجانب المقابل
المعاضى وهو اخواته من الام وبنات الاخوة
والاخوات فالاصول هي الجدات والفروع هي
البنات وتفسير الاصول ههنا بالاجداد والجدات
والفروع بالابناء والبنات بما لا وجه له لان الحرمة
التمدية هي الحرمة على الزاني فيكون مضافة الى
النساء دون الرجال لان حرمة النكاح انما يضاف
الى محل النكاح وهو النساء دون الرجال وايضا
حرمة الرجال على الرجال ثابتة ابدا فليست
حاصلة بالتمدية .

(٤) قوله لحرمة امهات النساء ولم يذكر ههنا
حرمة الفروع اذ لا يتصور اقامة الوطى مقام الولد
الا عند عدم الولد ولا يتصور الفروع عند عدم
الولد فلا يتصور حرمة الفروع عند عدم الولد
فلا يمكن الاقامة مقامه في ايجاب حرمة الفروع .

(٥) قوله لا يوصف بالحرمة لانها من صفات
الانفال الاختيارية فلا يوصف بها الايمان نعم
ان نكاح الولد يوصف بالحرمة لكن الاصل الذي
كان الوطى او الدواعى خلفا عنه في ايجاب الحرمة
ليس هو النكاح بل هو عين الولد فلا يغير بذلك .
ثم اذا لم يوصل بالحرمة لم يوصف بالقبح لعينه
ليزوم من اعتبار القبح لعينه عدم ثبوت الحكم
الشرعي وهو حرمة المصاهرة .

(٦) قوله صفات التراب من الكثافة والنظ
ولتقريره والانجماد على خلاف صفات الماء من
اللطافة والرقة والسيلان .

(٧) قوله وهي الحرمة والاحسن ان يقال وهي القبح لعينه لان السوق لبيان عدم اعتبار ما يوجب عدم افادة الوطى^٢ والزنا الحكم الشرعي وهو حرمة المصاهرة
وذلك الموجب القبح لعينه دون مطلق الحرمة .

ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطى^١ تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة
المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم
يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله كاهات النساء وتتعدى ايضا الى الاسباب
اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب
حرمتهم كما اقمنا السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطى^٢ ودواعيه
فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لاذنا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله
صفة الاصل والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة اي لما جعل الوطى^٣ موجبا لحرمة المصاهرة
لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمة لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات
الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء
من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطى^٤ وهي الحرمة بل المعتبر الولد
وهو لا يوصف بالحرمة .

قوله ثم يتعدى منه اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله
من الاباء والامهات الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية
في حق آدم عليه السلام فلذا صرح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف
بالاب والام ومنع تفسيرها بالاب والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها
لا يتعدى الا الى الاب وكذا حرمة آباء الواطى وبناته لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام
الزوجة او جدتها على اب الزوج او جدته * فان قيل هب ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه
لوجود البعضية فواجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة
ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطى واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها
فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطى والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل منهما
قد صار جزءا من الآخر اذ الولد بكامله يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعضا من الآخر
بواسطة الولد فيثبت الحرمة لانه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين
الاجداد والجدات لانه امر حكى ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد قوله والاسباب معناه
ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطى^٥
مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالمحل والحرمة ومعنى قولهم
حرام زاده انه ولد من وطي^٦ حرام لا يقال هو مخلوق من مائتين امتزجا امتزاجا غير مشروع
بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة
على تخصيصه به لولد معين لاننا نقول لامعنى لانصاف امتزاج الهائين وانخلاق الولد يكونه
حراما وباطلا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدين
والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومته ولهذا يستحق ولد الزنا جميع
الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامانته وغير ذلك .
قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاوَلِّئْكَ هم العادون
وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون .

والمالك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لمحكم شرعى وهو الضمان لئلا يجتمع البديل

والمبديل في ملك شخص واحد هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان

الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك في المغموب بناء على ان الضمان صار

ملكاً للمغموب منه فلولم يخرج المغموب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لا يجتمع

البديل والمبديل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز * ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال

لانسلم ان اجتماع البديل والمبديل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدير يصير

ملكاً للمغموب منه مع ان المدير لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدير يخرج

عن ملك المولى تحقيقاً للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اى

المدير يخرج عن ملك المغموب منه اذ لولم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه

لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدير وهو استحقاق الحرية ثم اجاب

بجواب آخر وهو قوله .

قوله والمالك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغموب بناء على صيرورة

الضمان ملكاً للمغموب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له

قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرير الضمان على الغاصب بل السبب

هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصوداً من الغصب بل من حيث كونه شرطاً لمحكم شرعى

هو وجوب الضمان الموقوف على خروج المغموب عن ملك المغموب منه ليكون القضاء

بالقيمة جبراً لمافات اذ لا يجبر بدون القوات ومثبت شرطاً لمحكم شرعى يكون حسناً بحسنة

وان قبض في نفسه ويعتبر مقدماً عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزال ملك الاصل

مقتضى وملك البديل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضرورياً لم يتحقق في الزوائد

المنفصلة التي لا تتبعها لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون

بالقيمة فليس يتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض

يثبت بثبوت الاصل * فان قيل هذا بدل خلافة كما في التيميم لا يدل مقابلة كما في البيع

فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الا بقى قلنا نعم الا اننا نحتاج

الى ازالة ملك الاصل عند القضاء لثبوت ملك البديل احترازاً عن اجتماع البديل والمبديل منه

في ملك شخص واحد وعند مصول المقصود بالبديل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى به

ثم وجد الماء قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعنى ان ملك المدير يحتمل الزوال لم

يحتمل الانتقال فهنا قد زال من غير دخول في ملك الغاصب كالوقوف يخرج عن ملك الواقف

ولا يدخل في ملك الموقوف عليه * فان قيل فينبغي ان يكتفى بذلك في جميع الصور اذ

به يندفع الضرورة اعنى امتناع اجتماع البديل والمبديل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة

الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم

(١) قوله والمالك بالغصب اذا غصبه اذا غصب وغير

في زال اسمه واعظم منافعه ضمنه وملكه فهنا

اختلاف المشايخ على ما قال البرجندى في شرحه

وذهب البعض الى ان سبب الملك للغاصب هو تقرر

الضمان عليه لئلا يجتمع البديلان في ملك المغموب

منه فحينئذ لا اشكال لكنه مردود بان الملك

يثبت من وقت الغصب فلو كان السبب تقرر الضمان

يلزم ثبوت المحكم قبل السبب ههنا وقال البعض

ان السبب هو الغصب لكن بشرط تقرر الضمان

فحينئذ يرد الاشكال بان الغصب امر حسي فالنهي

عنه يقتضى قبضه لئله فيكون باطلاً غير مفيد

بمحكم شرعى فلا يثبت به الملك فاجاب بان الباطل

انما يفيد المحكم مقصوداً وثبوت الملك ههنا

بطريق انه شرط للقضاء بالضمان وتابع له لا

بطريق انه مقصود اصلى .

(٢) قوله لئلا يجتمع البديلان قبل هذه الضرورة

لا يستدعى ثبوت ملك الغاصب اذ يكفي مجرد

الخروج عن ملك المغموب منه كما في البيع

بشرط خيار المشتري يخرج عن ملك البائع ولا

يدخل في ملك المشتري ومن ذلك ما اذا اشترى

متوالى الكعبة عبيد الخدمة الكعبة يخرج عن

ملك البائع ولا يدخل في ملك المشتري ولو

سلم الاستدعاء فلا يلزم ثبوت الملك بالغصب قبل

الضمان فليكن بالضمان بعده ولا يصح ان يقال

بمحكم الملك لئلا يتضرر الغاصب بخروج البديل

عن ملكه وعدم الجبر القصاص لانا نقول وجوب

الضمان جزاء العدوان وزاجر عن ذلك فلا ينال

فيه بالضرورة كيف ولا يتحقق الزجر بدون

تضرر الظالم .

(٣) قوله فاجاباه هذا داخل في سند المنع

الاخص منه اذ يمكن اجتماع البديل والمبديل

منه في ملك واحد من غير هذه الصورة ولا يجب

علينا اثبات وقوع ذلك .

(٤) قوله لئلا يبطل حقه قبل استحقاق الحرية

بعد موت المولى المدير ودخوله في ملك غيره

لا يبطل ذلك فليكن مملوكاً له الى موت المولى

أو هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة إزالة ملك اليد فلا يرد

الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله وأما الاستيلاء فانها نهى لعصبة

اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهى في حق

الدنيا اما في حق الآخرة فلا متى تكون آثما مواخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله

وسفر المعصية قبيل لجوار على ما بيناه من قبل .

قوله او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعنى ان الضمان في الغصب في مقابلة

العين لانه المقصود والمضمون الاصلى الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في

المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذى حل بيده كضمان

العقق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرطه اعنى تمليك العين كما في القن

ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدير وام الولد قوله واما الاستيلاء يعنى لانسلم انه

لادليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء

على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهى عنه لغيره وهو عصبة المهل اعنى

كون الشئ محرم التعرض محصنا لحق الشرع والحق العبد وعصبة اموالنا غير ثابتة في

زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصبة اموالنا

بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبى عليه السلام فيكون استيلاؤهم

عليها كاستيلائهم على الصيد * ولما كان هنا مظنة ان يقال لانسلم ان العصبة غير ثابتة

في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجعلون عنادا اشارة الى جواب آخر وهو ان العصبة

انما تثبت مادام المال محرزا باليد عليه حقيقة وبالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار

الحرب قد زال الاحراز الذى هو سبب العصبة فسقطت العصبة فلم يبق الاستيلاء محظورا

والاستيلاء فعل ممتدله حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استغوى

على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد قوله وسفر المعصية ليس بمنهى عنه

لذاته ولا لجرته بل لجواره على ما سبق .

(١) قوله او هو في مقابلة اه يعنى بعد تسليم ان رقبة المدبر يعنى في ذلك المولى لا يلزم من وجوب الزمان له اجتماع البدلين في ملكه لان الضمان ليس بدلا من الرقبة بل من ملك اليد وهو قد زال .

(٢) قوله واما الاستيلاء اه يريد ان الاستيلاء ليس مما يكون النهى عنه مقتضيا بقبحه لئنه ليكون باطلا لغير مفيد لحكم شرعى اذ لا نهى

عنه لسقوط سبب عدم عصبة المال في زعمهم وسبب

زوال العصبة سبب زوال الآخر او بالاستيلاء فان

النهى لعصبة المال فيسقط بانعدامها في زعمهم او

بزوالها باستيلاء هذا هو المتبادر من كلام المصنف

ويرد عليه ان عدم العصبة في عقيدتهم لا يوجب

سقوط النهى لانهم مخاطبون بالشرائع غير الايمان

بباعات بالاوامر والنواهي على خلاف عقايدهم

وان سقوط النهى بزوال العصبة انما بعد الاستيلاء

فلو اريد ان النهى عن الاستيلاء الذى بعد ذلك

الاستيلاء ساقط فالكلام في ذلك الاستيلاء

ولو اريد ان النهى عن ذلك الاستيلاء

ساقط فسقوطه بعد وجوده يستدعى ثبوت النهى

عند وجوده فيتحقق النهى عن الاستيلاء

المقتضى للبطان فيلزم عدم افادته بثبوت الملك

وايضا سقوط النهى عن شئ يتصور وجوده

ولا يتصور وجود ما وجد والقطع عن الاعراض

والافعال فلا وجه لسقوط النهى عن ذلك الاستيلاء

بعد ما انقطع وقيل معنى الكلام ان النهى هناك

مقارن لدليل انه يعتبر النهى عنه فليس مما نحن بصدده

وهو النهى عن الحسى مطلقا عن قرينة ان القبح

بغير النهى فتقول لو اريد بقوله بغير النهى عنه تبيح

غير النهى عنه على ان قول المصنف لعصبة اموالنا

معناه تقبح عصبة اموالنا ففساده ظاهر اذ لا قبح

للعصبة ولو سلم قبح العصبة انما يكون سببا للنهى

عن الاستيلاء اذا كان الاستيلاء مقارنا بالعصبة

وليس الامر كذلك بل هو مناف لها ولو اريد لمراعات

غير النهى عنه على ان قول المصنف لعصبة اموالنا

معناه لمراعات العصبة ومحافظتها فدليل ان النهى

لذلك لا يقتضى دليل ان النهى لقبح الغير النهى

عنه فلا يلزم الخروج عما نحن بصدده ثم يمكن الجواب

عن الاستيلاء بوجه آخر فيقال انما ثبت الملك

بالاستيلاء شرطا لصحة الشراء منهم لافصدا .

(٣) قوله في حق الدنيا هذا يقتضى ان يكون

ترك الاستيلاء من الباعات دون السامعات

او العقوبات والاقتد سران المؤاخذة في حق الدنيا

ثابتة فيهما .

(٤) قوله على ما يتناهى في تقسيم المجاور الى الصادق

على النهى عنه وغير الصادق حيث مثل المجاور الغير

الصادق بقطع الطريق بالنسبة الى سفر المعصية

فظهر ان قبح السفر لقطع الطريق مثلا .

(١) قوله فصل اختلفوا في الامر

والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا اي ضدا لأمور به او النهي عنه اوضد الامر والنهي اي للامر بالشئ هل تأثير في النهي عن ضده اولا والنهي عنه هل له تأثير في الامر بالضد اولا.

(٢) قوله والصحيح اه في التحقيق ذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الى ان الامر بالشئ نهى عن ضده سواء كان له ضد واحد او اضداد متعددة فيكون نهيا عن الكل وذهب البعض الى ان الاضداد اذا كانت متعددة فيكون نهيا عن واحد غير معين وقال بعضهم ان كان الامر للوجوب يكون نهيا عن الاضداد وان كان للندب لا يكون كذلك وقال القائلون بعدم الفصل ان امر الندب نهى عن الضد نهى نذب حتى يكون الامتناع عن الضد مندوبا واما النهي فامر بالضد فان كان له ضد واحد كالحركة والسكون فذاك وان تعدد الاضداد فضعامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث يكون امرا بضد واحد غير معين وعند البعض من كل من الفريقين يكون امرا لكل الاضداد.

(٣) قوله ان فوت احترازها اذا لم يكن الضد مفوتا للمقصود كما اذا كان للتهديد نحو اعملوا ما شئتم فالضد منها محصل للمقصود فلا يكون نهيا عن الضد.

(٤) قوله يجرم قيل هذا يقتضى حرمة الضد فيما اذا كان الامر للندب فانه يدل على طلب الفعل والمقصود الايتان بالمأمور به ولا شك ان الضد يفوت هذا المقصود وليس الامر كذلك.

(٥) قوله وان فوت عدمه اه وذلك بان يكون للنهي عنه ضد واحد فتركه لا يتصور الا بالايتان بالضد فعدم الضد يفوت الترك المقصود فيجب الضد واما عدم التفويت فان يكون الاضداد متعددة فعدم هذا الضد خصوصا ليس مفوتا للترك لجوار ان يكون بالضد الآخر اوبان لا يكون النهي لطلب الترك بل للباس مثلا كقوله تعالى لا تتعدروا اليوم.

(٦) قوله يقتضى كراهته هذا منقوض بما اذا كان الامر للتهديد فان الضد ليس مفوتا للمقصود ولا كراهته وقوله والنهي كونه سنة مؤكدة منقوض بما اذا كان النهي للتحذير او اليأس فان عدم الفعل غير مطلوب فعدم الضد غير محل بالمقصود والضد ليس سنة مؤكدة قال البرجندي السنة المؤكدة ما يشبه الواجب لعلها اخص من سنة الهدى وهي ما يستوجب تاركها اسائة وكراهة على خلاف سنة الزوائد فهي مالا يستوجب تاركها ذلك فالسنة المؤكدة هي سنة الهدى التي يؤكد في المطالبة بها الى ان صار قريبا من الواجب.

(٧) قوله شرائط التناقض بين الضدين ليس المراد بالتناقض مناه الاصطلاحى وهو ان يكون احد الامرين رفع الآخر ولا يتصور ذلك بين

الضدين وهما مفهومان وجوديان لا يمكن اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد فليس احدهما رفع الآخر بل المراد بالتناقض ان يكون كل من الامرين مستلزما بدم الآخر وبالعكس فقد يشترط في ذلك اتحاد المعل وهو الموصوف والكان والزمان كالحركة والسكون وقد لا يشترط كطلوع الشمس وظلة العالم فنحل كل غير الآخر وكرؤية الهلال في جمعة ووجوب الصوم في يوم الاحد والثلاثين من سبت بعد هذه الجمعة فزمان كل غير الآخر.

فصل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود

بالامر يعزم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضى كراهته

والنهي كونه سنة مؤكدة يعنى اذا امر بالشئ فصد ذلك الشئ ان فوت المقصود بالامر

ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهى عن الشئ فعدم ضده

ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة

فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر

وحرمة احدهما توجب وجوب الآخر

قوله فصل اختلفوا في ان الامر بالشئ هل هو نهى عن ضده وبالعكس وليس

الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعال وصيغة النهي لاتفعل وانما الخلاف في ان الشئ المعين اذا امر به فهل هو نهى عن الشئ المضاد له فقيل انه ليس بنفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا

وقيل نفسه وقيل يتضمينه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشئ نفس الامر بضده وقيل يتضمينه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهى عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعله نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص

امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما ذكر في الكتب المبسطة والمختار عند المصنف رحمه الله ان

ضد المأمور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد النهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان

سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباى ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لغوات المأمور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المأمور به وهو السكون في الدار كالامر بالايان يوجب

حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشئ لا يجب الاضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشئ يدل على حرمة تركه وحرمة الشئ يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع

لانه

لانه

(١) قوله لا يعتبر الا من حيثاه وبعبارة اخرى
 الامن حيث انه وجودا وعندما لازما للمقصود
 فاذا كان عدما لازماله يلزم الحرمة كما في الامر
 واذا كان وجودا لازماله يلزم الوجوب وهذا
 الطريق اظهر مما قال لان سبب اعتبار المعنى
 امران اما بقصد اليه او كونه لازما للمقصود .
 (٢) قوله فيكون هذا القدر مقتضى الامر اه
 اي النهى عن الضد فيما يفوت المقصود بالامر لاني
 غيره او الامر بالضد فيما يفوت عدم المقصد بالنهى لا
 في غيره لانه مقتضى الامر او النهى وثابت اقتضا
 فيثبت بقدر الضرورة لا الزائد على ذلك .
 (٣) قوله نقول بكرامته اه اما الكراهة على
 ما ذكر في المختصر الحسامي فكان الامر بالقيام
 ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قد تم قام
 لا يفسد صلواته عندنا ولكنه يكره اما السنة
 فكان النهى عن لبس المخيط في حالة الاحرام بقوله
 عليه السلام لا يلبس المحرم القبا ولا القميص
 ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الحفنين الا ان
 لا يجلد نعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين رواه
 ابن عمر كذا في التحقيق فهذا النهى يقتضى
 ان يكون لبس الرداء والا زار سنة لانه ادنى
 ما يقع به الكفاية من غير المخيط .
 (٤) قوله فتوله تعالى قال الله تعالى والمطلقات
 يترصدن بانفسهن ثلثة فروع ولا يحمل لهن ان يكتسبن
 ما خلق الله في ارحامهن فالاولى مضارع في معنى
 الامر والثانية في معنى النهى فيقتضى الاول
 حرمة الزوج بزواج آخر والثاني وجوب اطهار الحقيين
 لان عدم الاطهار يفوت المقصود من النهى وهو
 الامتناع عن الكتمان .
 (٥) قوله والامر بالترصد اه مقتضى نظم الآية
 وترتيب اللتين وهما الاصلان المثل لهما تقديم
 ذلك على بيان وجوب الاطهار وقوله تعالى ولا
 تمزوا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله فيقول
 الشافعي رحمه الله تعالى انه امر بالكف مع تقدير
 المدة مثل قوله تعالى واتوا الصيام الى الليل فكما
 ان الكف في الصوم يتفرد بالزمان حتى لا يجوز
 اداء الصومين في يوم واحد فكذلك الكف
 في المدة لا بد ان يتفرد بالزمان فلا يجوز اداء
 الكفنين في زمان واحد فلا يجوز التداخل في المدين
 المستلزم لاداء الكفنين وهما آخر العدة الاولى
 واول المدة الثانية في زمان واحد فاجاب بان بين
 الكفنين فرقا فالكف في الصوم ركن مقصود
 وفي قوله تعالى ولا تمزوا الآية غير مقصود وثابت
 اقتضا ولا يلزم به ههنا التفرد بالزمان .
 (٦) قوله فيجوز التداخل يعني ان تكبح رجل
 غير الزوج الاول ممتدة قبل اقتضا المدة ووطئها
 ثم فرق القاضي بينهما قبل الاقتضا تمتد العدة
 الثانية من وقت التفريق حتى يكون آخر المدة
 الاولى اول الثانية فيتداخل بعض كل منهما
 في الاخرى ولما عند الشافعي رحمه الله تعالى فيلزم
 الاستيناف وهو ان تمتد بعد اقتضاء العدة الاولى .

لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى

الامر والنهى واذا لم يفوت المقصود نقول بكرامته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر

الامر والنهى فان مشابهة النهى عنه توجب الكراهة ومشابهة الأمور به توجب التذب

وكونه سنة مؤكدة فقوله تعالى ولا يحمل لهن ان يكتسبن وهو في معنى النهى يقتضى

وجوب الاطهار والامر بالترصد يقتضى حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تمزوا عقدة النكاح

يقتضى الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجوز التداخل في العدة بخلاف الصوم

فان الكف ركنه وهو مقصود *

قوله وهو في معنى النهى يعني ان قوله تعالى ولا يحمل لهن ان يكتسبن وان كان ظاهره اخبارا

عن عدم حمل الكتمان الا انه في المعنى نهى عن الكتمان فيقتضى وجوب الاطهار لثلاثي ففوت

عدم الكتمان المقصود بالنهى وقوله تعالى والمطلقات يترصدن في معنى الامر اي ليرصدن اي

يكفنن ويعبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطئ آخر فيقتضى حرمة التزوج لكونه مفوتا للترصد

والنهي عن عزم عقد النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان

النهي عن الشيء يقتضى وجوب ضد الفوت له كالاول * الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة

اذا تزوجت بزواج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى ويحتسب

ما ترى من الاقراء من العديتين وعند الشافعي رحمه الله يجب عليهما استيناف العدة بعد انقضاء

الاولى لانها مأمورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى

الليل ولا يتصور كفا من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فاجاب عنه

بان المقصود ليس هو الكف بل هو المحرمات من النكاح والخروج والجماع لانها كانت ثابتة حال النكاح

والطلاق شرع لازلها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة

اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا ياثم

الا اثم ترك الكف لاثم الخروج والجماع ولما كان المقصود وهو المحرمات والتروك تداخلت

العديتان اذ الامتناع في اجتماع المحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى

انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمي الله تعالى العدة اجلا والاجال اذا اجتمعت على واحد واحد

انقضت ببدء واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور

اتصاف الشيء في زمان واحد بفعالين متجانسين كجلوسين .

والمأمور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى عن لبس المخيط
 كان لبس الأزار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند أبي يوسف رحمه الله لانه لا يفوت
 المقصود حتى اذا اعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل
 هو فرض والتطهير عن النجاسة في الأركان فرض دائم فيصير ضامفوتا * وهذه المسائل تفرعات
 على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير .

قوله والمأمور بالقيام تفريع على ان ضد المأمور به اذا لم يفوته كان مكرها لحراما فان
 قعود المصلي لا يفوت القيام بالمأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان
 القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان
 لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها قوله والمحرم تفريع على
 ان عدم ضد المنهى عنه اذا لم يفوته كان مندوبا واجبا فان المحرم منى عن لبس المخيط مدة
 احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والأزار ليس بفوت للمقصود بالنهاى اعنى ترك لبس
 المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والأزار فيكون لبس الرداء والأزار سنة
 لا واجبا ليقال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا آخر او لا وعدم الترك مفوت لترك
 اللبس ضرورة لاننا نقول هذا مبنى على اعتباراتهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع
 ونحوهما لا ترك القيام ف ضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين
 من ان الضد يكون وجوديا قوله والسجود تفريع على اصلين مما سبق وذلك لان
 السجود على الطاهر مأمور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز
 ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند أبي يوسف وعندهما رحيمهم
 الله تعالى تفسد بناء على انه مأمور به بدوام التطهير في جميع الأركان فاستعمال النجس
 في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالأمر وانما قال في عمل هو فرض
 اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلوته خلافا لزرفر
 وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة
 ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا
 للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير
 وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالأرض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للأرض صفة
 له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة * ثم لا يخفى لطف
 الإيهام في قوله انه المسهل لكل عسير * تم المجلد الاول من التوضيح
 والتلويح وشرح الشرح بعون الله الملك اللطيف في آخر
 ربيع الأول من سنة احدى وثلثين وثلث مائة
 والى من هجرة من له العز والشرف .

بتصحيح مصححي المطبعة } فيض البيان بكرى
 وعبد القدوس فخرى

ويليه الجزء الثاني ان شاء الله تعالى .

(١) قوله والمأمور بالقيام اه ما مضى كان مثلا
 بصورة التفويت ضد المأمور به حتى يحرم ويعدم
 ضد النهى عنه حتى يجب فهذا مثال بصورة عدم
 التفويت وكراهة الضد من الأمر وسنة الضد
 في النهى فالمقصود بأمر القيام ان يوجد القيام وان
 كان بعد القعود واما ضده الذى هو القعود لا يوجب
 فوت المقصود بالأمر فلا يكون حراما بل مكروها .
 (٢) قوله لا يبطل والا وفق للممثل له ان يقال
 لا يحرم القعود وقوله لا يفسد لكنه يكره
 عنده في عمل هو فرض فيه نظر لان الواقع من
 الفرض اما هو السجود ثانيا على الظاهر والاول
 زائد كالتعود قبل القيام الى الثانية .
 (٣) قوله والتطهير اى تطهير المكان في عمل
 كان فرضا وكان متعلقا بذلك المكان فرض ثابت
 في جميع الاوقات الاعتد وجوده عند ركها اذا كان
 مريض في فراش نجس ولم يقدر على التحول
 عنه ولم يكن معه احد فهو يصلى فيه فالمثل الفرض
 المتعلق بالمكان هو وضع الجبهة والانف ووضع
 القدمين فرض بخلاف موضع اليدين والقدمين
 الا عند زفر رحمه الله تعالى كذا في شرح
 البرجندي .
 (٤) قوله فيصير ضده مفوتا قيل ان ضد التطهير
 انما هو ترك بان سجد على نجس ولا بعيد السجود
 على طاهر واما اذا عاده على الطاهر فلا ضد
 ولا تفويت .
 (٥) قوله وهذه المسائل اه الاصول اربعة حرمة
 الضد في الأمر ووجوبه في النهى وكراهيته في الأمر
 ومسئوليته في النهى فالمسئلة الاولى والثالثة من فروع
 الاصل الثانى والثانية من فرع الاول والرابع
 والسادسة فرع الثالث والخامسة فرع الرابع
 والله اعلم بالصواب .

التوضیح

(مع حاشیہ)

التلویح

وشرح الشرع

ہذا کتاب مصلح و تالیف فیہ اسمی بالتوضیح شرح ایضاً و المتن و الشرع کلاہما للامام
العلامة الفقیہ عبید اللہ بن مسعود الملقب بصدر الشریعہ ابن تاج الشرع المتوفی
۷۴۷ھ و معہ حاشیہ اسمی بالتلویح الذی لعلا مة عصرہ سعد الملة والدين
التفتازانی رح المتوفی ۷۹۲ھ و علی الہامش "شرح الشرع" المشہور بتالیف
مولوی شریف رح و جد من حجرہ بعد وفاتہ۔

طبع ہذا الكتاب اولاً بالمطبعة الکریمیة ببلدة قزان ۱۳۳۱ھ ثم طبع ثانياً بامر حاج طسلائی

تحت إدارة

نور محمد، اصح المطابع و کارخانہ تجارت کتب، آرام باغ، کراچی

سنہ ۱۴۰۷ھ

الجزء الأول

التلويح

مع حاشيته

التلويح

وشرح الشرح

هذا الكتاب ملحق وقائيفي آداب التلويح شرح آية الله العظمى والفتوى العالمة الفقيه عبيد الله بن محمود الملقب بصدر الشريعة ابن تاج الشريعة المتوفى سنة ٧٤٢ هـ ومع حاشيته التي بالتلويح الذي لعنا الله عنه وسعد المات والدين التفتازاني والمتوفى سنة ٧٤٢ هـ وعلى العاشر شرح المشهور بقائيف مولوي شريف تاج من حجرته بعد وفاته

طبع هذا الكتاب أولاً بالمطبعة الكريمة ببلدة قزوين سنة ١٣٢٥ هـ ثم طبع ثانياً بمطبعة طابغ

تحت إدارة

نور محمد صالح المطابع وکارخانه تجارت کتب آرام باغ کراچی

سنة ١٣٤٥ هـ

شرح الشرح
بسم الله الرحمن الرحيم

تلويح

بسم الله الرحمن الرحيم

وانما لم يكتب الهمزة كما هو طريقة الكتابة لكثرة الاستعمال وطول الباء لدلالته عليها امانه قالوا اصله اله فحذفت عنه الهمزة وعوض مكانها الالف واللام فالاله بضم الهمزة معبود حقا كان او باطلا والله مخصوص للمعبود على الحق وهو الواجب الوجود لذاته هو الحقيق بالالهية والمعبودية لاستجماعه لجميع صفات الكمال وتنزاهه عن نقصان والزوال واشتقاقه من اله ياله الهة بفتح العين في الماضي والمضارع او من اله ياله الهاء بكسر العين في الماضي وفتحها في المضارع في تاج المصادر البيهقي الالهة يرستيدن الاله متعير شذن واصله الوله فسمى به صانع العالم فانه معبود ويتعير العقلاء في معرفة كنهه وشأنه وكذا المعبود الباطل متعير في انه لم يستحق العبادة ولم يوجد فيه من اوصاف الكمال شئ تقول لا يبعد ان يكون لفظ الله باصله على انه فعال من اله او اله بمعنى اله فانه يجعل الخلاق عابدين له جملا متناكنا كثيرا وان لم يكن بذلك المعنى يكون مثل البراء والحمام والغراء لكثير البر وكثير الحميم وهو الساء الحار وكثير الغراء اي كثير العبد ومن تعير في حقه كثيرون فان قلت فالوجه في منع التنوين عنه قلنا الوجه انه مثل المعرف باللام كما ان سراويل لم ينصرف حملا على الموازنة كما يصح وايضا يجوز ان يكون هذا من خصائص لفظ الله التنويز كما ان الجمع بين حرف النداء والالف واللام فيه عند من يقول بان اصله الالهة من خصائصه واما الرحمن والرحيم فصيتهما للمبالغة في الرحمة وهي الانعطاف بالمقتضى للاحسان كالنضبان في الغضب والعظيم في العلم في المذهب الرحمن بخشايته والرحيم مهربان قالوا ان الرحمن كثير الرحمة في الدنيا على المؤمنين والكافرين والرحيم عظيم الرحمة في الآخرة فيكون على خصوص المؤمنين اذ الصغار محرومون عن الرحمة الاخرية مخلدون في النار وفي انوار التنزيل انه قد يقال رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الآخرة فلي الاول يكون الرحمن ابلغ باعتبار المتعلق اي الرحوم والرحيم ابلغ باعتبار الكيفية اي العظيم وهو بحسب عظم المطية وما به الرحمة فتم الآخرة اجل من نعم الدنيا فكل ابلغ من وجه آخر وعلى الثاني يكون الرحمن ابلغ مطلقا وليس الرحيم ابلغ منه من وجه ويصح بناء التقديم على كل من القولين وانما خص الاسماء الثلاثة بالتسمية لان الاسم ثلثة انواع اما ان يدل على الذات او على الصفة والثاني اما ان يكون الصفة متعلقة بالدنيا او بالآخرة وخصوص هذه الثلاثة لان الله يدل على ذاته الازلية الموجودة قبل وجودنا والرحمن على الصفة الموجودة اثرها عند وجودنا في الدنيا والرحيم على الصفة الموجودة اثرها عند البعث في الآخرة فبه يذكر تلك الثلاثة على استحقاقه تعالى التعظيم قبل الدنيا وبعد الدنيا وحين الدنيا باعتبار الذات وباعتبار الصفتين .

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضعحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقد من مشكوة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجبا وارضح لاجماع الاراء على اقتفاء اثرها قياسا ومنها جاز حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم امواجها ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله بساطع الحجة معوانا وظهيريا وجعله بواضع المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشاراته الدلالة على طريق العرفان واعتمده فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتمم في شريف ساحته كرامة الاستصعاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان . وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنسم في احكام احكام الشرع قبول القبول واعز ما يتخذ لاعلام اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والتحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معادل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل للخاصة كل مبسوط وافى ونصاب كامل من خزانة كل منتجب كاف وبهر عيط بمستصفي كل مديد وبسيط وكثر مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهونها في تحصيل مبانى الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منها جابديعا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع شريف زيارات ماستها ايدى الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق آذانهم اولوا الابصار ولهذا اطار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الافاق حظا من الاشهار ولا اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت مجازى بما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر اشدت تهوى اليه واكباد اهاثمة عليه وعقولا جانية بين يديه ورغبات مستوفقة المطايا اليه معتصبين في كشف استاره بالحواسي والاطراف قانعين في بحار اسراره عن اللالي بالاصداق لانجل انامل الانظار عقد معضلاته ولا يفتح بجان البيان ابواب مغاراته فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وفرائده في خيام الاستار مقصورة ترى حوالها هاهما مستشرقة الاعناق ودون الوصول اليها عيننا ساهرة الاحداق فامرت باسان الالهام لا كوههم من الاوهام ان اخوض في لبح فوائده واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارب صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفت اقتنعت موارد السهر في ظلم الديار واحتمل مكابد الفكر في ظلماء الهواجر راكبا كل صعب ودلول لاقتناص شوارب الاصول وناز فاغلاله الجدى في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب وامطت عن وجوه خرائده قناع الارتياح ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقايق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لها اثر فيه المص بسط الكلام وتوضيح لها اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداق الادان وتحقيقات تهتم لادراكها اعطاف الازدهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الفكلا معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدراية على ما تقرر من الفتك اللطيفة وسيحمد الغائص في بحار التحقيق الفاض عليه انوار التوفيق ما اردت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقايقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستأهل للاطلاع على دقايقه الا البارح في اصول المذهبين مع بضاعة في صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز سبحانه ولى الاعانة والتأييد والملى بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل .

(١) قوله (حامدا لله تعالى) الخ هكذا وجد في كثير من النسخ وفي بعضها توكلت على الله حامدا الخ فعلى الاول قوله حامدا حال بما يتعلق به الجار والمجرور وصاحبها المستتر فيه العائد الى التكلم ان قدر مضارعا والبارز الرابع اليه ان قدر ماضيا كقولك استمنت وابتديت احوال من يقول على ما في بعض النسخ وهو هكذا «يقول العبد المتوسل الى الله تعالى الخ» ولم يذكر يقول فيما بعد قول يجوز ان يكون حالا من الرحيم وصاحبها المفعول المحذوف اي الرحيم اي وان يكون مفعولا به له فشرط العمل بوجود ههنا لان المراد الرحمة في الآخرة وهو ممتد على الموصوف وهو انه او يكون مفعولا به لقوله «كائن» في قوله حامدا لله تعالى لانه بمعنى جاء بالرحمة لقوله اولا وثانيا طرف لقوله حامدا وانا اورد الحمد في صورة الحال ولم يقل الحمد لله سكما هو المتعارف لاشتمالها على نسبة الحمد الى نفسه بخلاف الطريق المتعارف وانا اختارها على طريقة اختارها البعض وهو قولنا «احمد الله» لان اسم الفاعل يحتمل استغراق الازمنة الثلاثة التي هي الماضي والحال والاستقبال كقوله تعالى (وكلمهم باسط ذراعيه بالوصيد) فاراد استمرار الحمد باختارها من الطريقة او يقال ان هذه الصورة تدل على مقارنة الحمد والابتداء بالتسمية في الزمان فيتساويان في المعنى وان كان لفظ الحمد بعد التسمية بخلاف الطريق المتعارف وطريق البعض المذكور وايضا صورة القيدية يدل على التسمية كما في بسم الله فلو اختير احدهما يلزم ترجيح الحمد على التسمية وذكر صورة القيدية للتسوية وانا رعى المساواة بينهما لورود الحديث في شأن الحمد ايضا اما على التحقيق فيها وعلى التشكيك قال المحقق الفنازاني قد ورد في الحديث كل امرئى بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر وكل امرئى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم والشهور فهو واقع واما على الثاني فالقول في اللغة الاعتماد ويمدى على كذا في التاج وهو مشتق من الوكل والوكول وما بمعنى في التاج الوكل والوكول كس رابا كذا اشتق وكاربا كسى كذا اشتق وهذا الوزن قد يقصد به الكثرة والكمال في اصل الفعل كقولك في الدعاء في آخر الصلوة كما صليت وسلمت وباركت وترحت على ابراهيم اي رحمت رحمة كثيرة او كاملة وقد يقصد به التكلف وهو ان يجعل الرجل نفسه بصفة ليست موجودة فيه كما يقال سيد فلان اذا عد نفسه في عداد السادات وهو ليس منهم وقد يقصد به الصيرورة بل الفعل كقولك تحجر الطين اذا صار حجرا فيمكن ان يراد نفس معنى الاعتماد من غير ملاحظة الزوائد اي اعتمدت عليه في تصنيف هذا الكتاب واستغنت به وان يراد احد معني الوكل فعلى الاول المعنى رضيت بما قسم الله الى ممتدا على الله وعلى الثاني فوضت امرى الى خالقي فيجوز ملاحظة الكثرة والكمال وذلك ظاهرا وملاحظة التكلف والمعنى لست في الاصل في الموصوفين بالرضا والتفويض على مقتضى النفس والشيطان لكسني اعد نفسي في عدادهم او ملاحظة الصيرورة فالعنى ان هذه الحصلة في لست بعلى بل بمجرد فضل الله تعالى وكرمه وقوله حامدا حال من التوكل في تاج المصادر اليه في الحمد يستودن وعرفه البعض بان الحمد هو التناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بنعمة او بغيرها فيخرج عنها التناء بالجنان والاركان وما صدر عن الانسان اتفاقا لاعلى قصد التعظيم ويدخل ما كان بسبب الانعام او غيره سواء كان جبلا او قبيحا كما اذا حمد ظالم الخوف الفتنة وسواء كان اختياريا او غيره وعرفه البعض بانه الوصف بالجميل على الجميل الاختياري فيخرج ما كان بسبب القبح او الجميل الغير الاختياري كحسن الصورة وقد يدخل ما كان بالجنان والاركان ان صح اطلاق لفظ الوصف عليه فيبين التعريفين عموم من وجه قال البيضاوي الحمد هو التناء على الجميل الاختياري من الذمة او غيرها فالتناء هو الوصف بالجميل باللسان فذكر اللسان في التعريف الاول مبنى على التجريد وهذا يتناول ما لم يكن على قصد التعظيم ويخرج عنه ما كان بسبب غير الجميل وما كان بسبب الجميل الغير الاختياري فيبينه وبين الاول عموم من وجه ايضا ولكنه اخص من التعريف الثاني مطلقا واما المدح فهو التناء على الجميل مطلقا كذا قال البيضاوي فهو يتناول التناء ليس على قصد التعظيم ويخرج عنه التناء لاعلى الجميل كما اذا كان لحوف الفتنة فهو اعم من وجه من الحمد بالتعريف الاول وكذا بالتعريف الثاني ان

توضيح

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى أولا وثانيا

قوله حامدا حال من المسكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية والفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امرئى بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر وكل امرئى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجزم فحاول ان يجعل

الوقوف لحديث الحمد ان يقال حمدت الله متوكلا عليه تعالى لكنه غير الاسلوب للاهتمام لشأن التوكل فانه معين في صواب الامور وسبب لمحبة الله تعالى الله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه وقال الله ان الله يحب المتوكلين (٢٠) وقوله نه اظهر في موضع الاضمار ليصل اسم الله بالحمد كما في كتابه تعالى وكما في الحديث للامتداد بذكره سبحانه .
(٣) وقوله تعالى في تاج المصادر البيهقي تعالى بلد شدن ويامدن مشتق من العلو بفتح العين في الماضي وضمها في المضارع في التاج العلو بلد شدن وقوى كشتت بركارى وعلبه كردن كسى را ومن العلاء بكسر العين في الماضي وفتحها في المضارع في التاج العلاء بزر كوار شدن فلو اريد المعنى الاول فلا بد من اعتبار الكمال لان زيادة الحروف تدل على زيادة المعنى كما في قطع وقطع فالعنى اي الله استعمل على جميع الامور الموجودة علوا كما لا يلزم التنزه عن جميع النقايس الموجودة فيها اذ لو وجد فيه قبيصة في بعضها لما استعمل على ذلك البعض بالعلو الكمال فذلك كثيرا ما فسروا التعالى بالتنزه ولو اريد المعنى الثاني فالعنى انه جاء اهل الرحمة والعذاب بهما ولو اريد القوة فالمراد القوة الكاملة لزيادة الحروف ولا يصح ما يقتضيه الباب في غالب المواضع وهو مشاركة الشيتين في اصل الفعل وكون كل منهما فاعلا ومفعولا بالنسبة الى الاخر واستناد الفعل اليهما كما يقال زيد وعمرو يتشابهان واما المفاعلة فالاستناد فيه الى احدهما فيقال شابه زيد عمرا فيجمل الاخر مفعولا لان قوة غيره بالنسبة اليه بمنزلة المدم فلا مجال لاحد ان يماله عزاسمه وايضا لا بد في اعتبار ذلك من التعدد في الفاعل والفاعل ههنا وهو الضمير الراجع الى الله تعالى واحدا والمعنى انه اقوى على جميع الامور بالقدرة الكاملة اذا اراد شيئا فانما يقول له كن فيكون ولو اريد معنى الغلبة فكذلك اي غلبته على جميع الموجودات غلبة كاملة ولو اريد معنى العظمة والكبرياء فهكذا فهمنا خمسة معان .
(٤) واما قوله اولا وثانيا طرف زمان اي في اول الزمان وآخره على ان الثاني بمعنى التأخر كقول النحاة التوابع كل ثامن مرتب باعراب سابقة متعلق بالافعال الثلاثة من التوكل والحمد والحمد والتعالى على سبيل التنازع يعني ان التوكل والحمد ثابتان في اول العمر وآخره او اول امر التصنيف وآخره او في اول زمان الخلق وآخره فان الاول يوم الميثاق زمان خلق الارواح والآخر زمان خلق الاجساد اوزمان حشر الاجساد فالمراد بذكر اول الزمان وآخره الدوام وان التعالى ثابت ازا لا وابد ولا يجوز ان يكون حالا من تعالى بمعنى اول وآخر لان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يراد ان الشرع باطلاق لفظ الثاني عليه تعالى عن الشبه والشريك ولكن لو كان متعلقا بالحمد فقط فيجوز ان يكون النصب على التمييز عن نسبة الحمد الى الله تعالى اي حمد الله تعالى من حيث اوله وآخره اي ذاته وصفاته او اي صفاته من الحيوة والعلم والقدرة الى غير ذلك وافعاله كالابجاد والاكمال والانام والاكرام او اي من حيث الحاداه وابقائه او اي من حيث دنياه وآخريته وفي التلويع اشارة الى ذلك في انوار التنزيل واول افضل لافضل له وقيل اصله اول من .

والم فابدت هزنتواوا تخفينا غير قياسي او اول من آل قلبت واو هزنته وادعت فعل الاول منصرف فلا اشكال في توينه واما على الثاني فينبى ان يكون غير منصرف فلا وجه للتوين الا ان يراد المعنى الغير الوصفية كما قال العلامة في التلويح انه هنا ظرف بمعنى قبل وفي تاج المصادر البيهقي الولد والاول بناء كرفتن بكسى يا مجابى ويعدى بالى وفي الحديث «فلا وأت» اى لا تجوت نفسى سابق الامور بذلك باعتبار ان اول الموجودات ملجأها وملاذها وكذا اول القوم وهو رئيسهم ملجأهم يرجون الله في المواجه وايضا في التاج الاول باز كشتن وال حاله اى اصلحه فالسابق قد يكون مصلحا ومرجعا يرجع اليه كما ذكرنا واما ثانيا فمشتق من التنى في التاج التنى دويم شدن (١) قوله (ولعنان الثناء اليه ثانيا) عطف على حامدا في المهدب العنان دوال لتمامه سوار در دست كبريد وايضا فيه ان الثناء سخن نيگو وثانيا هناك من التنى بمعنى الاطلاق وعدم الصرف اومن التنى بمعنى الصرف في التاج التناوا داشتند ووا كردانيدن فهو من الاضداد والاول يبلغ حيث يدل على دوام توجه الثناء الى الله تعالى بخلاف الثاني واللام في الثناء اما للمهد فيكون اشارة الى الثناء الخاص الذى هو الحمد اوله لجنس فيلزم ان لا يثنى غيره بثناء اصلا والظاهر ان تقديم الجارين والمجورين على المتعلق لرعاية السجع ويمكن ان يقصد به الى القصر اى لعنان الدم ولا الى غيره ثم قوله عنان الثناء يحتمل الوجهين احدهما الاستعارة المصرفة فنان الثناء بمعنى ارادته فكما ان العنان يصرف به الفرس الى اى جهة يراد فكذلك ارادة الثناء يصرف بها الثناء الى اى ممدوح يراد والاخر الاستعارة المكنية فثبته الثناء بالفرس في النفس ووجه التشبيه ان كلامها وسبيلة المقصد ولم يذكر من اركان التشبيه الا المشبه واضيف اليه من خواص المشبه بهما يدل على التشبيه وهو العنان (٢) قوله (وعلى افضل رسله محمد وآله مصليا) الجار متعلق باسم الفاعل والتقديم للسجع دون التصراذ لانه لعمد الصلوة على سائر الانبياء عليهم السلام في تاج المصادر البيهقي الفضل افزون آمدن وعلبه كردن بخلاف فعلى المعنى الاول يلزم ثبوت الزيادة في الكمالات الانسانية في سائر الرسل عليهم السلام وثبوت اصل الكمالات في غيرهم كالاولياء والائمة والصالحين وعلى المعنى الثاني ثبوت الغلبة في الزيادة المذكورة فيهم وثبوت الزيادة في غيرهم في الجنة وهو العلماء ﴿ ٤ ﴾ وثبوت اصل الكمالات فيهم دونهم والمراد

ولعنان الثناء اليه ثانيا وعلى افضل رسله وآله مصليا وفي

الحمد قيما للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذا الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه ففعل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لثلا يشعر بالتبعية فيجفل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلك واما على النسخة القديمة المالكية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه * واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاوّل ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد والاكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل الاثمة التى من جعلتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب * الثاني ان نعمة الله تعالى على كثيرتها ترجع الى ايجاد وابقاء والايجاد وابقاء ثانيا فيجده على القسمين تأسيا بالسور المفتحة بالتحميد ثم اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء والا وبقائه الى السبأ الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا * الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والاخرة على معنى انه يستحق بالحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الاخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التى لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخردعويهم ان الحمد لله رب العالمين * فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والالاء في دارى الفناء والبقاء فبمعنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اى صارفا عطفا على حامدا. قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعمة الله تعالى يستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية ينبغى ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لان الثناء بالاسم بالاسم. قلت ليس الباء صلة لا بتدىء بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدىء الكتاب والابتداء امر عرفى

الافضلية المطلقة وهى ان يكون في جميع المعائن الخلقية والخلقية. قال الشاعر: فلق النبيين في خلق وفي خلق * ولم يدانوه في علم ولا كرم.

والدليل على الافضلية قوله تعالى كتم خيرامة اخرجت للناس فان خيرة الامة دليل على خيرة نبيهم والرسول جمع رسول كزبور وزير مشتق من الرسالة في المهدب الرسالة ينظام بردن فيكون بمعنى النبي اومن الارسال في التاج الارسال فرستادن فهو بمعنى المرسل وهو ان كان بمعنى بناء كان نبيا والا فلا رسول بحسب اللغة يجوز ان لا يكون نبيا كما ان النبي بحسبها يجوز ان لا يكون رسولا قال الفاضل المحقق الشارح المدقق العالم الرباني العارف الصمداني مولانا عبدالمطى البرجندى في شرحه للمختصر ان الرسول فقول بمعنى الفاعل من الرسالة وهى نقل كلام احدالى غيره بامر او بمعنى المفعول من قولهم ارسلت فلانا في رسالة فهو مرسل ورسول ذكره الجوهري وقيل هو مصدر كالتبول وصف به ثم قال هذا كله من حيث اللغة واما من حيث العرف فقيل الرسول والنبي متساويان وقيل النبي اعم فان الرسول من بعثه الله تعالى بشريعة متجددة والنبي يبعث من بعث لتقرير شريعة غيره والرسول من جمع مع المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي يبعثه ومن لا كتاب له والرسول من ياتيه الملك بالوحى والنبي يبعثه ومن يوحى اليه في المنام على اختلاف الاقوال كل ذلك اوردته البيضاوى في انوار التنزيل وايضا فيه انه سئل النبي عليه السلام عن الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا قبل فكلم الرسول منهم قال ثلثاء وثلاثة عشر جا فغيرا فهذا دليل على ان النبي اعم من الرسول

واضافة الرسل الى ضمير الله لتمظيم المضاف كقولك عبدالسلطان ركب وايضا فيه تمظيم غير المضاف وهو المصلى الداعى كقولك عبدالسلطان يعتبر عندى لتمظيم نفسك و«محمد» لم يذكر في بعض النسخ وفيه توبة لثانته بانه في غاية الارتفاع وليس من الادب ذكر اسمه الشريف وتبنيه على انه متمين بالارادة قرينة ان وظيفة هذه الامة ان يصلوا على محمد عليه السلام بعد حمد الله تعالى في اوائل الكتب التى يصفونها فلا حاجة الى ذكره وفيما ذكر التناذ بذلك فهو عطف بيان للافضل وهو اسم مفعول من التحميد وهو مبالغة في الحمد كذا في التاج فللبالغة اما فى الكم اى المحمود جدا كثيرا او فى الكيف اى حمدا كاملا او اسم مكان اى محل الحمد المتبالغ كما او كيفا الحمد هذا الحمد ويجوز ان يكون تشديد العين للتعمية اى من جملة الله تعالى حامدا له تعالى وآله عطف على افضل في المهدب الال گروره وخويشاوندان قيل اصله اهل بدليل مناسبه في المعنى في المهدب الاهل گروره وخويشاوندان قلبت الهاء همزة لترب المخرج قلبت همزة الفنا لسكونها واقتتاح ما قبلها كما من اصله آمن قال الفاضل-

البرجندى ان اصله اول بدليل ان الجوهرى اوردته في الالف مع الواو من باب الامو بدليل ما نقل ان الكسائي سمع في تصنيه اويل بالواو وقوم الرجل واتباعه يؤولون اليه فسموا بذلك وقيل اصله ال بهزتين وسمع في تصنيه ما يل بالهزتين وقيل اصله اهل تصنيه على اهل فالمراد اما اهل يته عليه السلام من الازواج والذريات واهل قرابته الذين يحرم الصدقة عليهم وهم بنوهاشم عند الكل وبنو مطلب عند البعض كذا في شرح البرجندى واهل ملته من جميع المؤمنين والمؤمنات وقيل المراد الاقباة من امته لقوله عليه السلام آلى كل مؤمن تقي فاراد بعض التقوى عن جميع الحرمات والمكروهات والاكثر على ان المراد التقوى عن الشرك كذا في شرح البرجندى ويجوز ان يكون المراد اهل صحبته وهم الاصحاب رضى الله عنهم واهل شريعتهم وهم المجتهدون والمحدثون وحفظة القرآن وعلماء اهل الاصول والفروع وكتبا بها ليقتى فيما بين الناس ومصليا من التصلية في تاج المصادر البيهقي التصلية درود دادن وهي من الصلوة في المذهب الصلوة كقولك اللهم صل على محمد واهل المراد بدرود ومن الملاصقة استفارون المؤمنين دعا فالتصلية ههنا من المصنف فيكون بمعنى الدعاء مطلقا او بمعنى الدعاء بلفظ الصلوة كقولك اللهم صل على محمد واهل المراد بدرود بالفارسية هذا المعنى ووزن التفعيل يجوز ان يكون للمبالغة او التعدية فاذا جعل الفيداعيا فظاهر انه ايضا داعى ونقل البرجندى عن نهاية الجزرى ان معنى قولنا صل على محمد عظمه في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعتهم وفي الاخرة بشفعمه في امته وتضميف اجره ومثوبته ثم قال ولهذا لا يجوز ان يطلق بالنسبة الى غير الملائمة وقيل هذا اذا كانت بمعنى العظة اما اذا كانت بمعنى الرحمة فلا (١) قوله (وفي حلية الصلوات مجليا ومصليا) في المذهب الحنابلة اسبان كه فراهم آوردند از برآى مسابقت المجلى آنى اسميه كدريش هم بود در مسابقت المصلى اسب دويم در مسابقتى بينى انى في الرجال المجتمعين لتسابق في الصلوات مثل المجلى والمصلى في انى سابق على الكل تارة وعلى غير الواحد تارة اى لم يستبقى في الصلوة الواحد ﴿ ٥ ﴾ في بعض الاوقات فالحنابلة استعارة تحقيقية مجردة الصلوة قرينة المجاز تجريد الاستعارة كقولك

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

يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا للحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقية والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اى ومامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع . قوله وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى الدعم الدائمة في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه السلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فاراد في الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المقررة تنويه بشأنه وتنبه على ان كونه افضل الرسل عليه السلام امر مجلى لا يخفى على احد . والمجلى بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب استعيرت للضمار . والمجلى هو السابق من افراس السباق . والمصلى هو الذى يتلوه لان رأسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها واشار بالمجلى الى الصلوة على النبي وبالمصلى الى الصلوة على الال لانها انما تكون ضمنا وتبعيا ثم لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكفاية والتخييل والترشيع وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثالث

ارأت اسد هذا الجيش وقوله مجليا ومصليا من باب التشبيه كما يقال زيد اسد مجحف ادوات التشبيه ووجه قوله في حلبة الصلوة حال من الضمير في اسم الفاعل في الظاهر ومن الضمير في المجر والمجرور في الحقيقة كانه قيل كالمجلى وكالمصلى ثم الحلبة لا يمدان يكون من الاحلاب وهو الاجتماع للنصرة والمعاونة كذا في التاج كان الخيل المجتمعة للتسابق تتفاوت في العدو والمجلى يحمل نفسه جليا ظاهرا على الناس عند ما سبق على الكل والمصلى من الصلاء بالفتح وهو اسفل الكفيل او بالكسر وهو ما يخاط على الخرق من الاهداب المدبوغ في المذهب الصلا بفتح الصاد زير سرين بالكسر يوند ساختنباي فالسابق ثانيا يحمل رأسه على صلا السابق اولا ويقال يحمل نفسه متصلا به اتصال الصلاء بالكسر على المخرق .

(٢) قوله (وبعد فان العبد المتوسل اه) هكذا في اكثر النسخ وفي بعضها يقول العبد فهذا ابتداء كلام لذكر ما هو بصدده ويان ما هو سببه وعلى الاول اما عطف على حامدا عطف الظرف على الحال لما فيها من معنى الظرفية كانه قيل توكلت في حال الحمد لله وفي حال الصلوة على النبي وبعدها (وقوله فان العبد) تعليل للتوكل بقرينه توكلت على الله لاني اردت شرح كتاب التنقيح ومن يراد امرا يتوكل على الله ليسهل له ذلك الامر او عطف على ما يتعلق به حامدا من التوكل كما في بعض النسخ والمقدر من الابتداء ونحوه كما في اكثر النسخ وتقديره وبد الحمد والصلوات قلت فان العبداه قال البرجندى ان هذا من عطف مضمون جملة على مضمون جملة كما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا انه عطف مضمون هذه الآية وهو وصف ثواب المؤمنين على مضمون الآية المتقدمة وهو وصف عقاب الكافرين فكانه قيل فحقق انه حمداه وصلى على النبي وانه بعدها يقول اه وقال البعض انه يحمل الجملة المشتعلة على الحمد والصلوة على الاخبار لئلا يلزم عطف الخبر على الانشاء وقال البعض ان الواو ههنا ليست للمعطف بل قائمة مقام اما التي تورد للدلالة على ان ما بعدها غير مرتبط بما قبلها ولذا سميت فصل الخطاب «وبعد» مبنى على الضم لانه من النيات وهي الظروف المقطوعة عن الاضافة المقصودة وابقاء جواب اما يقوم مقام اما وعلى تقدير ارادة التثنية مبنى على توهم اما بلاتقديرها تقول ما زيد كاتبنا ولا شاعر بالجر على توهم الباء كذا قال البرجندى والتوسل التقرب في التاج التوسل زديكي جستن والاشتقاق من وصل يسل بفتح العين في الماضي وكسرهما في المضارع اذا رغب والوزن للمبالغة ومنه سميت الهدية وسيلة لانها مرغوبة عند المزور اولانها مسببة عن رغبة الزائر الى المزور اولانها سبب لحصول المرغوب والذريعة الوسيلة كذا في المذهب من الذرع بالتحريك وهو الطمع كذا في الصراح فالوسيلة سبب الطمع ولا يمدان يكون من الذرع بالتسكين وهو تقدير الشئ بالذراع على انها بمعنى المذروعة فسمى بها الوسيلة التي من المذروعات ثم نقل الى مطلق الوسيلة واصله اقوى اليها بقصد الزيادة المطلقة اى باقوى الامور من جنس الذريعة او التقصد الزيادة على المضاف اليه اى اقوى الذريع او اقوى جنس فالجس في معنى الجمع او اقوى انواع الذريعة الذريعة بتقدير المضاف ويجوز ان يكون من اضافة الصفة الى الموصوف مثل جرد قطيفة والمراد باقوى الذريعة علم الشريعة ويجوز ان يراد الحمد والصلوة (٣) قوله عبيداه ابن مسعود ابن تاج الشريعة منصوب عطف بيان للعبد او مرفوع حملا على المجل كذا قال البرجندى وفيه نظر لانه يلزم حينئذ اجتماع العاملين (وهما الابتداء وان) على اعراب واحد في الخبر وهو الرفع والجواب ان هدا مبنى على مذهب من انكر عمل الحروف المشبهة بالفعل في الخبر فليس العامل في الخبر بالنظر الى المتبوع عنده الا الابتداء ويجوز نصب بتقدير اعنى او اخس والرفع بتقدير هو عبيداه في الصراح عبيد تصغير عبد ونام اسب فيجوز ارادة المعنى الثاني على التشبيه كما في المجلى والمصلى فالاصناف حينئذ مبنى على تكثير العلم بلادة المسمى به او الوصف المشهور وفي انوار التنزيل ان الابن من البناء لانه مبنى ايه ولذلك يسب نسبة المصنوع الى صانعه فقال ابو الحرب في حينئذ يكون مثل الاسم من الاسماء المحذوفة الاعجاز البنية الاوائل على السكون المدخل عليها الهمة في الابتداء (ومسعود) من السعادة عند من قال بانها تمتد في تاج المصادر البيهقي والسعادة نيك بخت كردن واختلفوا في هذا واجازا مزاج والازهرى والفارابي واستدلوا بقوله تعالى فاما الذين سمدوا بضم السين وهو قرائة الكسائي كذا في الصراح واما سيويه والمحققين من اهل اللغة وقالوا ان كلام العرب اسمد اليه ولا يجوز ان يكون اسمد من السعادة لانه لازم كاشتقوا وقالوا في هذه القرائة انها خارجة عن القياس اوب يكون من باب فعل وفعله نحو غاض وغضيه اى في كونه لازما ومنسوبا وامتددا في الصراح غيض كم شدن آب بر زمين فرو خوردن وفرو خوردن لازم وامتد -

وقالوا لادلالة لهم في مسعود لجواز ان يكون مثل اجنه الله فهو مجنون وفي الصراح سعادة نيك تحت شدة خلاف شقاوت فهو سعيد فاسمده الله فهو مسعود فلفظ المسعود مشتق من السعادة عند البعض ومن الاسعاد عند البعض لان السعد والسعود همايون شدة ومثل ذلك في الصراح في المذهب التاج احسنه كذا في الصراح وهو استعارة مصرحة تحقيقية في المزين والمروج اذ الشريعة استعارة بالكناية والتاج استعارة تخيلية الشريعة في الاصل طريق الماء يرد به الشارب الى الماء كذا في الصراح سى بهالدين الحق لا طريق الى الكورثواشربة الجنة وسى بالشرع وهو الدخول الى الماء كذا في الصراح كذلك في التاج الشرع نهادي نهادن وهو يد اكردن فلة الاسلام بيت بناه الله للناس ليصنم به نفسه وماله وولده واظهره الله تعالى على الناس هذا باعتبار الاصل والمراد ههنا بتاج الشريعة محمود بن صدر الشريعة جداب مصنف (١) قوله (سعد جده وانجح جده) سعد بفتح العين وكسرهما واما المضارع فبالفتح والجذ بفتح الجيم له معان في الصراح جذ يدركلان وتوانكري وبزركي قوله تعالى جذربنا اي عظمة ربنا ويريدن جمه والمراد الاقرب منها الى الفهم وهو الاب فليس ذلك من التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعبوراد البعبعداعتمادا على قرينة خفية ويمكن ان يراد بخت وهو الغنى والعظمة اي دام دولته ودام عظمته في الصراح نجح بالضم نجاح بالفتح فيروي انجح الرجل اذا صار ذاتنجح والجذ بالكسر السمي والاهتمام في الصراح جذبالكسر كوشيش دركار واستناد الانجح الى الجذبحاز عقل من باب (بنى الامير المدينة) فهو ايضا اسناد العقل الى سببه فالجذ في الامر سبب النجاح فيه (٢) قوله (لما وقتني الله) وفي التاج الوقوف سار دار آمدن والتوفيق في الفنة ان يجعل الله تعالى الانسان واقفا بصره كافيا فيه وذلك بحصول جميع الاسباب والشرايط وهو في العرف جعل الاسباب موافقة للاسباب وهذا من لوازم المعنى اللغوي (قوله للمسمى طرف بمعنى اذ عند الاكثر يستعمل استعمال الشرط فيدخل على الجملةتين وحرف عند البعض الا انها ثبوت الثاني بناء على ثبوت الاول وهو لا تتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول كذا في شرح البرجندی (٣) قوله بتأليف تنقيح الاصول) التأليف من الالف بالضم والالف بالكسروهما بمعنى المحبة كذا في التاج والمراد ههنا لزامها وهو الاجتماع والاتصال او من الف وهو اعطاء الالف والمراد لزامه وهو ايراث الكثرة فعلى الاول معنى تأليف التنقيح جمع اجزائه ووصل بعضها ببعض وعلى الثاني معناه بكثر اجزائه قال البرجندی ان التأليف في العرف مرادف للتركيب وهو جعل الاشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد وقد يقال على ما هو اخص من ذلك وهو جمع الاشياء المتناسبة ويشمر به الاشتقاق من الالف في الصراح تنقيح باكيژه كردن درخت از شاخ ريزه وشراراز كلام ريك ومفزيرون كردن از استخوان فلراد تهنيد الاصول عن الزوائد والزكاك وتصفيها عن الحشو والنو وشرح معانيه بعبارة ظاهرة للدلالة واشتقاقه من الفتح وهو بالضم وهو المذهب البارذ والذيد المروج كذا في المذهب فن تنقيح الشجر او الكلام بجمله كالتفاح واما الاصول فسيأتي اصل معناه ولكن المراد هناك كتاب صنفة الامام قدوة الامام الشيخ فخر الاسلام (٤) قوله اردت ان اشرح في انوار التنزيل الارادة شروع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحتملها على الفعل ويقال الارادة القوة التي هي مبدأ الشروع واما ارادة الله تعالى فالقوله انه ترجيح احد مقدوريه على الاخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى بوجه دون وجه وهذا الترجيح والاختيار على ما ذكر في التحقيق هو المقصد الى امر محتمل للوجود والعدم

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

سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله بتأليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته واقنع مغلقاته معرضا عن شرح المواضيع التي لم يحلها بغير اطلب لا يجعله النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما سوت كتاب التنقيح سارع

الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ المحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اول وانما على الظرفية واما التنوين في اول اعم انه افعال التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفلسي والفاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو ح منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذ جعلته صفة لم تصرفه تقول لغيبته عاما اول واذالم تجعله صفة تصرفته تقول لغيبته عاما اول ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام قوله سعد جده فيه ايهام

بعدم النفس ههنا وهي الجوهر المجرد في حد ذاته المتعلق بايدن في تصرفاته بصرفه الانسان الى ما يشاء كالراكب من المركوب و«الشرح» الاجلا والظهار كذا في اذ الجذ التاج والفسخ والتوسعة قال البيضاوي في قوله تعالى (رب اشرح لي صدرى) سأل ان يشرح صدره ويفسخ قلبه والتفريق في التاج الشرح شرحه كردن گوشت في الصراح تشريح اللحم كنانيدن وييدا كردن فر بهى گوشت فاجلا المشكل اظهار المراد به وقتحه فتح باب فهمه وتفريقه تفصيل معانيه (٥) قوله (مشكلاته اي مخنياته في تاج المصادر الاشكال پوشيده شدن او التاج ومحتملاته من قولهم رمان مشكل لما فيه حلاوة وحوضه كذا في باب المذهب او مبيئاته في التاج الاشكال پوشيده كي بودن من السلب والايجاب فالاولان هما من جملة الكتاب واما الثالث فهو امر خارج منه يذكره الشارح وبين معناه ووجه صحته مما يحتاج اليه فهم ما في الكتاب ولا يبعد ان يراد بالمشكل ما هو مصطلح اهل الاصول وهو ماخى منه المراد لا لعارض بل لنفسه ويدرك عقلا وباللفظ ما هو المصطلح وهو ماخى المراد لنفسه ولا يدرك عقلا بل بلفظ ما هو المصطلح وهو ماخى المراد لعارض واما المشابه فهو الذي لا يدرك اصلا ولم يوجد في ذلك الكتاب فذلك من براعة الاستهلال (٦) قوله واقنع مغلقاته اي اضع باب فهم ما غلق عليه ذلك من المعاني بتقدير المضاف والصفة او ازيل اغلاق البارات وخفاء دلالتها ويجوز ان يكون هذا من التمثيل على سبيل الاستعارة من اعتبار مجاز في المفرد او تقدير امر على ان المراد تشبيه ازالة الخفاء بفتح الابواب الملققة ووجه التشبيه هيئة منتزعة من امور متعددة وهي البيت والباب والفتق والفتح في احد الجانبين والمعنى واللفظ وخفاء الدلالة والارادة في الجانب الاخر فبعبارة المشبه بعبارة المشبه به كقولك اني اريك تقدم رجلا وتؤخر اخرى (٧) قوله معرضا متعلق بالارادة او الشرح والفتح (٨) قوله (من لم يحلها) اي لم يفهم معناها اما من الحلو بمعنى الفتح وازالة العقدا ومن الحلول في الشئ اي القرار فيه والحلول بالشئ اي النزول عليه فادرك المعنى يستلزم فتح باب الفهم بازالة عقدا الخفاء ونزول الذهن على المعنى وقراره فيه وجزمه بان المراد ذلك من لوازم الفتح فيكون من ذكر الازم وازالة الملزوم او يقال انه لازم لهذه الامور فيكون فتح باب الفهم ذكر الملزوم وازالة الملزوم اي اولم يشرح معناها (٩) وقوله (بغير اطلب) على الاول معناه بغير اطلب من المعنى وعلى الثاني معناه بغير اطلب من نفسه فالاطاب ما دى اصل المراد بلفظ زيد عليه لفائدة ولما نفي الاطاب مع طريق مقبول في افادة المراد فاجتباب التطويل والحشويتم بالطريق الاولى لانها غير مقبولين فالتطويل ان يكون الزيادة على المراد لافائدة ولا يكون متمنية والحشوان يكون متمنية لا يكون لفائدة .

(١٠) قوله (لا يحل له النظراء) اي عند اهل التحصيل (١١) قوله (في ذلك الكتاب) اشارة الى كتاب التنقيح بالاشارة البعبعد لقصد التعميم تنزيلا لبعده رتبة منزلة بعد الساقفة (١٢) قوله (لما سوت كتاب التنقيح) تسويد الشئ تصيره مسودا فلا بد ان يكون له وجود قبل اسوداد فاسوداد الكتاب ان يكتب اول من غير تعريض تام لتصحيح فلا بد ان يكون المراد بالكتاب اما المعاني او العبارات اذ لا وجود قبل الاسوداد وبذلك المعنى للفتق الدالة على الالفاظ ولو اريد الفتق بالتسويد بمعنى الالفاظ فاسوداد اسوداد وانما ساسى الكتابة اول بالاسوداد هذا لانها بالخطوط المتطاولة المتلاصقة من اول عرض الصفحة الى الاخرى ومن اول الطول الى الاخر فيسود القرطاس بها كثيرا (١٣) قوله (سارع) لازم ومتعد في تاج المصادر البيهقي المسارعة بشتاقن ويعبى بالي وشتا بايدن فيجوز ههنا الاعتباران فالاول بان كان الاتساع والكتابة من الاصحاب انفسهم والثاني بان كان من الغير بلهم فيعملون الكتاب على السرعة فان قلت على الاول ما الوجه في اختيار المسارعة على السرعة والاسراع مع اعما ايضا لازمان كذا في التاج قلنا الوجه ان المسارعة تدل على الكمال والزيادة بزيادة الحرف بخلاف السرعة واما الاسراع فهو وان كان دل على -

الزيادة لكنه يدل على التكافؤ في التاج اسرع كلف نفسه السرعة واما المسارعة فيدل على السرعة الغريزة فيبلغ وايضا الوزن فيها لثبوت الفعل من الجانبين كان الاتساع ايضا يسرع الى الاصحاب فعنى السرعة فيها اشد . ١) قوله (بعض الاصحاب) في الصراح اصحاب جمع صحب مثل فرخ وافرأخ وجمع الاصحاب اصحاب وايضا فيه ان الصاحب جمع الصاحب كراكب وركب قال البرجندى الاصحاب جمع صاحب على رأى اوجع صحب بكسر الحاء مخفف صاحب اوجع صحب بسكون الحاء اسم جمع كركب والمستعمل في موضع مفردهما الصحابي بالفتح منسوب الى صحابة وهي مصدر بمعنى الصحبة وقد جاءت بمعنى الاصحاب ذكره الجوهري وفي الصراح صحب بالضم صحابة ياران ويارى نوون
٢) قوله (الى اتساعه) في الصراح نسخت الكتاب واتسخته واستسخته والكل بمعنى وفي كثر اللغات نسخ الكتاب و نوشتن والتحقق ان النسخ في الاصل هو التبديل كناية عن نسخ شرع بشرع هذا يدل على الانتقال فامر العبادى طاعة الله ينتقل من طريق الى طريق ثم استعمال في ايجاد الشئ عن المثال تصويره بصورته فبها انتقال الصورة من محل الى آخر لكن لا بطريق الزوال من الاول فنسخ الكتاب واتسخته ليس بمعنى كتابته مطلقا بل بمعنى كتابته عن نسخة وهي الامنودج ولذلك لا يطلق الاتساع على التوسيد اولا ٣) قوله ومباحته اه اى مذاكرة ما فيه من اللفظ والمعنى بالتعظيم والتعليم والسؤال والجواب واصل البحث التفتيش والتفحص
٤) قوله (ثم بعد ذلك وقع) اه عطف على سارع فانتشار النسخ بعد المسارعة بلا واسطة ووقع الخبر بعدها على التراخي بواسطة الانتشار وبعده على ان قوله ذلك اشارة اليه فكل من التغييرين بالنظر الى امر آخر فلا استدراك فالتوسيد سبب للمسارعة وبمجموعها سبب للانتشار وبمجموع الثلاثة سبب لوقوع التغيير بالتوسيد وعدم التصحيح الاثم له مدخل في ذلك وقوله (وقع فيه قليل من التغييرات) يحتمل الوجين احدهما ان التغيير وقع من الناسخين فغيروا ما وقع عليه التوسيد الى طريق غير مرضى عند المصنف رحمه الله فقوله (فكتبت) اه معناه فغيرت ذلك الطريق الغير المرضي الى النمط المرضي المقرر عندى والثاني ان التغيير وقع من المصنف او من اصحابه واحبائه فغيروا بعض ما وقع عليه التوسيد من الصورة المشتبهة على الخلل والفساد الى النمط الذي تقرر ثانيا عندهم ٥) قوله (عبارة المتسمى) اللفظ عبارة اذ به يعبر المعنى الى المخاطب وينفذ في قلبه وسمى اصل الكتاب متنا تشبها له بالظهور الذي هو اصل بنية الحيوان والتمن هو الظن ٦) قوله على النمط وهو النوع كذا في المذهب والصراح والمراد الطريق المخصوص فانه نوع من مطلق الطريق قبل التغيير لام الهمد اشارة الى الطريق المذكور بقوله فكتبت على الوجه الاول ولا المذكور بقوله قليل من التغييرات على الوجه الثاني
٧) قوله لما تيسر اى صار عندى حاصل في الصراح ٧ تيسر استيسار اياه شدى او اى تسهل في تاج المصادر التيسر آسان شدى ٨) (وفض بالاختتام ختامه ام)

الفض تقض تقض الحاتم المضروب على الكتاب المرسل من احد الى آخر ليكون مصونا عن ان يفتحه الغير فيقطع على ما فيه كذا في الصراح والاختتام الاتمام او ضرب الحاتم على الشئ وهو بعد الاتمام في التاج الاختتام ختم كردن والتركيب يدل على بلوغ آخر الشئ والختام تقض الحاتم المذكور وقوام الشئ وملاك امره و آخر الشئ في المذهب الختام مهر وسر انجم و آخر فلو اريد بالاختتام المعنى الاول مظاهر ولو اريد المعنى الثاني فهو كناية عن تصحيح الكتاب بتعيين اللفظ والنقاط والحركات والكتاب واما الختام فالمراد المعنى الاول ومعنى اضافته الى ذلك الشرح ان الامر الذي لا يتصرف فيه الناس فلا يمكن منه احد يقال فيه انه ختم عليه على سبيل الاستمارة على وجه التمثيل فمعنى ختم الشرح كونه خارجا عن حيز ان يتمكن منه الناس وبالاختتام يطل هذا الوصف فذلك كفض الختام ولا يبعد ان يكون ضمير ختامه لكتاب التصحيح فالواضع المشكلة منه حيث لا يطلع عليها الناس كالمشئ المختوم عليه الذي لا يفتح ولا يطلع على ما فيه فاختتام ذلك الشرح

بعض الاصحاب الى اتساعه ومباحته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشئ من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتقن على النمط الذي تقرر عندى لتغيير النسخ المكتوبة قبل التغييرات الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات ومجج مؤسسه على قواعد المعقول وتفريعات

مرصعة

اذ الجهد البهت واب الاب قوله وفقنى الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويعدى باللام وتعديقه بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشرىف والمصنف كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلامنه الى جانب المعنى قوله وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يغتم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجاجه عن نظر الانام بمنزلة الشئ المختوم الذي لا يطلع على مخزونات ولا يحاط بهستودعته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله مؤسسه على قواعد المعقول اى مبنية على الوجوه والشرايط المذكورة في علم الميزان لاسما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على

يقض الختام ويطلع عليها العوام او يرجع الى النمط الذي قبل التغيير وذلك مفهوم من السوق فض الختام عبارة عن ابطال ذلك النمط ولو صحف (قوله فض اى قض بالقاف والضاد المعجمة فلهوجه اذا تقض ازالة البكارة كذا في الصراح فاستعير الختام بوصف البكارة لمناسبة انهما مصونان عن التصرف ودل عليها باسناد القضاء الى الختام فانه من خواص المشبه به اى قض بالاختتام بكارة ذلك الشرح وخروجه عن حيز التمكثن من التصرف فيه ويمكن التصحيف الى قض بالفاء والصاد المهملة اذ الفص الفصل والاخراج كذا في الصراح فبذلك الشرح يفصل قوام النمط الذي قبل التغيير منه ويتوزع منه ما به وجوده اى ينعدم ذلك الطريق فالختام حينئذ بالمعنى الثاني والضمير الى النمط المذكور وايضا يمكن التصحيف الى قض بالقاف والصاد المهملة والمراد الازالة والاطال وهو في الاصل قطع الشعر والظفر كذا في تاج المصادر وعلى التصحيف الثاني يجوز ان يكون المعنى ركب بالاتمام الفص على خاتمه على ان الختام بمعنى ما يختم به كالقوام بمعنى ما يقوم به الشئ والركاب بمعنى ما يركب به على الفرس والفص مصدر بمعنى استعمال فص الختام فالفص مشترك بين معنى وبين فعل يتعلق بذلك المعنى ومثل ذلك كثير في الصراح حظ بهره و باهره شدى حفظ كشيدين حظدر كشيدين وفي المذهب الحيط رشته والمراد تركيب الفص على الختام اكمال تصحيحه فانه هوزينة الكتاب ٩) قوله ومجج سى الدليل حجة على انها من اججت فلانا اذا ثبت ليحجج فيدل الحق بيئت الناس ليصدقوا به فتصديق الحق كالحجج اومن الحجج بمعنى ادراج الميل في الجراحة لاجل العلاج فالدليل يدرج في قلب الجاهل لاجل العلم وهو علاج مرض الجهل اومن الحجج بمعنى التصديق به يوصل الى المقصد ومن المحجة وهي وسط الطريق فيه يدخل الجاهل في وسط الطريق المستقيم كل هذه المعاني في الصراح ١٠) قوله (مؤسسه) اى مبنية في الصراح تأسيس بنيادها دن او مسوقة على انها من اس وهو سوق الغنم بان يقال اس بفتح الهمزة او بكسرها كذا في الصراح فالمصنف كان يترتب التعاريف والدلائل على وجه يسوقها كل من يتفكر فيها على قواعد المعقول فكان المصنف حل المتفكرين بحسن الترتيب على انهم ساقوها على قواعد اى حكوا بانها موافقة لها باشتغال على الاركان والشرايط التي تقرر فيها ١١) قوله (على قواعد المعقول) القاعدة في اللغة ما يبنى عليه الشئ في المذهب القاعدة بنياد وفي الاصطلاح امر كل من ينطبق بجميع جزئياته والمعقول صفة للمقدراتى العلم والمعقول هو ما يكون مسائله عقايات والمراد المنطق فانه هو الباحث عن احوال التعريف والحجة ١٢) قوله (وتعريفات مرصعة) اى ماصفة باصولها مرتبة عليها ترتيبا محكما عند المعقول من الرص وهو الاحكام والالفاظ كذا في الصراح وكثر اللغات ووزن التعميل للمبالغة كما في التشييت والتحرير في تاج المصادر اليهقى التشييت والتحرير في تاج المصادر اليهقى التشييت آشكارا كردن والتشديد للمبالغة التحرير نيك كشيدين .

(٢) قوله بعد ضبط الاصول متعلق بالرصيص دون التفريع لان المصدر الموصوف لا يعمل كذا في احوال التنزيل والضبط في اصل اللغة حفظ الشيء في حضور الذهن كذا في الصراح المراد هنا تحرير المسائل الاصولية على وجه ليس فيه خطأ وخلل كقولته في المجازاته خالف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة رحمه الله وعندنا في حق الحكم فنتهه التكلم به «هذا النبي» للاكبر منه سنا في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات النبوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر عندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت النبوة والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته يعارض فمتى عندهما (٣) قوله (وترتيب اتيق) على وزن فعيل من الاتق وهو الاعجاب كذا في التاج والاعجاب ان يكون الشيء مقبولا عند الانسان بحيث يفرح به (٤) قوله (لم يسبقني على مثله احد) اي لم يسبق قبل زمانى احد مستويا قادرا على مثل ذلك الترتيب اى لم يقدر عليه احد قبل ذلك الزمان وظاهر ان القرن المتقدم خير من التأخر كما ثبت بالحديث فيلزم ان لا يوجد في ذلك الزمان ايضا من يقدر عليه فيكون منفردا في ذلك الترتيب (٥) قوله (مع تدقيقات غامضة) اصل التدقيق جعل الشيء دقيقا والمراد هنا كذا في الامور الدقيقة التي لها مدخل في السراج والاعتراضات الدقيقة الواردة على التوم واستخراج المعاني الدقيقة من المتن والتوصيف بالغموضة وهي بعد الكلام عن الفهم كذا في التاج للمبالغة او التأكيد (٦) قوله (لم يبلغ فرسان العلم) اي ركبان العلم في المذهب الفارس سوار والفرسان جمع واشتقاقه من الفروسة او الفروسية سواً وما بمعنى الركوب كذا في المذهب وفي الصراح قال ابن السكيت اذا كان الرجل على حافر برذو ناكاف او فرسا او بفلا او حمارا قلت سرينا فارس على بغل وفارس على حمار والمعنى ان الفارس غير محتصم براكب الفرس ومعنى الركوب على العلم الاستقرار فيه والقلبة بالضبط والاحاطة ويجوز ان يكون الاشتقاق من الفراسة بكسر الفاء وهي الحدافة في الفوائد الضيائية الفراسة بالكسر من الفرس وهو العلم كذا في الصراح ومعنى فرسان العلم حدائق اهل العلم فالإضافة لامية فيجوز ان يكون من الفرس وهو غلبة الاسد على الصيد وضربه على الارض كذا في الصراح اي مصطادوا العلم ومكتسبوه واما العلم فهو في اللغة الدرلوك في الاصطلاح هو ملكة يقدر بها على ادراكات جزئية وقد يطلق على نفس المسائل والقواعد وهي المعاني والمقولات وقد يطلق على الالفاظ الدالة عليها وقد يطلق على التوش الدالة على الالفاظ وقد يطلق على القراطيس المنقوش عليها (٧) قوله (الى هذا الامد) الامد نهاية الامر وآخره كذا في المذهب او الاشارة الى احد تدقيقاته ويجوز ان يراد مجموع التريفات والحجج والتفريقات والترتيب والتدقيقات فيكون (قوله لم يبلغاه) صفة للمجموع بعد صفة لكل منهما خصوصا والعايد اسم الاشارة فان المعنى الى هنا (٨) قوله (سميت هذا الكتاب) هذا جزاء لما

لزم لتيسر الاتمام لزوما عاديا فالعادة في التصنيف انه اذا لم يوضع للمصنف اسم اذا كان المصنف شرحا يقال انه ايضاح وتوضيح والتسمية من السنو هو العلو والارتفاع فهي الرفع والاعلاء هربا عن وضع اللفظ لارادة معنى تام لا يقارنه الزمان اذ هو سبب لرفع الصوت لدعاء المعنى الذي فيه اعلاء لشأن المدعو او من السواوة وهو ان يحسن العمل الى انشاء ليتفق عليها كذا في التاج فيالدعاء يبيل المدعو الى الداعي كانه يحسن اليه ويشاقق في احوال التنزيل ان الكتاب مصدر يسمى به المفعول للمبالغة وقيل فعال بمعنى المفعول كاللباس بمعنى اللبوس واصل التركيب يدل على الضم والجمع كما يقال كتب السقاء اذا ضم بعض الجواب مع البعض بالحياطة ومنه قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان (٩) قوله (بالتوضيح في التاج المصادر ان التسمية بتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وبالياء والتوضيح الاجلاء والالظهار وهذا اللفظ غير مذكور في المصادر ولا في الصراح ولعله لم يأت في العربية فهو من اختراع المصنف (١٠) قوله

بعد ضبط الاصول وترتيب اتيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان هذا العلم الى هذا الامد سمي هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسئول ان يعصم عن الخطاء والخلل كلامنا وعن السهو والزلل اقلما وافدا منا.

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

(في حل غوامض التنقيح) ان قلت ان التوضيح هو حل الغوامض فما معنى ظرفية الشيء لنفسه قلنا ان المراد بالحل هو الايضاح مطلقا وبالتوضيح قوله زيادة الايضاح كما يدل عليه الباب والمطلق ظرف للمقيد يحيط به وبغيره او تقول ان خفاء المعنى في الكلام قد يكون باعتبار مفردات الالفاظ وقد يكون باعتبار هيئة تركيبها فالتوضيح اريد به ازالة للاول والخل اريد به ازالة الثاني فالاولى في طريق الثانية والوصول اليها وذلك كما يقال اعطيت الخبز في اسي في سبيل الله والموصول اليه (١١) قوله (والله تعالى) مسؤول عطف على المحذوف اي انا شارح في المقصد والله تعالى مسئول ان يوفق امرى والله مسئول ان يعصمنا وهذا الكلام انشاء في صورة الخبر كانه قال سألت الله ذلك لانشاء السؤال كقولك بت وتزوجت لانشاء البيع والنكاح وكقول الشاعر: هو اى (١) مع الركب اليانين مصمد * جنب وجسماني بركة موتى يريد انشاء التسلية والتحرر ويجوز ان يراد الاحبا فالعطف حيثن على الشرطية ويجوز ان يكون حال من الجزء يانا لهيئة الفاعل والعايد ضمير كلامنا فان معناه كلامي واحبابي فان قلت ان التسمية بعد اتمام الكتاب وسؤال العصمة قبل الاتمام والمراد العصمة عن الخطاء في ترتيب الكتاب والحال لا بد ان يقارن مضمون العامل في الزمان قلنا لان المراد ذلك بل العصمة عن الخطاء في التعلم والتعليم وفي التصحيح والالتساخ بعد الترتيب ولوسلم فالعصمة في الترتيب على الوجهين ان لا يقع الخطاء اصلا وان توفق بعلم بواطن الخطاء وتداركه فليكن المراد القسم الثاني (٢) قوله (عن الخطاء) في التاج المصادر الخطا والخطاة بالكسر والتسكين فيهما والخطا بالفتح فيهما والخطاة كناه كردن وجا خطي بمعنى اخطأ اذا لم يصب الصواب هذا بحسب اللغة ويمكن ان يراد كل منهما واما بحسب اصطلاح اهل الاصول فما ذكرنا في التحقيق حيث قال السيد الامام ابو القاسم الخطا يذكر ويراد به ضد الصواب وهو ما يجب به المقصود ومنه سمي الذنب خطئة وقد يذكر ويراد به ضد الصد كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا لا اية والخطل الكلام القبيح وقد جا بمعنى الخطاء الكثير كذا في الصراح وفي كثر اللغات خطل خطأ شذن ويهوده كغتن (٣) قوله (كلامنا مفعول بعصم الموصوف بالخطا والخطل في الحقيقة انما هو التكلم والموصوف بالمعصومية عنهما في الحقيقة انما هو الموصوف بهما فاستناد الامور الثلاثة الى الكلام مجاز عطفي لملاسته ان الكلام محل هذه الامور (٤) قوله (وعن السهو وهو ان تصدر النعل بسبب الغفلة على خلاف الصواب وهو اخس من الخطاء بمعنى ضد الصواب مطلقا فاذا برى صيدا بطريق القصد لاعت غفلة فاصاب آدميا كان هذا من الخطا ولا سهوا واخس من الخطاء بمعنى ضد الممد من وجه فاذا تضمن الصائم غافلا عن انه صائم فدخل الماء في حلقه من غير عمد اجتماعا واذا غفل عن الصوم فشرب الماء عمدا تحقق السهو فقط وفي صورة اقتران الخطا بمعنى ضد الصواب عن السهو المذكورة بفتح الخطاء بمعنى ضد الممد عنه فقد اجتمع المعنيان في هذه الصورة ووجد الاول مفترقا عن الثاني في صورة افتراق السهو عنه ووجد الثاني بدون الاول فيما اذا زى مسلما قصدا بظن انه حرى فيمنها ايضا معوم من وجه (٥) قوله (والزلل في تاج المصادر البيهقي الذل والندة لغزيرن الزلل زلت اقتادن درسفن فالمراد ههنا الخطا في الفكر والكلام النفسى كما ان المراد بالخطا والخطل الخطا في الكلام اللفظي وبالسهو الخطا في الكتابة قوله اقلما وافدا منا نشر على ترتيب الالف فالاقدم مجاز في الاذهان (١) سوى نسخة)

(١) قوله اليه يصعد الكلم الطيب يرجع الضمير الى الله تعالى لتقدم ذكره في التسمية سواء كان الابتداء بالسنون في اللسان او القلب او الكتابة اذ الشرط في ضمير الغائب انما هو تقدم ما يعود اليه من غير اشتراط المواقة بين الضمير وما يعود اليه في الكون ملفوظا ومقولا او مكتوبا وتقدم الجار والمجرور على العامل لا فاذا قصر اي لالى غيره تعالى وذلك لان جميع النعم يتحققها وكل الصفات الجميلة بصنمها والحمد ليس الا لاجلها والصعود اوردته اليه في ما كان الماضي بكسر العين والمضارع بفتحها وقال الصعود والحمد بيلاشدن ويصدى بنى وح لا يد ان لا يكون ههنا في معناه الحقيقي بل المراد الا انها الرجوع لكن عبر بلفظ الصعود ايما للوشان الرجوع اليه ورجوع الكلم وهي المعادته تعالى اتصافه بالصعود بها وكونه مقصودا للحمد فيها اذ به يحار به بانواع الفضل والمطاب . قال البيضاوي وصمودها مجاز عن قول الله تعالى ايها الصعود الكعبة بصحيفتها ولا يمدان قال انما يتصور بصور الاجسام وهقل الى السماء فيبقى في مكان الى يوم الجزاء والكلم جمع كلام على ما في المهدب حيث قال الكلام سخن الكلم جمع على نحو ما قال الكلب سك الاكلب والا كاليب والكليب جمع او جمع كلمة على ما في كثر اللغات فانه قال كلم سخنها واورجم كلمه است وقيل اسم جنس الكلمة كالتمر والتمره وبأبي ذلك انه لا يطلق على الكلمة ولا الكلمتين كما يطلق التمر على التمر والتمرين واسم الجنس لا بد ان يقع على التثنية والجمع وبذلك يمتاز عن اسم الجنس نحو ركب وحامل وباقه وقيل اسم جمع كذا في الفوائد الضيائية فاذا كان اسم الجنس فلا اشكال في تذكير الطيب واما اذا كان جمعا او اسم جمع فيمكن ان يقال ان الطيب بدل بعض لانمت اي الطيب منها وقيل انه في تأويل بعض الكلام الطيب ولا يمد ان يقال الكلم بمعنى الكلم تخفيفا له كما في كثر اللغات حيث قال كلم سخنها وهم

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

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

فاجا ربه فان المناجات الكلام المخفي في تاج المصادر المناجات والنجا بالعكس باسكى راز گفتن اي بتقرب من الله سبحانه من جهة المعامد المتأجى ربه الطيب عن خائث القلبية والتولية والعملية فهذا نوع من الحمد وفيه دلالة على اشتراط قبول الحمد بان يكون الحامد طيبا عن الجبائث فع لا اشكال في تذكير الصفة واشتقاق الطيب اما من الطيب وهو التفاوة والنظافة والطهارة وايضا الطيب بمعنى المطرا من الطيبة والتطياب وهما النجح والفرح فلو اريد بالكلم الكلام كما في انوار التنزيل ان المراد هو التوحيد وهو قولنا لا اله الا الله او ما يتناول سائر الاذكار والدعوات وقرآنا القرآن وهو ذكر يقصد به تعظيم الله تعالى وعنه عليه الصلوة والسلام فهو سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اعكب اذا قالها البسد عرج به الملك الى السماء فحياتها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فنظافة الكلام خلوه عن ذكر الفحش واشتماله على المدح وذكر الحق وعطره وتطيان اثره في قلوب السامعين من حسن القول وهو كالنظر وفرح المتكلمين عنده بجمازاته الخيرات والدرجات والكلام سبب ذلك الفرحة فاستنادا لطبيات اليه من المجاز العقلي ولو اريد التكلم فالمراد بالوصف العمل الصالح على الوجوه الثلاثة

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

(توضيح)

دليل على ان المصنف لم يتلفظ بما يدل على ذات البارى تعالى في زمان تلفظ بقوله اليه يصعد الكلم الطيب وقيل ذلك قيل ان قوله من محامداه بيان للكلم فكما ان فاعل الفعل متقدم على الجار والمجرور وسائر متعلقات الفعل فكذلك يانه فحيتن يكون الاضرار بعد ذكر المرجع بطريق الاضرار في قوله على ان جعل اصول الشريعة اما تأخر قوله اليه عن قوله من محامداه بحسب الرتبة واما الاضرار في قوله جعل فبنى على تقدم الجار والمجرور بحسب اللفظ او كل من الاضرار من مبنى على دلالة لفظ المعامد على الصعود والحقيق به انما هو الله تعالى فالاضرار الاول من باب ضرب غلامه زيد فيجوز قوله في الذهن اي ذهن المتكلم والمخاطب اذ لا بد لكل منهما في العلم بالرجوع قبل الاضرار فانه يعود الى المعهود اليه بينهما (٣) عند افتتاح الكلام لانه محل الاستعانة للكلم والاستعانة كقوله دليل على صحة الاضرار بمجرد الحضور في العلم بلا سبق الذكر فقيل لانم عدم السابق في الآية قد ذكر القرآن في الآيات التي نزلت قبلها وفي الحديث القدسي وعدم العلم به لا يكون من عدمه والحق يستعمل صفة ومصدرا هذا حق وزيد قائم حقا اي حق حقا وقديكون بمعنى الثبوت في الواقع وهو الصدق غير انهم قالوا الصدق مطابقة الحكم للواقع والحق مطابقة الواقع للحكم وقد يكون بمعنى الوجود وقديكون بمعنى الاولوية في تاج المصادر اليه الحق واجب شدة وسزاو ارشدن والمعنى انه تعالى انزل القرآن سبب ماله على العباد من الحق الواجب من العبادات العملية والاعتقادية او المعنى انزل القرآن لتأييد دعوى محمد عليه السلام فانه حق واجب والمعنى انزل القرآن متابعا بوصف الصدق مبرى عن البطان والكذب (٤) وقوله تعالى لقرآن كريم قال الله تعالى فلا تقسم بواقع النجوم وانه تقسم لوتعلمون عظيم انه لقرآن حكيم الآية قال البعض المراد بالنجوم الكواكب وبواقفها مساقطها ومشارفها ومقاربا وقال البعض ان المراد نجوم القرآن وقطعا على ان الامم عوض عن المضاف اليه فقدم سبق مرجع الضمير مبنى على الاول في تاج المصادر القرآن خواندن فهو في الاصل مصدر ثم نقل الى معنى اسم المفعول حيث قالوا ان القرآن ما نقل اليانين دفنى المصاحف توارا في المهدب قرآن صدو جواره سور هاست شش هزار دوست سى پنج آيت ست وهفتاد هفت هزار هفتصد كلمه است وسيصد هزار ست يك هزار ششصد نود حرف است والكريم من الكرم بفتح الراء وهو حسن الخصال في المهدب الكرم يتكو كراى والجود والمظنة في كثر اللغات كرم يمشنه شدن وزر كوار شدن وايضا جا بمعنى الجودة او بسكونها وهو الفلحة باكرم على آخر كذا في الكثر فالقرآن حسن باعتبار البلاغة والنصاحة جيد فائق على ما هو من جنس كلام العرب جواد كثير منفعة غالب في الكرم والنفع على كل كلام العرب وعظيم باعتبار الاعجاز .

(١) قوله والكلم ان كان جماءه شك المصنف رحمه الله اولا في كونه جمعا او مفردا بناء على تعارض الدليلين فعدم الاستعمال في الواحد والتثنية دليل على انه جمع وليس بمفرد واسم جنس وتوصيفه بالطيب في الآية دليل على انه مفرد ثم غلب الظن على انه جمع لان الموصوف بالطيب في القرآن يجوز ان يكون المراد به الكلم ولوسلم فالطيب يجوز ان يكون بدل البعض ولوسلم فيجوز ان يكون المراد بعض الكلم الطيب ولذلك تناقض به في الشريعة بان فانه دليل الرجحان وما قيل ان الصواب ان يقال والكلم وان كان جمعا فهو غير صواب لدلالته على رجحان جانب الافراد عند المصنف رحمه الله وليس الامر كذلك ولوقيل بالواو كان المعنى ان جواز التذكير والتأنيث في صورة الافراد بالاولى ولا معنى لذلك وايضا كان المعنى ان الكون من المجموع اتى الفارق بينها وبين واحدتها بالتاء في صورة الافراد بالاولى وليس كذلك (٢) قوله يجوز اما التأنيث فلا اعتبار جماعة واما التذكير فللتذكير اللفظ وكونه مثل المذكر الذي يقابله المؤنث المقرون بالتاء كالمرء والمرأة والقائم والقائمة (٣) قوله نحو نخل خاوية ونخل منقر قيل لانم ان النخل جمع بل هو اسم جنس اريد به في الاول الجمع وفي الثاني المفرد وايضا في التلويع قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية فيجوز ان يقال ان النخل في الاول مستعمل في الافراد والحاوية صفة الاعجاز والجر لو كان فللجوار كقوله تعالى واسمعوا برؤسكم وارجلكم ولم يذكر في المذهب ذكر الفغات الا ما يدل على الافراد ففي المذهب النخل خرمابن ولم يقل خرمابناء وفي السكز نخل درخت خرم ما لم يقل درختهاي خرم ما لو والحاوية الحياوية الدواخل في تاج المصادر ١٠٠ يقول خوت المرء وخويت ايضا اذا خلا جو فها عند الولادة

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

(٤) قوله من محامد في كثر اللغات محامد ستايشها واوجع عمدة است واختيار المحمودة لان في زيادة الحروف دلالة على زيادة المعنى وكمالها ويجوز ان يكون جمع عمدة بكسر العين وهو بخلاف المذمة كذا في الصراح وهو ان يكون جمع محمد بفتحها اسم مكان فالعبادات القولية والعملية والاعتقادية كلها محل الحمد يفهم منها ذلك ويجوز ان يكون المراد الحمد من على انهم محال الحمد او على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل فمن لا ابتداء حينئذ واصولها عبارة عن الاعمال وفروعها عبارة عن الثمرات ومجازات الحسنات واما اذا اريد غير الحمد من فن للبيان

(٥) قوله لاصولها لا يبعد ان يراد باصول المحامد العلم بطريق اذ انما فان هذا العلم حاصل من الادلة الاربعة التي هي بمنزلة المبادئ للشرع فالشرع كالماء واذهان الطالبين كالتواردين اليه للعطش والادلة طرق للدخول الى الماء فاداء الاصول الحاصل من الشارع عبارة عن الوجود لانه سببه او عبارة عن الوجود والبهائم والحسن والضيافة فالعلم اذا استنبط من تلك الاربعة يكون معتبرا عند اهل الشرع بخلاف ما اذا علم شئ في المنام او بالاهام فانه لا عبرة به ولا يجوز العمل به عند الجمهور واما الصوفية فهم قائلون بكون الالهام حجة في حق الاحكام كذا في كشف المنارة

(٦) قوله من مبادئ الشرع والشرعية طريق يدخل به الى الماء كذا في الصراح والمذهب والشرع الطريق المستقيم وطريق الدين كذا في كثر اللغات والمذهب والمراد بمبادئ الشرع ادلة الشرع كما هو ويجوز ان يكون هذا الاستمارة بالكناية فشيء المحامد بالشجر من حيث الثمر ودل على ذلك باضافة الاصول والفروع اليها وكذا شبه الدين بالبحر فاضيف اليه المبادئ دلالة على التشبيه وكذلك شبه الماء الى الامرين بن واللام قرينة التشبيه والمراد انه للمحامد من الشرع انتفاع واتمنا ويجوز ان يجعل ذلك من الاستمارة على وجه التشبيه من غير تعرض وتوجه الى ما ذكره قوله لاصولها به بكان قولنا يتكلم بالشرع كما ان قوله انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى لمكان قوله انت متردده (٧) قوله وفروعها

والكلم ان كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين واحد بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتأنيث نحو نخل خاوية ونخل منقر . من محامد لاصولها من مبادئ الشرع ماء ولفروعها من قبول

قوله والكلم ان كان جمعا حازرة لا ينفى والصواب وان كان بالواو قوله من محامد حال من الكلم بيانها على ما قال النبي عليه السلام هو سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحبي بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل وانما صالح الجمع المنكر بيان للمعرف المستغرق لبا سيحى من ان التكرة تعم بالوصف كامرأة كوفية ولان التذكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع عمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمه او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم النعم قول او عملا او اعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمبادئ جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربية والشرع والشرعية ماضع لله تعالى لعباده من الدين اى اظهر وبين وحاصله الطريقة الممهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة الممكنة بمنزلة روضات وجنات فائت لها ماضع يرد بها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذي هو مهيب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ربيع الصبا التي بهار روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ربيع الصبا ومهيبا المستوى مطاع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب ترعى ان الدبور تزعى السحاب وتشخص في الهوى ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تسمى بها الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمح له ثمان والنماء الزيادة والارتفاع نوى ينمى نماء ونماينون نموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكرنا يبيح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكامة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبى عن تمجيد من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاثيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتمعت من فوق الارض مالها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان الحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لاغصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذا العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد لراسخ الاسلامى المبتنى على علم التوحيد والصفات وفرعها نماء الى الله مقبول اعند هو العمل الصالح الموافق للشرعية المطهرة المبتنى على علم الشرايع والاحكام وشار الى الاخلاص والدوام بقوله يصعد بتقديم الظرف المقيد للاختصاص ولفظ المضارع المبنى على الاستمرار

اي لثمرات العبادات وتاييها بسبب قبول الله تعالى ايها ازيداد وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة القبول امنت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة فقوله من قبول القبول تشبيه مؤكود وهو ماخذت اذاته كقوله تعالى وهي ترمر السحاب ومن باب الجن الماء في اضافة التشبيه به الى التشبيه بقبول الله تعالى الطاعات مثل ربيع صبا فكما ان الريح مافع الاشجار وبشرها كذلك القبول بشر الاعمال وكما ان الريح الصبار يوج كذلك القبول ويحتفل ان يكون قصد الى تشبيه القبول بامر عظيم جسم سريع اذا تحرك تحصل قدمه ربيع فاضيف اليه الريح دلالة على ذلك التشبيه وفيه ايماء بان النماء يحصل بمجرد ربيع القبول قبل وصوله فكيف الوصول

(١) قوله القبول الاول ربيع الصبا يريح بيث من جانب المشرق هكذا في المذهب والتصنيف به معنى على ارادة هذا الوصف والاقاسم الجنس لا يصلح صفة ويجوز ان يكون القبول الاول القابلة وهي امرأة ترفع الطفل عند الولادة وتصلح امره تربية فالقبول مشترك بين الصبا والقابلة كذا في كثر اللغات والمذهب والقبول بمعنى الرضا والسبل كالقابلة يصلح نتيجة المرء وهو العمل وتربية باكمال الاجر ويجوز ان يراد بالاول الرضا وبالتالي الصبا على ان الاضافة يائية فهذا الرضا من النسبة المؤكدة (٢) قوله على ان جعل متعلق بالصمود او بالقدر اي محامد على ان جعل اه لا بالمحامد المذكور اذ المصدر الموصوف لا يعمل كذا قال البيضاوي (٣) قوله اصول الشريعة ممهدة المباني اراد اصول الشريعة علم اصول الفقه فباني هذا العلم اصل مسائله وحواشه واطرافه التفريعات على المسائل والتفريعات والحجج المتعلقة بها وتمهيد المسائل بسطها واصلاحها واحكامها عن الاختلاف في تاج المصادر البيهقي تمهيد الامور تسويتها واصلاحها وتمهيد القدر بسطه او المراد بالبنائي التوزن المصنفة في هذا العلم فالاطراف والفروع والشروح والحواشي او المراد الادلة الاربعة التي هي موضوعات هذا العلم يبحث فيها عن احوالها فان بناء العلم على وجود موضوعه فالحوشي والاطراف هي الاطراف والاحوال والاحكام المتعلقة بالادلة ولا يمد ان يراد بالاصول الادلة فالبنائي الكتاب والسنة والاجماع والفروع الاقيسة وتمهيد التثنية واصلاحها اي جعلها ادلة قطعية لا يشك في حكمها (٤) قوله وفروعها رقيقة الحواشي فروع الشريعة علم الفقه وهو علم يذكر فيه خصوصيات الاحكام العملية الثابتة بالادلة ويجمع فيه الروايات عن اهل الاجتهاد فنواشي هذا العلم الروايات المتخلفة ومعانيه على الاجتهادات والاصناف الجامعة بين القيس والقيس عليه وهذا المعنى هو المتعارف في علم الاصول ومباني هذا العلم اصل الحكم الذي وقع فيه الخلاف كالوضوء وقع فيه الخلاف بان النية فيه هل هي فرض ام لا ورقة الحواشي ودقة المعاني كناية عن النوض والحفا بحيث لا يتطرق اليها الاذهان الازكية فان قلت ان الحفا لجهاة الكثيرين فهو ليس من جملة النعم فلا يصح ان يجعل محمودا عليه قلنا ان الحمد قد يتعلق بالنعمة وقد يتعلق بغيرها فالصمود عليه قد يكون من النعم كتمهيد المباني اصول الشريعة فيها بين الناس فانه نعمة عظيمة لاهل العالم وقد لا يكون منها فليكن هذا من ذلك القسم لكن لما كان الفرق بين آحاد البشر مع التماثل والتشابه في الخصائص البشرية في ادراك الامور من كمال القدرة حمد الله تعالى على ذلك وايضا الرقة والدقة سبب لعل شأن المجتهد وعظم قدره فيكون نعمة في حق (٥) قوله بنى على اربعة ارکان عطف بتقدير العاطف على جعل احوال بتقدير احوال الاشتغال واستئناف لبيان عدد الاصول على ان المراد بالاركان الاربعة الادلة الاربعة وكونها ركنا من الاحكام باعتبار ما يستنبط منها او باعتبار الاعتقاد بها والافاركن هو الجانب الاقوى والجزء مطلقا كذا في كثر اللغات لا يطلق على الخارج من الشئ والادلة الاربعة من الاحكام كذلك ١١ ويجوز ان يقال ان المراد بالركن ما يعتمد عليه الشئ جزأ كان او خارجا من الركون وهو الميل الى الشئ والقرار عليه في كثر اللغات ركون بسوى چیزی

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

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

ميل كردن و ارام گرفتن و على غير الاحتمال الرابع يجوز ان يراد بالاركان الاربعة الصلوة والزكوة والصوم والحج والطوائف الاربعة وهي الثابتة بالكتاب والسنة والاجماع والنياس والمراد الوجوب والحرمة والتدب والاباحة والمراد بقصر الاحكام الكتاب فانه مشتغل على الاحكام كالتب يشتمل على ما فيه ومرتفع على الرتبة فيكون كالقصر بين الاحكام فالاركان الاربعة العبارة والاشارة والدلالة والاقضاء وهي الاوامر والنواهي والمواظف والاذكار وهي الحكم والتشابه وما يشبه الاول وهو الظاهر والنص والفسر وما يشبه الثاني وهو الحقي والمشكل والمجمل وهي ما ذكره المصنف من المحكمات والتشابهات والنصوص والمجملات فالفسر داخل في الاولى والظاهر في الثانية والحقي والشكل في الرابعة او المراد بقصر الاحكام مدينة العلم صلى الله عليه وسلم التي على رضى الله عنه بابها فالاركان الاربعة الخلفاء الراشدون فقوم دينه عليه السلام عليهم فهم كالاركان منه (٦) قوله قصر الاحكام القصر منزل مرتفع مشتغل على البيوت على مكان رفيع متميز لم يتصل به مثله والحكم اما خطاب الله المتعلق بافعال العباد وهو الايجاب والتدب والاباحة والتحرير او اثر ذلك من الوجوب (٧) قوله واحكمه بالمحكمت غاية الاحكام احكام الشئ تسويته وضمه على وجه يحفظ عن الخلل والفساد في كثر اللغات احكام استوار كردن من قبيل لحن الماء باضافة المشبه به الى المشبه (٧) قوله واحكمه بالمحكمت غاية الاحكام احكام الشئ تسويته وضمه على وجه يحفظ عن الخلل والفساد في كثر اللغات احكام استوار كردن والمحكم في اصطلاح الاصول مظهر المراد منه وزاد الوضوح بان سيق له الكلام وانسد فيه باب التأويل والتخصيص وانسد احتمال النسخ فان كان محتملا للنسخ فقط يسمى مفسرا وان كان محتملا والتأويل والتخصيص ايضا يسمى نصا وان لم يزد الوضوح بمد ظهور المراد يسمى ظاهرا والغاية في الاصل آخر الشئ وبمعنى العلم الذي يفرضه الحمار على باب الدكان ليكون علامة كذا في المذهب والمراد هناك آخر كمال الاحكام وعلامة الكمال المتبالغ الذي لا يتجاوزه كمال آخر بتقدير المضاف والنصب على المصدرية والنصب اما الفعل او اسم المفعول (٨) قوله وجعل المتشابهات في تاج المصادر البيهقي الجمل كردن وهو مثل الايجاد في التعدية وله احوال بمعنى التصيير كقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا ومعاني القابلة وبمعنى الحكم والقول والتسمية كقوله تعالى وجعلوا للامثلكم وبمعنى الخلق كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور وايضا صلة لما بعده نحو جعل فعل كذا المعنى الثالث وهو التسمية غير مراد لعدم التسمية من الله تعالى باسم مقصورات خيام الاختتام وكذا بمعنى الثاني وهو الايجاب اذ لا وجوبها والمعنى الاول يجوز ارادته لانها وان دل على ثبوت الحالتين في المتشابهات ادراك الثاني وعدم ذلك والاتقال من الاول الى الثاني لكنه صح الارادة على اعتبار تأويل وهو ان المتشابهات معلومات الله تعالى وغير معلومات للعباد فيكون معلومة المعاني للمتكلم اولاهو الله تعالى وغير معلومة المعاني للمتكلم ثانيا وهو الانسان فهذا المعنى الاتقال ويجوز ان يقال انها معلومة المعاني للانسان اولاه عند خلق الارواح مجردة عن العلاقات البدنية والعوائق الحيوانية من الشهوة والغضب والوهم الى غير ذلك من الخصائص الجسدية ثم عند تعلق الارواح بالابدان صارت مجهولة لها ثانيا وكذا المعنى الرابع يجوز ارادته لان القرآن يطلق على المعين الكلام اللفظي والكلام النفسي البردة فعل من البرد وبمعنى الاحكام او بمعنى قوله الطيب ومنه الدعاء برداه . مضجعه اي طيبه العقيدة الشريعة التي يبدي الاعين تبركا والطينية التي يروج بها قلب العارفين فالاول وان كان قديما غير مخلوق لكن الثاني حادث ومخلوق خصوصا في السنن التي شرح مولانا عصام الدين ابراهيم الاسفرائني للقصيدة البردة في قوله آيات حق من الرحمن عمدة قوله قدينية صفة الموصوف باقدم معنى نووده ويبدأ شدن باعتبار تركيب حروف ونظم او كه مركب است از حروف لا محالة حادث باشد واما التشابه فهو بمعنى الاشتمال وهو الاختلاف كذا في التاج او بمعنى التماثل فالمتشابهات القرآنية يشبه بعضها بعضا في البلوغ غاية الاختلاف واما اصطلاح اهل الاصول فهو كون الكلام بحيث يحق المراد منه لنفسه الى حد لا يدرك اصلا لا عقلا ولا قولا.

(١) قوله مقصورات خيام الاستار في الصراح قصر بالفتح بازداستن وبازاستادن بر جای که از وی در گذرد و فروشتن برده فعلی الاول قوله مقصورات يكون موصولا بين اى مقصورات عنها الاذهان وكذا على الثانى اى قصرت وامتنعت عنها الاذهان وعلى الثالث يكون موصولا بعل اى مقصورا عليها الاستار فحذفت الصلة ووصل الضمير بالاستار واذيف الى الخيام اضافة لامية ويجوز ان يكون بتقدير فى انجاز ذلك فى غير اضافة المصدر الى الطرف وفى كثر اللغات قصر بسكون صاد بزندان كردن فتح قوله مقصورات خيام الاستار معناه محبوسات خيام الاستار واطافة الخيام الى الاستار كاطافة اللجين الى الماء على تشبيه الاستار بالظلمة واطافة المقصورات الى الخيام المضاف اضافة يانه الى الاستار تشبيه للاستار بالسجن فان قيل قوله وجعل المشابهات اعطف على جعل اصول الشريعة اى فيكون كون المشابهات بحيث لا يدرك اصلا نعمه يقتضى الحمد كما هو شأن المحمود عليه وهذا غير مقول قلنا ذلك باعتبار قيد الابتلاء المشتمل على الاثابة عند اختيار المرضى عند الله من الامرين الذين كان الابتلاء بينهما وما التأمل فى المشابهات والحكم بان معناها كذا وكذا وعدم الاعتراف بان العلم بها خاصة تعالى وترك التأمل والحكم المذكورين ووجود الاعتراف الموصوف والمرضى هو الاول (٢) قوله ابتلاء لقلوب الراسخين فى كثر اللغات ابتلاء آزمودن وبوشيده شدن واشكار شدن ونعمت دادن ومكروه رسايدن

مقصورات خيام الاستار ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله لا ابتلاء الراسخين فى العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكير فيها والوصول الى ما يشاققون اليه من العلم بالاسرار التى

فعل الاول الفاعل هو الله والقلوب مفعول به والفاعل فى نصب ابتلاء على العلية هو الجعل وعلى الثانى الفاعل المشابهات ومعنى قوله لقلوب الراسخين اى عند قلوبهم والفاعل فى النصب هو اسم المفعول والثالث فى الامور الثلاثة كالثانى غير ان معنى اختفائها عند القلوب عدم انفعالها معناها ومعنى ظهورها عندها تبين حالها بانها لا تدرك وعلى الرابع معناها اعطاء لعملة الاستراحة بترك القابل للقلوب فايشا العامل الجعل وعلى الخامس اى اصابة المكروه الى القلوب حيث يتأمل ولا يدرك وايضا العامل الجعل والمراد بالقلوب العقول من اطلاق اسم المحل على الحال فالأكثر على ان العقل فى القلب وانما الرأس محل الآلات من الحواس او البعض على اى البعض هو الرأس يكون من اطلاق اسم الشرط على المشروط فلان العضو المخصوص شرط الحياة والعقل انما هو بالحياة والرسوخ التمكن والاستحكام كذا فى الصراح والمراد هنا الرسوخ فى العلم بكثرة العلوم وحفظها وضبطها (٣) قوله وهو الوقف اللازم هذا يدل على ان ما بعد الوقف اللازم لا يتعلق بما قبله وفى انوار التنزيل ما يخالف ذلك حيث علق قوله تعالى لا يلاف قريش الآية باخر سورة الفيل والوقف على آخر السورة لازم

الشرعية بقصر من جهة ان الملتجى اليها يأمن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما فى لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع مع كثرتها الى اربعة دلائل هى اركان قصر الاحكام فذكرها فى اثناء الكلام على الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعبرين اى القائسين المتأملين فى النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار تقول اعتبرت الشئ اذا نظرت اليه وراعى 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 ولاخفاء فى تقدمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض 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 متشابهه هو غاية فى الخفاء ومجمل هو دونه وسيجى تفسيرها قوله مقصورات اى محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابهة محيطه به بحيث لا يرمى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المنهوب من ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين فى العلم بمنعهم عن التفكير فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسارره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم 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 قوله بكبح عنان ذهنهم تقول كبعت الدابة اذ جذبتها اليك باللجام لسكى تقف ولا تجرى

(٤) قوله وما يعلم تأويله الضمير يرجع الى الموصول فى قوله تعالى فينبون ما تشابه منه الا الله لا يقال التأويل فى اللغة التفسير وكذلك التأويل كذا فى تاج المصادر وكثر اللغات وفى العرف هو الصرف عن المعنى الظاهر على انه مشتق من الاول وهو الرجوع والانصراف كذا فى التاج ومنه قول الاصوليين ان النص ما ظهر منه المراد اذ اذاد الوضوح بان سبق له الكلام لكن يحتمل التأويل والتخصيص وقول النحويين وارسلها المراد ومررت به وحده ونحوه متأول وقول عامما البيان ان المجاز العقلى اسناد الفعل الى ملاس له غير الفاعل يتأول فلواريد المعنى الاول يدل الوقف اللازم على ان الراسخين فى العلم لا يطلقون على معانى المشابهات على ما قالوا ولو اريد المعنى الثانى فلا دلالة على ذلك لجواز عدم العلم

بالصرف عن الظاهر مع وجود العلم بالمعنى الظاهر لانا نقول الكلام فيما لا يتصور اعادة المعنى الظاهرى فذلك اما بان لا يكون ههنا معنى ظاهر كالمقطعات القرآنية او دعما نحو قوله تعالى لم كهمم اوى يكون لكن مع الدليل على امتناع ارادته نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستواء وهو اتساق الجسم الطويل على سطح بحيث يكون بعد رأسه عن الجوانب الثلث من ذلك السطح سواء من خصائص الاجسام لا يتصور فى شأنه تعالى فانه منزه عن الجسمية والطول (٥) قوله لا ابتلاء الراسخين اى لا اختبارهم لا لافادة المعنى والمراد بالابتلاء ليس حقيقة الاختبار لان الله تعالى عالم بمحقق الامور والاختبار انما هو شأن الجاهل بها ليحصل له العلم به بما يمكن حاصل بل المراد صورته وهى تكوين الرجل بين عمل وصدده وتوجيهه بينهما ليجاب حدهما فيجازى بحسب ذلك (٦) قوله بكبح عنان ذهنهم الكبح ان يمد الراكب اللجام الى نفسه لا يقال المراد عن السير كذا فى الصراح فالحقيقة ان يسب الكبح الى الدابة واذان نسب الى اللجام والعنان فلا بد من التجريد عن معنى مناه فيكون مجازا فالاولى ان يقال بكبح ذهنهم وهما استعارة تحيلية واستعارة مكنية (٧) قوله والوصول عطف على التفكير ولو عطف على الكبح بان الابتلاء يكون بينهما ولو اريد بالوصول ما هو وصول الى معنى التشابه فى اعتقادهم لاقى الواقع لكان له وجه

(١) قوله اودعها فيها من دع ذالى اتركه فالإيداع حل العير على أن يدع شيئا ويترك كما أن الاعطاء حل العير على أن يعطوا شيئا أى يأخذوه ويتناولوه والمعنى ان الله تعالى حل الناس على أن يدعوا القائل في المشابهات ويتركوا الاسرار فيها فالفعول الاول ههنا محذوف وهو الناس والضمير المنسوب هو المفعول الثانى دون المجرور في قوله فيها وكان الاصل اودع الناس اياها فيها أى صيرهم يتركونها في المشابهات ولا يتفكرون فيها ويجوز أن لا يقصد نسبة الفعل الى المفعول الاول حتى أنه باعتبار الاول منزلة اللازم كما يقال اعطا زيد درهما فقبر الى نسبة الاعطاء الى الفاعل والمفعول الثانى دون المفعول الاول وهو عمرو ومثلا للمعنى جعل الله تعالى الاسرار متروكة فيها لا يتناولها احد وقد يكون الايداع بمعنى اعطاء الرجل رجلا متاعا بطريق الازالة فيسمى ايضا الى المفعولين بنفسه وقد يتوهم ان المراد هذا المعنى والمجرور في قوله فيها المفعول الثانى ويعترض بأنه لا حاجة الى لفظ في فلا بد من التسامح او تضييق معنى الادراج او الوضع (٢) قوله لم يظهر اى لم يوافق عليه ولم يعلم به في تاج المصادر البيهقي الاظهار مطلع كردانيدن ويجوز أن يكون هذامن باب القلب والتقليد فاصل الكلام ولم يظهرها على احد من خلقه كقولهم عرضت الناقة على الحوض مكان عرضت الحوض على الناقة ومن ذلك قول النعانة واختص المندوب واول الاصل اختص وا بالندوب وقول الشاعر: ومماثل في الناس الامم لكاه ابوامه حى ابوه يقاربه واول الاصل ومماثل في الناس حى يقاربه الامم ابوامه ابوه الضمير فى امه راجع الى الملك وفى ابوامه الى ما يرجع اليه ضمير مثله وهو المندوح أى لا ياتل المدوح الابن اخته (٣) قوله والنصوص منصبة عرائس ابكار افكار المتفكرين ام النعمى فى اللغة الاظهار وحسن السوق فى كثر اللغات نص اشكارا كردن ونيك رايدن وفى اصطلاح الاصوليين قدس سرته ترفيعه ووجه المناسبة ظهور المراد وسوق الكلام له والنصبة بفتح الهم والنون اسم مكان من نص اذا رفح في تاج المصادر نص برداشتن اورده فيما كان الماضى بفتح العين والمضارع بضمها ولذلك قلنا انها بفتح النون ولو كانت بكسر النون كما فى بعض النسخ بوجوب ان يكون المضارع بكسر العين وفى المذهب صححت بفتح النون حيث ذكر النصبة جلوه كاه عروس والعرائس جمع العروس يقال لكل من المتزوجين فى اوائل ما وقتت اليه كذا فى كثر اللغات وفى الصراح عروس بالفتح زن ومرد نو خواسته يكدى كرا وجوها بالفتح على التقدير عدم الاضافة الى الابكار فيكون بدلا او عطف بيان وبالكسر على تقدير الاضافة فى البيان واطراف الابكار الى الافكار لغير التشبيه كما فى لجن الماء وجه التشبيه ان البكر سالمة عن العيب والنقصان وهوز وال بكارة فكذلك الفكر سالم عن العيب والنقصان وهو طرق النطق والحطام والقصد من التشبيه الى اثبات ذلك الوصف فى المشبه ثم يلزم من ذلك التشبيه بالعروس فوجه التشبيه ان العروس تزين بحسن الثياب فكذلك الفكر تزين بحسن الصواب وان العروس يحتق فى الحيام فكذلك الفكر يحتق فى الحجال ومعنى كون النصوص منصبة الافكار ومحل حلولها انها يتطرق اليها ويفهم معانيها ويتحرك من الالفاظ الى المعاني ثم الى الاحكام (٤) قوله للجلوة وهى السير مع الظرافة عن الافتخار بالحسن فى كثر اللغات الجلوة حراميدنه

(٥) قوله وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه الكشف ازالة الشئ عن شئ كذا فى التاج والقناع بكسر القاف السترة كذا فى المذهب والحال فى الاصل مصدر لمعنى الحسن ثم استعمل فى وجه الحسن مجازا لانه محله فلواريد المعنى الاخير فيكون استعارة تحيلية قريبة لتشبيه المجملات بالفتح الوجه الحسن ولو اريد المعنى الاول فيكون من قبيل قوله الم علم حصول صورة الشئ فى العقل وقولهم ومن خواص الاسم دخول الام والراد الصورة الحاصلة واللام الداخلة ويجوز أن يكون الاجمال بمعنى المعنى مجازا اذ به جمال اللفظ والاجمال فى اللغة جعل الشئ جمالا وجعل الاشياء جملة مجتمعة وهو الضم والحلط وفى العرف الالهام وايراد الكلام على وجه لا يتبين المراد وهو من لوازم الحطط وفى الاصطلاح خفاء المعنى لنفس الكلام بحيث لا يدرك غلابل تقلا فيجوز ههنا اعتبار الاول والثالث والرابع وكتاب الله تعالى هو القرآن وقدس سرته (٦) قوله بسنة نبيه المصطفى السنة فى اللغة صورة الوجه كذا فى المذهب والطريقة والعادة كذا فى كثر اللغات ومنه قوله تعالى ولن نجد لسنة الله تبديلا وفى اصطلاح اصوليين يطلق على اقوال النبي صلى الله عليه وسلم واقواله وتقريره بالسكوت فى موضع الحاجة كما اذا شئ عليه السلام هذا حال مسكت وكما اذا فعل رجل فعلا ولم ينسج من ذلك كذا فى شرح المعنى وكذا يطلق على الطريقة الصحابة رضى الله عنهم من فعل او قول كذا فى التحقيق وهذا عندنا واما عند الشافعى رحمه الله فلا يطلق لفظ السنة مطلقا الا على السنة الرسول عليه السلام ولذلك قال فى قول سيد بن المسيب ان السنة ينصرف الى سنة رسول الله عليه السلام وقصته ان سيدا سئل عن قطع اصبع امرأة ماذا يجب فيها فقال عشرة من الابل ثم سئل عن قطع اصبعين فقال عشرون ثم سئل عن قطع ثلثة اصابع منها قال يجب ثلثون ثم سئل عن قطع اربعة اصابع منها قال يجب عشرون قيل له كلما كثر الماهل علقها فقال هكذا السنة فقال الشافعى رحمه الله انه اراد بها سنة النبي عليه السلام ولنا ان السلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ان بكر وعمر رضى الله عنهما كل ذلك فى كشف النار واما النبي فهو فى اللغة من ينقل كلام غيره الى ثالث وقدس سرته فى الفرق فى تعريف تحقيق لفظ الرسل والاصطفا الاختيار فى كثر اللغات اصطفا بر كز يد والمراد هناك اختياره بالترجيح على اهل زمانه بالنبوته والرسالة ومحبة الله اياه واكالات المتوىة والحاسن الحقيقية والحقيقة بالترجيح على سائر الانبياء فى جميع الفضائل والنوازل واشتقاقه من الصفا فهو عليه الصلوة والسلام كان صافيا عن جميع الحباثت والكدورات البدنية والنفسية او من صفت الناقة اذا كثرت لبنها فانه كثير خيراته وركابه فاية الكثرة عليه السلام (٧) قوله وفصل خطابه الفصل مصدر مبنى للفاعل او المفعول او بمعنى اسم الفاعل او اسم المفعول أى الخطاب المفعول فكلماته وحره متميزة ممتازة بعضها عن البعض والاختلاط فيها بحيث يحتل فهم المعنى ومعانها ايضا بعضها ممتاز عن البعض فالبعض اشياء والبعض خبر عن الامور الغيبية معجزه واحكامها ايضا كذلك فالبعض وجوب واباحة والبعض حرمة وكرامة ونفس الكلام ايضا ممتاز عن الكتاب بانه دونه وعن كلام سائر الناس بانه فوقه وايضا مفصول عن احتمال الخطا والبطلان بنواب هذا الصدق وافضل البرهان وايضا باعتبار فصاحة والبلاغة منزوعة عن العيب والنقصان والخطاب مشترك بين الكلام وما به التكلم كالنكاح مشترك بين الوطى وما به ذلك وهو العقد المعروف وكالعلاج مشترك بين الدواة وبين الدواء فى المذهب للعلاج دارو والضمير المجرور يرجع الى النبي عليه السلام او الى الله تعالى حكما يجوز بيان المجل من الكتاب بالحديث كذلك يجوز بالكتاب كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات بيان لقراءة غيره وهو قوله تعالى فصيام ثلثة ايام بدون قيد التتابع قال الله تعالى ثم ان علينا يا ناه (٨) قوله اى الخطاب الفاصل ام يجوز ان يقول اى الخطاب الفاصل بين المراد من المجل وبين سائر المحتملات والمراد بالحق ملة الاسلام واقوال المسلمين عند الخصامة مع الكفار او مذهب اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة فالباطل على الاول ملة الكفر وعلى الثانى مذهب اهل البدعة وقوله انتان وسبعون شعبة مثلا رؤية الله تعالى وعذاب القبر ثابت عندنا لا عند المتدع والكتاب والسنة شاهدان لنا عليهم

اودعها فيها ولم يظهر احدا من خلقه عليها والنصوص منصبة عرائس ابكار افكار المتفكرين منصبة العروس مكان يرفع العروس عليه للجلوة وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه اى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى اله واصحابه قوله اودعها فيها اى اودع الله الاسرار فى المشابهات والايديع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعته عنده وانما عداه بفى تسامحا وتضمينا بمعنى الادراج والوضع قوله منصبة بفتح الميم المكان الذى يرفع عليه العروس للجلوة من نصبت الشئ رفعتة والعريس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة ماداما فى اسراها يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمين وفى هذا الكلام نوع خزانة لان المعاني التى اظهرت بالنصوص وجلت بها على الناظرين هى مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهى ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتأملون فى النصوص فيطلعون معان ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هى نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصبة قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذى يبيئه من يخاطب به ولا يلقبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام

صلى الله عليه وسلم واقواله وتقريره بالسكوت فى موضع الحاجة كما اذا شئ عليه السلام هذا حال مسكت وكما اذا فعل رجل فعلا ولم ينسج من ذلك كذا فى شرح المعنى وكذا يطلق على الطريقة الصحابة رضى الله عنهم من فعل او قول كذا فى التحقيق وهذا عندنا واما عند الشافعى رحمه الله فلا يطلق لفظ السنة مطلقا الا على السنة الرسول عليه السلام ولذلك قال فى قول سيد بن المسيب ان السنة ينصرف الى سنة رسول الله عليه السلام وقصته ان سيدا سئل عن قطع اصبع امرأة ماذا يجب فيها فقال عشرة من الابل ثم سئل عن قطع اصبعين فقال عشرون ثم سئل عن قطع ثلثة اصابع منها قال يجب ثلثون ثم سئل عن قطع اربعة اصابع منها قال يجب عشرون قيل له كلما كثر الماهل علقها فقال هكذا السنة فقال الشافعى رحمه الله انه اراد بها سنة النبي عليه السلام ولنا ان السلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ان بكر وعمر رضى الله عنهما كل ذلك فى كشف النار واما النبي فهو فى اللغة من ينقل كلام غيره الى ثالث وقدس سرته فى الفرق فى تعريف تحقيق لفظ الرسل والاصطفا الاختيار فى كثر اللغات اصطفا بر كز يد والمراد هناك اختياره بالترجيح على اهل زمانه بالنبوته والرسالة ومحبة الله اياه واكالات المتوىة والحاسن الحقيقية والحقيقة بالترجيح على سائر الانبياء فى جميع الفضائل والنوازل واشتقاقه من الصفا فهو عليه الصلوة والسلام كان صافيا عن جميع الحباثت والكدورات البدنية والنفسية او من صفت الناقة اذا كثرت لبنها فانه كثير خيراته وركابه فاية الكثرة عليه السلام (٧) قوله وفصل خطابه الفصل مصدر مبنى للفاعل او المفعول او بمعنى اسم الفاعل او اسم المفعول أى الخطاب المفعول فكلماته وحره متميزة ممتازة بعضها عن البعض والاختلاط فيها بحيث يحتل فهم المعنى ومعانها ايضا بعضها ممتاز عن البعض فالبعض اشياء والبعض خبر عن الامور الغيبية معجزه واحكامها ايضا كذلك فالبعض وجوب واباحة والبعض حرمة وكرامة ونفس الكلام ايضا ممتاز عن الكتاب بانه دونه وعن كلام سائر الناس بانه فوقه وايضا مفصول عن احتمال الخطا والبطلان بنواب هذا الصدق وافضل البرهان وايضا باعتبار فصاحة والبلاغة منزوعة عن العيب والنقصان والخطاب مشترك بين الكلام وما به التكلم كالنكاح مشترك بين الوطى وما به ذلك وهو العقد المعروف وكالعلاج مشترك بين الدواة وبين الدواء فى المذهب للعلاج دارو والضمير المجرور يرجع الى النبي عليه السلام او الى الله تعالى حكما يجوز بيان المجل من الكتاب بالحديث كذلك يجوز بالكتاب كقراءة ابن مسعود رضى الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات بيان لقراءة غيره وهو قوله تعالى فصيام ثلثة ايام بدون قيد التتابع قال الله تعالى ثم ان علينا يا ناه (٨) قوله اى الخطاب الفاصل ام يجوز ان يقول اى الخطاب الفاصل بين المراد من المجل وبين سائر المحتملات والمراد بالحق ملة الاسلام واقوال المسلمين عند الخصامة مع الكفار او مذهب اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة فالباطل على الاول ملة الكفر وعلى الثانى مذهب اهل البدعة وقوله انتان وسبعون شعبة مثلا رؤية الله تعالى وعذاب القبر ثابت عندنا لا عند المتدع والكتاب والسنة شاهدان لنا عليهم

(١) قوله ما رفع اعلام الدين ماصدرية اى مدة ما رفع او مادام اى مادام الاعلام مرفوعة او مفصولة بتقدير العائد اى فى ما رفع فيه الاعلام من المدة والرفع الاعلام والعلم اللواء ورأيت السلطان والدين هو ملة الاسلام وقبه تشبه للدين بالسلطان في العظمة وعلو الشأن والغلبة كما ان السلطان غالب على سائر الناس فكذلك دين الاسلام غالب على سائر الاديان ويجوز ان يكون الاعلام مجازا في كمال القدرة والنزلة فانه لازم لها وكل من له ثواب وآيات كان له زيادة مرتبة والدرجة وورفع ذلك الزيادة عليه ويجوز ان يصكون الجملة مجازا مركبا في قولنا اعز الله الدين درجة فيما بين الناس من غير نظرا الى التجوز في المفردات والبراد بتوقيت الصلوة بمدة دوام ارتفاع قدر الدين دوامها الى انقطاع الدنيا كما ان الدين باقى الى ذلك الوقت ومرتفع قدرة الى ذلك الزمان لا يقال ان الرفع مقيد بكونه باجماع المجتهد بنه فانما يكون في زمان اجماعهم واجماعهم انما يكون زمان وقوع الاجتهاد وبعد انقطاع الاجتهاد وكما في زماننا ينقطع الاجتهاد والاجماع والرفع المقيد به فالتوقيت لا يفيد الا الدوام الى انقطاع الاجتهاد دون انقطاع الدنيا لانا نقول ان سبب ارتفاع الدين هو الاجتماع باعتبار الحدوث والبقاء والانتقطع هو الحدوث دون البقاء فانه يمتد بمد زمان الاجتهاد الى آخر الزمان فالرفع باعتبار بقاء الاجتماع لا ينقطع الى آخر الدوران ويمكن ان يقال ان ما نافية والرفع بمعنى الازالة والجملة استئناف بدعاء لبقاء رونق الدين ورواجه او تأكيد لبعض ما يدل عليه الدعاء بالصلوة وهو بقاء الدين على ما نقل عن النهاية الجزرية فقوله باجماع المجتهدين اى لثني دون النقي ويجوز ان يراد بالاعلام علامات الدين وامارات الاعتقاد والايمان من الصلوة والصوم والزكاة والحج والجمعة والجماعة والاذان والاقامة والامامة الى غير ذلك فاعزاز ذلك واحترامه يستلزم اكرام الدين واعلام امره وكذلك بقاء ذلك وعدم زواله يستلزم بقاء الدين .

(٢) قوله باجماع المجتهدين الاجماع في اللغة الاتفاق وفي اصطلاح الاصول اتفاق جميع مجتهدى عصر من امة محمد عليه السلام على حكم شرعى والظاهر ان المراد المعنى الفئوى والا فلا حاجة الى ذكر المجتهدين والاجتهاد في اللغة السمي والاهتمام في تاج المصادر البيهقى الاجتهاد بگوشتيدن وفي العرف بذل المجهود لئيل المقصود والمجهود غاية السمي كذا في المذهب وقد فسر المجهود في بعض المواضع بالطاقة واما في اصطلاح الاصول فهو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية بالاستدلال فهو مرادف للفقه واعمن القياس لان العلم من الكتاب والسنة او الاجماع يطلق عليه الاجتهاد ولا يطلق عليه القياس وهو العلم بالاحكام الشرعية العملية من تحليل النص البعض او الاجماع بملء وجود في غير مورد ذلك الغير بشرط ان لا يكون اللمة مفهومة بحسب اللغة وشرط الاجتهاد ان يحوى علم الكتاب بما فيه لغة وشرعا واقسامه التي سند ذكر من العام والحاس والمشترك الى غير ذلك مما تبين في التسميات الاربعه وان يحوى علم السنة متنا وسندا وان يحوى وجوده القياس كما سوف ترفيقه في كشف النار ولا يشترط معرفة جميع ما في الكتاب بل ما يتعلق منه بالاحكام وهي زائدة على الوقوف ولا يشترط ان يحفظ فيهما في ورأى ظهره بل يشترط ان يكون عالما بوقوعها بحيث يمكنه طلب الحادثة الواقعة منها ولا يشترط معرفة الفروع التي استخرجها المجتهدون بارائهم وفي التلويح ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتى في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الفزائى رحمه الله . (٣) قوله ووضع معالم العلم على مسالك المتبئين عطف على رفع وهذا من باب طباق الايجاب من وجوه تحمين الكلام وهو ان يجمع بين المتضادين الذين ليس من مصدر واحد بان يكون احدهما مثبتا والاخر منفي لان الرفع يقتضى العلو والوضع يقتضى السفول وبينهما تضاد والمعالم جمع المعلم

بفتح اللام وهو العلامة كذا في المذهب وكثير اللغات وعلامة الشئ ما يحصل من العلم به العلم بذلك الشئ ولا يخفى ان العلل وهي المراد من المعالم بناء على ما قال المصنف لا يحصل من العلم بها العلم بالعلم بل انما يحصل من العلم بها العلم بثبوت الحكم في المقيس فمن معالم الحكم في الفرع لا معالم العلم بذلك فالمراد بالمعالم الاسباب والمراد بالعلم المعلوم وهو الحكم في الفرع ويجوز ان يكون المعلم اسم مكان اى محل العلم والاحكام في الفروع محل العلم يتعلق بها ذلك في المراد بالمعالم العلم ووضعها في المسالك والطرق تمكن المتبئين القائلين من العلم بها ويجوز ان يكون

ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المتبئين اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القائلين بها الحكم في المقيس و اراد بالمعتبرين بكسر الباء الغاشيين ومسالكتهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعتبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات

قوله ما رفع اى مادام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين البادلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجتمع عليه مرفوع لا يوضع ومدنوب لا يخفض .

المعالم جمع معلم بضم الميم وفتح اللام وهو ما يشتمل على العلم بفتح العين واللام اى وضع العلوم المعلمة على المسالك والعلوم العلم هو العلم بالحكم في الفرع وعلمه وضعها اما العلة او الحكم في الاصل وانا قلنا ذلك لان المفاعل كثيرا ما كان جمع مفعول بضم الميم وفتح العين كالسند والمسند وهو الوسادة العظيمة والمصحف والمصاحف والمظرف والمظارف وهو رداء معلم من خز كذا في كثر اللغات والمسلك الطريق كذا في الكنز والمذهب والاشتقاق من السلوك وهو الدخول والذهاب على الطريق او من السلك بفتح اللام وهو الدخول كقوله تعالى مسلككم في سقر وقوله واسلك يدك في جيبيك كذا في الكنز والاعتبار في الاصل ان يقيس الرجل حاله بحال الغير في محاذاة الحسنات والسيئات وان يتفكر في الامر والبراد ههنا القياس المصطلح . (٤) قوله اراد بمعالم العلم به ويجوز ان يراد بالحكم في المقيس عليه او ما يدل عليه من النص او الاجماع او قاعدة القياس وطريق الاجتهاد والملة في اللغة المرض كذا في المذهب وفي التحقيق قيل في اللغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل لاعان اختياره وقيل هي مأخوذة من العلل وهو الشرية بعد الشرية كما في كثر اللغات علل وهو باشراب خوردد وقيل هي في اللغة ما يؤثر في امر من الامور يقال مجيء زيد على مجروح عمرو وفي الاصطلاح هي ما يضاف اليه وجوب الحكم في الشئ فهو مثل المرض كما انه يوجب تغير المرض من حال الى آخر فكذلك الدوجب للحكم في الشئ يوجب تغير ذلك الشئ عن حال عدم ذلك الحكم الى حال وجوده ويناسب العلل حيث يتكرر به الحكم بان يثبت في المقيس بعد نبوته في القياس عليه . (٥) قوله مواقع سلوكهم باقدام الفكر اراد بالسلوك السير و باقدام الفكر المعلومات المرتبة المتأدى الى الحكم فكما ان الانسان يقوم باقدامه كذلك الفكر يقوم بتلك المعلومات فيكون استمارة بحقيقة مصرحة ويجوز ان يراد بالاقدم معناها الحقيقي و اضافتها الى الفكر للتصدي الى تشبيه الفكر بالانسان في الحركة والانتقال ويجوز ان يكون ذلك من باب لجن العا . (٦) قوله من موارد النصوص من اللابتداء متعلقة بالسلوك واللبيان متعلقة بالمواقع فعلى الاول الى اللاتهاء وعلى الثاني بمعنى مع والنص هناك بالمعنى الاعم من المصطلح المذكور فاسبق وهو الدليل الصادر من الله تعالى او الرسول او الصحابة واما الاجماع فلم يطلقوا عليه لفظ النص ومورد النص يطلق على الامر من القياس عليه والحكم فيه وكل منهما ابتداء اضافى لقوله فيما بعد فمبدأ سلوكهم اه ويمكن ان يقول ان مبدأ السلوك هو الحكم في الفرع لان التعاريف والحجج مسبوقة بوضع المطالب ليكون حصولها غاية للفكر وغرضا من النظر في تصور البطل او لا على الاجمال ويتحرك الذهن منه نحو المبادئ ثم يتحرك منها الى المطالب على التفصيل فالمجتهد يتقبل اول احكام الفرع بطريق الشك ثم يرجع الى النصوص والاجماع لتحصيل له العلم بحكم الفرع بطريق اليقين والاطن وايضا يمكن ان يقال ان البداية هو النقوش الدالة على الالفاظ بالنظر الى من لم يحفظ القرآن والحديث عن ورأى الظاهر . (٧) قوله الى معانيه اللغوية الظاهرة افراد اللفظ وجمع المعنى يدل على ان اللفظ الواحد يتعدد فيه المعنى الفئوى الظاهر فذلك غير بعيد فيجوز ان يكون اللفظ كبير الاستعمال في معنى ثم يستعمل في مقام مشتمل على عشر قرائن بازاء عشرة معان غير الاول فكل منها ظ باعتبار قرينة كما ان الاول ظ باعتبار نفس اللفظ وايضا يجوز ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى وله معنى مجازى سبق له الكلام فاللفظ باعتبار الاول اشارة وباعتبار الثاني عبارة وكل من المعنيين ظ وايضا يجوز ان يكون المقصد في افراد اللفظ الى الجنس هو في معنى الجمع . (٨) قوله ثم منها الى معانيه اه اذا قال الشارع لا تتربوا الخمر فالمعنى الفئوى طلب ترك الشرب والشرعى حرمة الخمر وكفر منكرها والعلامة فيها الاسكار فيه فلم حرمة القدر الاخير الذي به يتحقق السكر من المثلث وهي مقصود المجتهد .

(١) قوله وضعها الشارع ان كان الاشتقاق من الشرع بمعنى اتحاد الطريق المستقيم ووضعه فيما بين الخلاق فالشارع هو الله تعالى او الرسول عليه السلام وان كان من الشرع بمعنى الاظهار فيجوز ان يطلق على المجتهد والمقلد واشتراك الشرع بين المعنيين المذكورين مذکور في كثر اللغات * (٢) قوله على الوجه الذي بنى الشارع اه على ترتيب بنى وهوان بين اول اعلى الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس لمحدث معاذ رضی الله عنه وهوان النبي صلى الله عليه وسلم بث معاذ الى اليمن قال له بما يقضى قال بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقض بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اذن اجتهد برأيي فقال النبي صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله بما يرضى به رسوله وشرط القياس ان لا يكون مخالفا للاجماع حتى لو خالف يكون باطلا والاجماع لا يكون نسخا للسنة فهو منها ليس كالسنة من الكتاب فانما نسخها فاذا لم يكن كذلك فاولى ان لا يكون مساويا لها فيكون دونها واذا كانت مشهورة فقد ثبت بذلك الترتيب المذكور * (٣) جد سعه اي عظم سمادته وبختمه في كثر اللغات جد بزرگ شدن وفي المهدب والصرح سعد نيك بحق موسعد جده يجوز ان يراد بالجداب الاب او العظمة او البخت فهو مشترك بين الثلاثة كذا في المهدب ولو قرأ الجذب بكسر الجيم فالمعنى اجمع جده * (٤) قوله فحول العلماء كقولك علماء الناس اي العلماء منهم والبراد كمل العلماء واقوامهم واصل الفعل الذكر القوي المذكور والعماء جمع العليم كالسعداء جمع السعيد والغرياء جمع الغريب واطلاق العليم الى غير الله تعالى جاز قال الله تعالى وبشروه بغلام عليم وهو اسحاق عليه السلام * (٥) مكيبين في كل عهد وزمان اي ساتطين على وجوههم لغاية الرغبة ونهاية المحبة في الصراح كج بروى درآ كندون واكبه بوجهه فاكب هو على وجهه وهذا من النوادر ان يقال افعلت انا وفعلت غيري قال الله تعالى افن يشي مكبا على وجهه وكب الله عدوه والمهدب كان ذلك على عهد فلان بود آن بروز كار فلان قوله * (٦) قوله اي مقبلين عليها والاقبال على الشيء التوجه اليه كذا في الكنتز فذلك من الاستمارة التبعية بعد استمارة الاكساب للاقبال يؤيد ذلك قوله فكانه اكب عليه ويمكن ان يقال انه مجاز مرسل اذا الاقبال على الشيء من لوازم الاكباب عليه (٧) قوله فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال هذا يستدعي اعتبار المبالغة في التفسير اي مقبلين عليها غاية الاقبال * (٨) قوله الامام مقتدى الاثمة العظام في بعض النسخ للشيخ الامام السيد حقيقة في السيد وفي كبر السن كذا في الصراح مجاز في رفيع المكان عظيم الشأن وكل من الحقيقة والمجاز صالح للارادة امام القوم من يتبعوه في الامور والاثمة اصلها اثمة كالسلاح والاسلحة والبناء والابنية ادتمت اليم بعد نقل حركتها الى الهمة الثانية وقلت باء تخفيفا والعظام جمع العظيم مثل الكبير والصغير والصغار * (٩) قوله بواه الله تعالى دار السلام اي انزل الله في الجنة واسكنه بها في تاج المصادر اليميني التبوته كسى را جاى فرود آوردن ويعدى الى المفعول الثاني باللام ونفسه ويمكن ان يقال ان التمديت الى المفعولين بلا واسطة حرف على تضمنين معنى الاعطاء اي اعطاه الله دار السلام مباءة ومكانا له والسلام من اسماء الله تعالى بمعنى الرحمة وازدادة الدار وهي الدار الآخرة الى كل منهما صحيحة ويجوز ان يراد السلامة عن جميع الافات والدعاء لقولهم السلام عليكم وعليكم السلام * (١٠) قوله جليل الشأن عظيم الامر رفيع القدر باهر البرهان اي غالب البرهان او تامة وعظمة او كثيرة في كثر اللغات (بهر) غلبه كردن بحسن وغير آن وتام شدن بزرگي وفضل وياي نفس زدن وباركران والبرهان الحجة

١٥

ووضعها الشارع ليهدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر

الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع

قصر الاحكام عليهما . وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الدريرة عبيد الله بن

مسعود ابن تاج الشريعة سعد جده وجد سعدك يقول لما رأيت فحول العلماء مكيبين في كل عهد

وزمان على مباحنة اصول الفقه اي مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من اقبل

على الشيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه للشيخ الامام مقتدى الاثمة العظام فخر الاسلام على

البرزوى بواه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشأن باهر البرهان مركزوز كنوز

قوله جليل الشأن اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة وفائقها مركزوز

اي مدفون من ركزت الرمح غرخته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة

العظام شبه بها عباراته الصعبة المجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي

بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب تعدي بالي فاصل الكلام

مرموز الى غوامض حنف الجار واصل الفعل فصار غوامض مسند اليه والفتحة المنقحة

من نسكت في الارض بالقضيب اذا ضرب فائثر فيها يعنى قدامى الى التكت الحفنية

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

(١) قوله نكته النكته هي النقط في كثر اللغات نكته نشأته وسر انكشت بأسر جوب كه برزمين كندو ههنا المراد الدقيقة اللطائف التي يفهمها البعض لحدة نظره وحمية فكره دون البعض كما ان النقط لكمال صفها يراها البعض دون البعض وازافة النوامض اليها من قبيل جرد قطيفة كازافة الدقائق الى الاشارة والجمع بين العبارة والاشارة من قبيل طباقي الايجاب لما بينهما من التضاد وبحسب الاصطلاح او العبارة دلالة اللفظ على المعنى او جزئه ولازمه التأخر بشرط كون المدلول مسوقا له الكلام والاشارة ذلك بشرط عدم السوق للمدلول وبحسب العرف والعبارة الدلالة على المنطوق والاشارة الدلالة على المفهوم او يقال العبارة ما يكون ظاهر الدلالة والاشارة ما يكون خفي الدلالة (٢) قوله ووجدت عطف على قوله لما رأيت وكلاهما بمعنى علمت وانما اختير ههنا لفظ ووجدت لانه مشترك بين غضبت وحزنت واصبت الضالة فيه ايهام ان طمن البعض في كلام فخر الاسلام موجب للفضب والحزن وانه ضلال عن طريق الصواب وضئير بعضهم يحتمل ان يعود الى الفحول او الى العلماء (٣) قوله طاعتين على ظواهر الفاظه الطمن هو الميب والشيوخه والذهاب والطمان المدو كذا في كثر اللغات والمقام يحتمل كل ذلك اما الاول فظاهر واما الثاني فالمعنى انه مضى عنهم على النظر في الظواهر ولم يتجاوز الى البواطن ولم يصلوا الى المقاصد والذهاب على الظاهر عدم الاطلاع على المقصد والعود على الظاهر ان لا يفهم الظاهر ايضا بكماله والظواهر جمع الظاهر وهي الجماعة اذ الفاعل لا يجمع على الفواعل الا اذا كان اسما لصفة بخلاف الفاعلة كالقاعدة والقواعد والقائمة والقوائم (٤) قوله لتصور نظرم النظر القصد الى ابصار الشئ بطريق التأمل فيه كذا في الصراح (قوله عن مواقع الحافظ بفتح الهمزة جمع اللحظ وهو الا بصار بالحافظ بفتح اللام وهو مؤخر العين كذا في الصراح وفي المذهب بالحافظ بالكسر كوشه چشم از سوى كوش واما الالحاظه بكسر الهمزة فلم يذكر في الصراح وتاج المصادر البيهقي وكثر اللغات ولعله لم يأت في العربية فالجمع المرفع بالاضافة يفيد الاستفراق فنظر اهل الطمن قاصر عن جميع ما يقع فيه بدون التقصد لحظ بين الحافظ الشيخ فخر الاسلام رحمه الله (٥) قوله بالامان النظر من اضافة المصدر الى الفاعل دون المفعول اذا الامان لم يأت متعديا في كثر اللغات امان دور در رفت ونيك در رفتن وهذا يشبه اسناد الفعل الى المصدر نحو جده فكل من الامان والنظر يشتمل على بعض معنى الآخرون كله كما ذكرنا فليس احدهما عين مصدر الآخر (قوله هو بالحافظ عينه والصواب بلحافظ عينه اذا الحافظ انما يضاف حقيقة الى الشخص دون عينه (قوله من غير

ان ينظر اليه قصدا اي من غير ان يلحظ اليه قصدا فالابصار بالحافظ قد يكون بطريق التقصد وقد يكون بطريق التبعية كما اذا نظر الى ما يحاذي وجهه فوقع اللحظ بدون التقصد الى احد جانبيه تبعاه (٦) قوله اردت تنقيحه وتنظيمه اي اردت تهذيبه عما يتوهم ركيكا وازايدا او اجلا المراد بالعبارة الظاهرة والمراد بالتنظيم الترتيب على وجه يتصل الاجزاء بعضها مع بعض في اللفظ والمعنى لنسبة بينهما بالاعتبارين وهو في الاصل مبالغة في النظم وهو الوصل كذا في تاج المصادر وفي كثر اللغات نظم بيوستن مهرة وسروايد دررشته وچيزي بيچيزي بيوستن (٧) قوله اي طلبت فالمجادلة من الحول وهو ان يدور الرجل على حوال الشئ وجوانبه لتدبير امره وذلك لا ينفك عن الطلب فاستعمل فيه والزيادة للمبالغة (٨) قوله تبين مراده اضافة المصدر الى الفاعل او المفعول لانه لا يلازم ما بمعنى الظهور فالزيادة للمبالغة ومتعديا بمعنى الاظهار كذا في تاج المصادر ويجوز ان يكون الاشتقاق من البين وهو افتراق الشئ وامتنازه عن غيره اي طلبت تميز المراد في مواضع الاشتباه والبين قد يكون بمعنى البون كذا في التاج وهو الفضل والزيادة للمبالغة اي اردت تفصيل مراده ويان فضله في دلالة اللفظ عليه بالنسبة الى ما فهم المعترضون

١
معانيه في صخور عباراته ومرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعتين
٢
على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحافظه اي لا يدركون بامعان النظر ما يدركه
٣
هو بلحافظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاوت اي طلبت
٤
تبيين مراده وتفويجه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه موارد فيه زبدة مباحث المحصول
٥
واصول الامام المدقق

١
اللطفية في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تأمل الشئ بالعين والامعان فيه واللحظ النظر
٢
الى الشئ بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التمهيد تقول نقحت
٣
المجنع وشذبه اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك
٤
جمعها كما ينبغي مرتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بان في اصول فخر الاسلام
٥
زوائد يجب حذفها وشقايت يجب نظمها ومغالتي يجب حلها وانه ليس بمبنى على قواعد
٦
المعقول بان يراعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي
٧
التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشائخ قوله موردا
٨
فيه اي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه وكذا الضائر التي ياتي بعد ذلك
٩
فيه

(١) قوله جمال العرب اما لقب اوزنية العرب وهذا يدل على انه كان عربيا او اسم كعب الله ويجوز ان لا يكون الاسم هو المضاف فقط فيزيد بالاضافة لافتادة انه عربي كما يقال في بناء الدين بالمحق والدلة والدين لافتادة التظيم (٢) قوله ابن الحاجب في المذهب حاجب بروبرده كتنده ويزدارنده ودريل والشهوران ابله كابوا فيصح ان يراد كل من المتين الاخيرين اذ البواب كان لمنع الناس في باب السلطان عن ان يدخلوا عليه ويحتمل ان يكون اوجه نساء القاب او مشهور في زمانه بانه تحجب اهله ويحتمل عليهم المحب محافظة ان يراهم الناس في غير وقته او مشهورا باسم الحاجب لحالة كانت في حاجة من العظم وعدم الشعر او قلته الى غير ذلك مما يستلزم به من سائر الحواجب في ذلك الزمان كما يقال حافظ ابرو ستم وچشم ابرو ويجوز ان يكون الابن ممجبا كما في ابن اليوم روز فيكون الحاجب نفس جمال العرب او يعني الاهل كما في ابن الايام اي اهلها في المذهب ابن الايام اهل زمانه (٣) قوله مع تحقيقات بديعة تحقيق الامر بيان حقيقة واصله وتحققه معرفة حقيقته وجا التحقيق بمعنى التحقق وبمعنى التصديق في تاج المصادر البيهقي التحقيق حقيقة بدأ سنتن وحقيقة قوله اي صدقه ويجوز اعتبار كل من الثلاثة هنا والراد تحقيقات كلام المحصول واصول ابن الحاجب او تحقيقات المسائل الاصولية على الاطلاق عن قيد ان يكون في احد هذين الكتابين والديبع يعني الحديث الجديد وبمعنى الحديث قوله تعالى يديع السوات والارض كذا في المذهب قالوا ان الابداع ايجاد الشيء لاجن مثال ولا عن مادة ولا في مدة فالديبع ما وجد فيه دفعة ولا يكون له مثال ولا مادة (٤) قوله منية في المذهب النبيع استوار اي التدقيقات محكمة لا يجرى فيها الخطا والخلال ولا يتطرق اليها الانتقاص والاعتراض قوله يخلو الكتب يجوز ان يكون صفة لمجموع التدقيقات والتدقيقات فبالنظر الى الجزء الاول يكون تأكيدا لقوله بديعة (٥) قوله سالكاه مسلك الضبط اي ذاهبا وادخلا في طريق الضبط وهو حفظ الشيء في الخيال كذا في الصراح وفي كثر اللغات ضبط استوار فرو گرفت وفي تاج المصادر الضبط نكاه داشتن ولعل المراد هنا استيفاء جميع المسائل على وجه الاحكام حتى كانت مصونة عن الترك والخطا ولا يبعد ان يكون المراد بسالك الضبط بطريق الاختصار الذي تيسر فيه الضبط والحفظ في خاطر على ان الاضافة الى الایجاز بطريق العطف بيان لذلك (٦) قوله والایجاز وهو في اللغة قصر الكلام

والاختصاره كذا في الصراح وفي اصطلاح اهل الماني هو تأدية اصل الراد بلفظ ناقص منه واف به كقوله تعالى ولحكم في القصاص حية معناه ان الانسان اذا علم انه متى قتل كان ذلك داعيا الى ترك القتل وهو سب الحياة المتروك القتل وايجاب القصاص من الشارع لا ينفك عن علم الناس بالقصاص فكذلك لا ينفك عن لازمه وهو ترك القتل وثبوت الحياة (٧) قوله متشباها بهداب السحر التثبت التمسك كذا في التاج والتطبيق كذا في الصراح اي مطلق قسي بالاهداب وهي اما جمع هذب بفتح الهاء وهو الورة الدقيقة كورقة السر وفي المذهب الهدب بك باريك جون برك سرو وكتر اوجع هذب بضمها وهو شعر العين النبت عن الجفن في المذهب الهدب مزة چشم لوجع هذب بالكر وهو ثوب الناتي كذا في المذهب والراد اطراف السحر وانواعه والتشبيه بما ابراز الكلام في صورته يعني انه باعتبار الاشتغال على انواع البلاغة والنصاحة ووجوه البيان وطرف تحمين الكلام كانه انواع من السحر ويجوز ان يكون الاضافة لغرض التشبيه كما في لجن الماء فالسحر في الة كالاهداب ثم تعريف السحر ما يتبسط من ذلك التنصیل وهو ان الحارق للعادة اما مع الايمان والعمل الصالح اولا والايمان مع كمال معرفة الله تعالى ومحبه اولاد الاول اما مع دعوى النبوة

جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتحقيقات غامضة مبيحة تغلوا الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والایجاز متشباها بهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لأن الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق

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

توضيح ٣

شاهدا بها اولاً القسم الاول معجزة والثاني كرامة والثالث معونة فالباقي اما ان يجرى فيه التعلیم والتعلم اولاً والثاني اما موافق لدعوى من ظهر منه ذلك اولاً الاول سحر والثاني معكروا استدراج والثالث امانة كما روى ان مسيلة الكذاب ادعى النبوة على الكذب ودعا ليصح عين اعور شاهدا للدعوى فبیت عينه الصحيحة ومع على بر ليزداد ماها فشتت الى ان جنت (٨) قوله متمسكا بعروة الاعجاز الاستمسك ايضا يعني التمسك ولعل التفاوت بزيادة المعنى لزيادة الحروف والعروة قبضة كل شئ كالكوز والسيف والسكين وغيرها كذا في كثر اللغات وما يتعلق منه الشيء كاللحم والآلية ويقال له بالفارسية جنكك وهي بهذا المعنى مشهورة والاضافة الى الاعجاز دليل على الاستارة بالكتابة وهو تشبيه الاعجاز بذى العروة (٩) قوله لان الاعجاز اقوى واوثق يريد ان العروة اقوى من الهدب بمركات الماء فيناسب الاعجاز وايضا لذلك اختار التثبت في السحر والاستمسك في الاعجاز والوثاق الاستحكام والانضباط فالاعجاز ككشف القمر بحسب واقع الصورة والحقيقة واما السحر فهو بحسب الصورة فقط وايضا الاعجاز لا يجرى فيه التعلیم والتعلم وهو من الله تعالى بخلاف السحر فهو بحسب اليد فالاول اقوى (١٠) قوله لان الاعجاز في الكلام اه فان قلت ان العلامة التفتازاني قال من شرح التلخيص ان الاعجاز في البلاغة وما يقرب منه كلاما احد الاعجاز وقل ذلك عن المصباح فكيف يصح تمييزه بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى وكيف يصح المحصر في الواحد قلنا ليس غرض المصنف بيان اصطلاح اهل علم البلاغة بل غرضه بيان سراده بلفظ الاعجاز وهذا الجواب يندفع ما يقال ان القرآن بجميع سورته معجز قال الله تعالى وان حكيتكم في ريب مما نزلنا على عبدنا قاتوا بسورة من مثله مع القطع بان السورة متفاوتة في البلاغة فبعضها ابلغ من البعض على ما قالوا فلا ينحصر الاعجاز في المرتبة العليا لان المراد ليس بيان الحارق لعادت القبي لا يأتي احد بمثله بل بيان ما اراد المصنف رحمه الله تعالى بلفظ الاعجاز.

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

(٣) قوله فاورد الخ المستكن فيها به وكذا في اختيار راجع الى المبدأ المتوسل اولى ضمير المتكلم فوجه الالتفات في اختياره دون اورد على نحو قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وجه الالتفات من النية الى الخطاب في الاول واما الثاني مجاز على اسلوبه. (٤) قوله وسببته بتقريب الاصول الضمير الى ما يرجع اليه ضمير موردا فيه زبدة الخ واللام عوض عن المضاف اليه اى اصول فخر الاسلام اصول الفقه مطلقا.

ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسببته بتقريب الاصول والله تعالى مسئول ان يمتنع به مؤلفه وكتابه وقارته وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم.

(٥) قوله مسئول ان يمتنع به مؤلفه السؤال هنا بمعنى الدعاء والطلب فذلك تسمى الى المفعولين بنفسه ويكون بمعنى الاستفهام فحينئذ يكون التسمية الى الثاني بن اى اوردته في صورة الاسم دون الفعل قصدا الى اعادة النوام ويمنع اما بتخفيف التاء فيرفع المؤلف والتمتع الانتفاع بالشئ ومدى بالباء او بتشديد هاء التمتع بمعنى جعل الغير متمتعا بهم فالتسمية الى المفعول الثاني بالباء وبمعنى الرفع والاعلاء كذا في تاج المصادر قاله جنته لسببية المراد بالاتفاق بالكتاب ان يرجع اليه عند الاحتياج بعرفة بعض المسائل والاحكام وان يكون سبب الاعلاء ذكره بين الامام وان يجازى به خيرا ويغفر الاثام (٦) قوله وطالبه اى من يطلبه بوجه من الوجوه اما بطريق الملك او بطريق السعي لتأليف او الكتابة او القراءة او العمل بما فيه اوبى لك شخص آخر والقراءة بسم قراءة اللفظ ومعرفة المعاني والتأمل لادراك الدقائق والشكليات والتعليم داخل في القراءة والطلب اذ المعلم يقرأ اللفظ ويلقنه على المتعلم ويتأمل في المعنى ويعلم به المتعلم وسعى قراءة المتعلم وكل من له تعلق بهذا الكتاب داخل في الدعاء كالواقف فهو مالك العين متصفا بالمنفعة ساعى في القراءة والاتساع والكتابة.

ابلى من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف مأخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلمنا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهذب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كليته المعنى تؤخذ عند اخذه وهى اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذى هو اوثق من السحر وفي الصراح السحر الاخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتأدية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كأنه يقترب الى السحر والاعجاز * وهما بحثان الاول ان كون طريق تأدية المعنى ابلى من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كافى في الاعجاز بل لابد من العجز عن معارضته والاثيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاثيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاثيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فبمعنى قوله ابلى من جميع ما عداه. والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التى لا يمكن للبشر الاثيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح وحينئذ يتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه. والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا فى كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلى من جميع ما عداه انه ابلى من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لا يمكن الاثيان للغير بمثله. وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما هو يقرب منه متعدد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلى مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاثيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه.

(٧) قوله خالصا بوجه الكريم اى متحصلا صافيا عن الفس طاهر عن دنس الاعراض الدنياوية والوجه اذا ضيف الى الله تعالى يراد ذاته في الهدب قوله عز وجل الا وجهه اى الا هو والكريم في الاصل الجيد والاعلى في جبهه بين افراد ذلك الجنس فاذا امتنع مجانسة شئ الله تعالى يراد به لازم ذلك المعنى اى بوجه العظيمى ككبر الفات كرم بحشده وبزر كوار ويجوز ان يكون الكريم هناك بمعنى الواهب.

اصول

(٨) قوله انه هو البر اى هو المحسن الفضل كل من ضمير الفصل وتعريف السند بلام الجنس يفيد قصر السند على السند اليه والقصود البالغة وبيان كمال السند اليه في الوصف السند الى حيث يتناز به عن جميع ما يتصف باصل ذلك الوصف كما في قوله تعالى ذلك الكتاب اى الكتاب الكامل الذى ليس غيره كتابا عنده كما ان سائر الكواكب المضيئة يندم عند طلوع الشمس وهذا تمثيل لقوله ويجعله خالصا اه اولتخصيص انه تعالى بالسؤال فان لتحليل قال المصنف رحمه الله تعالى في ركن القياس في فصل اللغة ان الحق ان قوله عليه السلام انها من الطوائف تمثيل صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون لتمثيل الاول بالثانية كقوله تعالى وما ابرى نفسى ان النفس لامارة بالسوء.

اصول الفقه اى هذا اصول الفقه واصول الفقه ما هي فنعرّفها ولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال

قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما مقاصد الفن او الالفاني المقدمة والاول امان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مزيل ببابي الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلاثة ابواب في الحكم والمعكوم به والمعكوم عليه. وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المصبوطة بجملة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة لئلا من فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثره مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يتميز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليمتيز العلم عنده قال المصنف هو الذي اذكره اصول الفقه اغناء السامع عن السؤال او قال عن لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبى نظرا الى ان المعنى العلمى هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافى بمنزلة السبب من المركب والمصنف قدم الاضافى نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ في التعريف اللقبى فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبى كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والاحتياج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبى وتارة في الاضافى كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافى جمعا وعند قصد المعنى اللقبى مفردا كعباد الله قال فنعرّفها ولا باعتبار الاضافة بتأنيث الضمير وقال فالآن نعرّفها باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن يشعر بكونه مبني الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد ذلك مدح قوله امان تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البيئية ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزاء الصورى الا انهم لم يتعرضوا للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار المضاف مثلا لدليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصول الفقه ما يختص به من حيث انه مبني له ومستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبنى عليه الشئ من حيث يبنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث تبنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع الاصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يجذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر من الراجع والقاعدة الكلية والدليل فنذهب بعضهم الى ان المراد ههنا الدليل و اشار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجر على درخته كذلك يشمل الابتناء العقلى كابتناء الحكم على دليله فلهذا جعل على المعنى اللغوى وبلاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلى يعلم ان الابتناء ههنا عقلى فيكون اصول الفقه ما يبنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى باستند العلم ومبنته الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفى اعنى الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وبغيره فان قلت ابتناء الشئ على الشئ اضافة بينهما وهو امر عقلى قطعا قلت اراد بالابتناء الحسى كون الشئيين محسوسين ومبنتد يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعترف في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبني عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس ومبنتد يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسى ولا يدخل في العقلى بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيره للابتناء العقلى وانا هو مثال له للقطع بان ابتناء الجواز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلومات على عللها والافعال على المصادر وما شبه ذلك ابتناء عقلى.

(١) قوله اصول الفقه مبتدأ ما بعده خبره والعائد الام في الاصل كانه قبل الاصل المذكور فيه ما يبنى او عطف بيان الاصول او فصل الخطاب ليس في محل من الاحراب كفظ الباب او الفصل الذي يذكر للفرق بين البين المتناظرين.

قوله اى هذا الاشارة الى التعريف المذكور فسا بد ويحتمل ان يكون الى ما يرجع اليه ضمير سينه الاصول في قوله تقيح الاصول .

(٢) ما هي لفظة ما يسأل بها عن معنى اللفظ سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا مرادا فتمتكمه فبتميز ذلك بالقرائن فاذا تبين ذلك وان المعنى وجودا يشتمل بها عن حقيقته وماهية وقيل العلم بوجوده لا يسأل عن الحقيقة اذ لا حقيقة للمصنوع كذا في شرح التلخيص في ههنا عبارة عن سؤال معنى اللفظى في اصطلاح الاصولين مطلقا من ان يفيد يكون المعنى اضافيا باعتبار الاضافة اولتها و اشارة سؤال عن الحقيقة فاجاب بالاعتبار الاول ببيان المعنى الذي ههنا باعتبار الاضافة واعتبار اللقبى واجاب باعتبار الاشارة ببيانها الكتاب والسنة والاجماع والقياس فانه تجريد بالاجزاء الغير المحمولة كما يقال البيت الجدران الاربعة مع السقف.

(٣) قوله فنعرّفها اولاه المقصود من المقدمة انا هو تعريف العلم الشرع في ههنا والمعنى اللقبى راما المعنى الاصلى المنقول عن اللفظ ذلك العلم وهو المعنى باعتبار الاضافة فانما يذكر لتعريف المناسبة بين المقصود وبين المعنى الاصلى فذلك مذكور بالتفصيل فالاولى تأخيره ههنا.

(٤) قوله لقب لعلم مخصوص وهو العلم بالبحث عن احوال الادلة الشرعية والاحكام يعرف كيفية الاستنباط وطريق استخراجها عن الادلة واللقب علم غير مصدر بالاب او الابن او الام او البنات قصد به مدح او ذم والمصدر بذلك كناية وغير المصدر الذي لم يقصد المدح او الذم كذا في الفوائد الضيائية ولا يخفى ان هذا العلم يدل على المدح لان وصف الشئ بانه يبنى عليه الفقه الذي عليه مدار امر الدنيا والدين كمال المدح.

(٥) قوله فيحتاج وهذا من احتياج الكل الى الجزاء لان التعريف باعتبار الاضافة هو مجموع تعريفى المضاف والمضاف اليه وبيان النسبة.

(١) قوله الاصل ما يتنى عليه غيره في تاج المصادر البيهقي الابتاء والبنى بنا كردن فالمراد بالابتاء كما هو الظاهر ان يكون الشئ محتاجا الى شئ متوقفا عليه من حيث ذاته دون خصوص الابتاء المحسى الذي هو ان يكون الشئان المحسوسين ويتوقف احدهما على الآخر بحيث يكون اثر ذلك التوقف محسوسا كقوت الاعلى عند سقوط الاسفل وسقوط الاسفل من الشئ النعلق على الهواء عند انقطاعه من اعلاه لقوله والابتاء شامل ام والغير في العرف هو ما لا يكون عين الشئ فيتناول جزء الشئ ووصفه والمشتغل على الشئ المركب منه ومن غيره والوصوف بالشئ وفي اصطلاح الكلاميين ما يتنعف انفسا كما عن الشئ لذات احد الطرفين فالكل مع الجزء يتنعف منهما الا فتكك لذات الكل الوصف يتنعف بينهما ذلك لذات الوصف فلا يكون احدهما غير النسبة الى ما يقابله واما المتلازمان اللذان ليس احدهما جزاء او صفة بالقياس الى الآخر فليس بهذه المثابة فامتناع الا فتكك بينهما تعارض من العوارض لاذات احدهما فالدليل الشرعي بالنظر الى الحكم غير الكلاصيين فيجوز ارادة كل منهما فلواريد الاول بصدق التعريف على الطل الاربع التي هي المادة

والصورة والفاعل والغاية وجزائها وشرايطها ولو اريد المعنى الثاني يصدق على غير المادة والصورة منها واما الدليل فانما يصدق عليه التعريف اذا لم يكن في الحكم دليل آخر واذا تعدد الدليل فلا يتوقف دليل الحكم على احدهما بيته بوجود الآخر وانما التوقف على الواحد مبهما (٢) قوله وهو ترتب الحكم ههنا امر ان احدهما احتياج الحكم الى الدليل وتوقفه عليه والثاني تبريع الحكم على الدليل ولزوم العلم به من العلم بالدليل وانما الابتاء العقلي هو الاول ولفظ الترتب متبادر في المعنى الثاني . (٣) قوله وتعريفه بالاحتياج اليه لا يطرد الاطراد في اللغة الاطلاق والانساق في تاج المصادر معنى الاطراد روان شذو في العرف انساق الحكم به اذا صدق الحد على شئ صدق المحدود عليه وكلاية ذلك الحكم فعدم الاطراد عدم كلاية ذلك الحكم بان يصدق الحد على شئ . ولم يصدق المحدود عليه . (٤) قوله وقد عرفه المستر الى صاحب المحصول المفهوم من ذكره فيما سبق . (٥) قوله واعلم ان التعريف اه اذا ذكر لفظ يسأل هل ان له معنى ام لا فان كان له معنى يسأل عنه بما فعمدا الجواب وهو التعريف الاسمي واللفظي يسأل عن وجوده في الخارج هل فاذا اجيب بلا فلا حقيقة له فلا سؤال عنهما واذا اجيب بنعم يسأل عنهما فهذا الجواب هو التعريف الحقيقي وكل من التعريفين الاسمي والحقيقي اما لم يذكر فيه غير التانيات فهو الحد اويذكر فهو الرسم فالحد الاسمي كما اذا وضعت لفظ المتقاء لطائر له ثلثون راسا وستون جناحا وستون غلبا فسأل سائل اينا بما معنى المتقاء فاجيبنا بذلك التفصيل فهذا الجواب حد اسمي ولو اجيبنا بذكر ماهو من لوازم الاسمي كما يقال المتقاء طائر يرى الصيد بستين عينا ولا يكون مخالبه دون الستين لافوقها كان الجواب رسما اسميا .

الأصل ما يتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء المحسى وهو ظاهر والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالاحتياج اليه لا يطرد وقد عرفه الامام في المحصول بهذا . وأعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزائه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما

قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولى الماهية الحقيقية اى الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اى الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشئ ووصف ابتناء الغير عليه والفقهاء الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المختلفة الحقيقية واللعن الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المتفقة الحقيقية في جواب ماهو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية * اذا تهمد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان تكون له ماهية حقيقية ولا على الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشئ او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالتانيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تعيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا العضفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل مادل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسما اذ لا حقايق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسما وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقايق * فان قلت ظاهرا عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة * قلت في المعدول عن ظاهرها عبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وما هيته الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتأخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشئ بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشئ يكون اسما وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقة يامثلا تعريف المثلث في مبادئ الهندسة بشكل يعيظ به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا .

كلاصل

في تحقيق لفظه ما ان ما يوضع في اول التاليم من حدود الاشياء التي يبرهن عليها في اثناء التاليم انما هي حدود اسمية ثم اذا برهن عليها واثبت وجودها صارت تلك الحدود بينها حدودا حقيقية والظواهر انما اذا ظن الشئ موجودا فوضع له حد ثم تبين النطق بالدليل القطعي على انه معدوم كان الحد قبل التبيين حقيقيا وبعده اسما . (٧) قوله كما اذا ركبناه اذا اما ظرفية محضة فاموصولة اى كما هو حاصل عند تركيبنا ووضعنا او شرطية فامصدرية داخلة على الجزء وهو قوله فالتعريف الاسمي اه اى تعريف الماهيات الاعتبارية مثل كون التعريف الاسمي تبين ان هذا الاسم لاي شئ فوضع اى مثل التبين التاليم تعريفا اسما على نحو قوله فصل خطابه اى خطابه الفاضل .

(١) قوله أى العلة الفاعلية فسر به ذلك لأن الفاعل له اضافتان إضافة إلى الفعل كتسمية السرير وإضافة إلى الحادث بالفعل كفس السرير فباعتبار الأول يسمى قاعلا وباعتبار الثاني علة فاعلية ويطلق عليه لفظ الأصل باعتبار الأول كما يقال أن الشجر أصل النمر فلولم يفسر بالعلة الفاعلية كان الظاهر أن المراد هو الاعتبار الأول فلا يستقيم في الإطلاق.

(٢) قوله أى العلة الصورية رفع بذلك توهم أن المراد بالصورة ما يقابل الحقيقة كما يقال يبع البدن من نفسه مع صورة وافتق حقيقته وقوله أى العلة الغائية يندفع توهم أرادته النهائية.

(٣) قوله والشروط الشرط وهو ما يتوقف عليه وجود الشئ خارجا عنه يتناول الفاعل والغاية فذكره بعدما مبنى على التخصيص كادوات الصناعة أى كآلات الحرف في المهذب الادوات الآلات في الصراح الصناعة بالكسر يشبه وإضافة الجمع إلى المفرد لإرادة الجنس وهو في معنى الجمع.

(٤) قوله فلم أى من سياق كلام المتن حيث علل عدم الاطراد لعدم صدق المحدود على هذه الاشياء فلا بد من صدق التعريف عليهما.

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

(٦) قوله والفقهاء معرفة النفس مالها وما عليها الفقه في اللغة الادراك كذا في تاج المصادر المعرفة في اللغة العلم بالشئ مع الحكم بأنه كذا إذا رأى رجلا ثانيا وحكم في نفسه بأنه زيد وقد رآه قبل ذلك وأما إذا كان طالما بمخاصية السقمونيا ولم يره قط فرأى شيئا وجد فيه تلك الخاصية فحكم في نفسه أنه سقمونيا وذلك لأن المعرفة فسرت في كتب اللغة بشاكتين وليس غير ما ذكرنا وفي الصراح نفس جان يقال خرجت نفسه وعين هر جيزى يقال رأيت فلانا نفسه أى عينه وجاءت بمعنى الحر قال الله تعالى وإذا قتلت نفسا وبمضى الانسان يقال من الكبائر قتل النفس بنير حق أريد قتل الانسان لأن قتل الشاة بغير حق ليس من الكبائر ويجوز أرادته كل من ذلك أى معرفة روح الانسان أو عين الانسان فاللام عوض عن المضاف إليه على الاولين وإضافة المعرفة إلى الروح لأنه سبب المعرفة وشرطها قال طائفة أن النفس جوهر مجرد في حد ذاته متعلق بالبدن في تدبير الامور وفي التصرفات وقال طائفة أخرى انها هى الروح بشرط الشهوة والسيل إلى الخبايا وعند عدم ذلك يسمى روحا وقيل أن النفس هى الشهوة فالجوهر المذكور هو الروح والشهوة من صفاته فالمناسبة بين اللغة والاصطلاح ظاهر وقوله مالها وما عليها اللام للاتفاق وعلى التضمر كقولهم قضى له أو عليه شهده له أو عليه دعوى له وعليه أى ما ينتفع به النفس وما يتضرر به.

(٧) قوله ويزاد عملا يحتمل أن يكون بالراء المعجمة أى يرد في هذا التعريف التقيد بقولنا عملا فكيفية الزيادة أن يجعل عملا تميزا عن نسبة المعرفة إلى الموصول أى معرفة النفس عملا مالها وما عليها من حيث أنه يباح أو يحرم أو من حيث أنه ينفع أو يضر أو عن نسبة الظرف إلى ضمير الموصول أى ما عمله لها وما عمله عليها أو يجعل حالا عن المفعول أو فاعل الظرف.

(٨) قوله ليخرج الاعتقادات أى المعارف الاعتقادية فهى معرفة النفس مالها وما عليها اعتقادا فهذه المعرفة هو العلم بالمسائل الاعتقادية كالالهيات والنبويات وأحوال الآخرة.

(٩) قوله والوجدانيات فى كسز اللغات والوجدانيات بكسر الواو ياقن والمراد بالمعارف الوجدانية التى تحصل للنفس الانسانية لا عن دليل عقل وتبقى معتبر في الشرع كما يراه في المنام ويطلبه بالالهام كالعلم بمحاسن الخصال ومكارم الاخلاق كما يقال عن النفس من غير ملاحظة الدليل المثبران العام والكرم والمروة والشجاعة والصبر والرضاء والزهو والافتاء عن الشهوات مندوبة وان اضداد ذلك مكروهة فالوجدانيات هى معرفة النفس ما لها وما عليها رسوخا في النفس حاله لها لاعلا ولا اعتقادا فيخرج عن التعريف بقوله عملا. (١٠) قوله فيخرج الكلام وهو العلم بالاحكام الاعتقادية من ادلتها التفصيلية وانما سى كلاما لكثرة الكلام فيه بالاختلاف بين الحكماء والمتكلمين وبين فرقههم ولاشتتاه على البحث عن كلام الله تعالى ولان اهل هذا العلم يسون متكلمين وهم الذين يستند احكامهم لكلام الله تعالى اوتى من الانبياء واما الحكماء فهم يحكمون ببعض عقولهم من غير الاستناد قال المحقق التنزائى فى شرحه للمقائيد ومعرفة المقائيد عن ادلتها يسمى بالكلام لان عنوان مباحته كان قولهم الكلام فى كذا وكذا.

أى العلة الفاعلية والصورة أى العلة الصورية والغائية أى العلة الغائية والشروط كادوات الصناعة مثلا فعلم أن هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا تنسى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسي والفقهاء معرفة النفس مالها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة فالعلاقة ادراك الجزئيات عن دليل

قوله والفقهاء نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزبيبي احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريف ثالثا فالاول معرفة النفس مالها وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الافعال ومنها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بأدراك الجزئيات عن دليل والتقدير الاخير مما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاح وذهب فى قوله مالها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدتها بالآخرى احترازا عما ينتفع به النفس او يتضرر فى الدنيا من اللذات والالام والمشعر بهذا التقيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير لثمة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعانى المحتملة خمسة ثلاثة منها يشمل جميع اقسام ما يأتى به المكلف وانما لا يشملها كلها. والاقسام اثني عشر لان ما يأتى به المكلف ان تساوى فعله وتركه فبإيجابه والا فان كان فعله اولى فبإيجابه عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فبإيجابه عن الفعل بدليل

فخرج
هى معرفة النفس ما لها وما عليها رسوخا في النفس حاله لها لاعلا ولا اعتقادا فيخرج عن التعريف بقوله عملا. (١٠) قوله فيخرج الكلام وهو العلم بالاحكام الاعتقادية من ادلتها التفصيلية وانما سى كلاما لكثرة الكلام فيه بالاختلاف بين الحكماء والمتكلمين وبين فرقههم ولاشتتاه على البحث عن كلام الله تعالى ولان اهل هذا العلم يسون متكلمين وهم الذين يستند احكامهم لكلام الله تعالى اوتى من الانبياء واما الحكماء فهم يحكمون ببعض عقولهم من غير الاستناد قال المحقق التنزائى فى شرحه للمقائيد ومعرفة المقائيد عن ادلتها يسمى بالكلام لان عنوان مباحته كان قولهم الكلام فى كذا وكذا.

(١١) قوله والتصوف هو اما من الصوف بالضم أى اكتساء الرجل ثوبا يتخذ من الصوف او من الصوفى أى صيرورة الرجل صوفيا بالاكتساء المذكور والقول باشتقاقه من الصوف بالفتح وهو خطأ السهم عن الهدف من السوء الادب وان كان البعض من المتصوفة يخطأ فى كلامه والمراد بالتصوف العلم بالاحوال الباطنة والكيفيات النفسانية بالوجدان سى بذلك لانه اكثر اهل متصوفة (١٢) قوله فالعلاقة ادراك الجزئيات أى المراد بها هنا ذلك والمعنى انها ادراك القضايا الجزئية عن دليل وهو العلم بالموضوع الجزئى مع الحكم عليه بشئ يستفاد من الدليل كما اذا قلنا الصلوة واجبة لانها ما اوجبه الله تعالى وكل ما اوجب الله تعالى فهو واجب فان قلت فيصير لا يصح التعدية الى مالها وما عليها قلنا ذلك مبنى على التجريد والوصول عبارة عن الجزئيات بتقدير المضاف أى معرفة احكام مالها وما عليها فكانه قيل الفقه معرفة قضاء الجزئية والعلم بموضوعاتها مع الحكم عليها وتلك الموضوعات هى الاعمال التى بعضها ينفع وبعضها يضر من حيث الفعل والترك وقوله عن دليل ينبى ان يكون بتعريف الدليل اشارة الى الدليل الشرعى المذكور فى المتن والشرح فيما سبق فى قوله بنى على اربعة اركان الخ لان الفرض من ذلك التفسير تطبيق هذا التعريف بما قيل ان الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية والاقلية لا يقتضى اعتبار الدليل فى التفسير ولا شك ان المراد من ادلة التفصيلية هى الدليل الشرعى المذكور وايضا الفرض اخراج التقليد مع ان معرفة المقلد عن دليل هو قول المجتهد فلا بد ان يختص الدليل بالشرعى المذكور.

(١) قوله فخرج التقليد وهو في اللغة ان يجعل الرجل اسرا على عنقه كالقلادة بان يلتزمه ويتصدى له كذا في التاج وفي العرف ان يشبه الرجل بغيره ويتكلف في ان يصبره مثله في امر من الامور والمراد ههنا ان يلتزم الرجل اتباع المعتمد فيعمل بذهبه ويفتق على اجتهاده فقوله فخرج التقليد اي معرفة اهل التقليد بالشرائع ويجوز ان يكون التقليد اصطلاحا في معرفة التقليد.

(٢) قوله في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تعريم او حرام فهذه سبعة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه

ان الحسنات يذهبن السيئات هكذا الى ان يبلغ عدد السيئات العشر ثم يكتب فالحير ينفع باصل الكسب والشر بزيادة الكسب فاخذت بالاعتقال في الشر ليدل بزيادة الحروف على زيادة المعنى وايضا فيه اشعار بان المعصية اكثر من الطاعة.

(٤) قوله فان اريد بهما سبب الثواب والعقاب لان المرجع مالهما وما عليها والفقهاء تعرف به احوال الاعمال دون الجزاء في الكلام تسامح اي اريد بلفظ ما يوجب الثواب والعقاب ولا يفتى انه حيثئذ يخرج افضل الصبي اذا كان من المحرمات والمكروهات وكذلك يخرج المباحات فشيء من ذلك ليس سببا للثواب والعقاب والاحكام المتعلقة بها ايضا من الفقه.

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

(٥) قوله اما واجب اه قال المصنف ربح في قسم الثاني من الكتاب وهو في الحكم ان العمل ان كان فله اولى من الترك مع منه فان ثبت ذلك بدليل قطعي فهو فرض وان ثبت بدليل ظني فهو واجب وان كان الفعل اولى ولا يمنع عن الترك فان كان طريقة مسلوكة في الدين فسنة والافضل ومندوب وان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبدون منه مكروه وان استويا فباح فالمكروه نوعان التحريم وهو ما يحكون الى الحرام اقرب والتنزيه وهو ما يكون الى الحلال اقرب فالواجب ههنا اعم من الفرض والمندوب اهم من السنة كراهة تنزيه اضافة يائنة اي كراهة هي تنزيه والفرض التشبيه كما يقال زيد اسد فالتنزيه في الاصل التبعيد عن القبح والوصف بالبراءة عن تحصيل الذميمة كذا في كثر اللغات والمراد الحمل والاباحة فثابته الكراهة الاباحة في عدم استحقاق العقاب ومشابهة التحريم في الاستحقاق.

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

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

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

(٧) قوله والباقي لا يثاب ولا يعاقب الباقي سبعة اقسام ترك المندوب وفعل الباح وتركه وفعل المكروه وتنزيها وتركه والحرام وترك المكروه تحريما فالسلك لا يثاب عليه ولا يعاقب على ما قال المصنف رحمه الله تعالى وفيه نظر لما قال البرجندی في كتاب الكراهية تتلوعن التلويح ان المكروه تنزيها يثاب تاركه ادنى ثواب فترك المكروه التحريمى اولى وترك الحرام اولى من الاولى واما ترك السنة من المندوب في التحقيق انه لا يوجب العقاب لانه ليس بواجبة ولكنه يوجب اللوم والعقاب .

(١) قوله فلا يدخل في شيء من القسمين أي فمرة ذلك لا يكون من الفقه وإن أريد بالنفع عدم العقاب قدمه على الثالث لأنه يشمل على عدم العقاب والثالث على عدم الثواب وعدم العقاب أولى من عدم الثواب أولان النفع فيه عام وفي الثالث خاص وعموم النفع أولى من خصوصه أو لأن التصرف والتأويل فيه في النفع وفي الثالث في الضر فكما أن النفع مقدم فكذلك التصرف فيه أولان عدمه فيه مقدم على الوجود على طبق ما في الحوادث أو لأن الوجود في ذلك الترتيب بين المدينين على طبق ما فيها وفي عكس الترتيب يكون عدمه بين الوجودين على خلاف ذلك ثم اللازم على كل من الثاني والثالث أن العلوم الباحة عن كيفية ترتيب التعارف والدلائل وعن كيفية ترتيب العبارات لتأدية المرادات الأولى هو المنطق والثاني علوم العربية من اللغة والصرف والنحو والبلاغة والبيان والبدع من الفقه فتلك الترتيبات يجوز أن يقال إنه ليس فيها عقاب إذ ليس فيها ثواب إذ الظاهر أنها من الباحات والجواب أن المراد بالعمل وهو ملحوظ في تعريف الفقه ما هو من أفعال الجوارح وتلك الترتيبات وإن كانت أفعالاً لكنها من أفعال النفس دون الجوارح وإنما فعل اللسان التلغظ وهو بعد الترتيب في الخيال ثم هنا احتمال رابع وهو أن يراد بالنفع عدم العقاب وبالضرر عدم الثواب لكن لا مقابلة حيثند بين المتقابلين لاجتماعها في الباح ولذلك لم يتعرض قوله وفعل الحرام والكروه تحريماً أه قال المصنف رحمه الله تعالى في المختصر ما كرهه حرام عند محمد رحمه الله ولم يافظ به لعدم إقاطع على الحرمة وقال البرجندى في شرح ذلك أي ما أطلق في الشرع عليه أنه مكروه فهو حرام عند محمد رحمه الله تعالى لم يفرق بين الحرام والكروه إلا في الاسم دون الحكم عملاً وهو النفع عن الفعل وعنده المكروه من الحرام كالواجب من الفرض وإيضالهم يقل بانقسام المكروه إلى التنزيه والتحريم وقال العلامة التتازاني في التلويح إن رأى أبي حنيفة وأبي يوسف

﴿ ٢٤ ﴾

رحمه الله إن فاعل المكروه التحريمي يستحق محذوراً دون العقوبة بالنار كحجرمان الشناعة فالمصنف رحمه الله تعالى حيث لم يفرق بين الحرام والمكروه التحريمي في استحقاق الفاعل العقاب مال إلى مذهب محمد رحمه الله تعالى وحيث قال بانقسام المكروه إلى التحريمي والتنزيه وفرق بينهما في الحكم مال إلى قولها فامر مضطرب. (٢) قوله ثم العشرة الباقية أنه قد مر ما فيه من النظر (٣) قوله وترك ما سوى الواجب لا بد من التخصيص لغير الحرام والمكروه التحريمي.

(٤) قوله وترك الحرام والمكروه تحريماً يجب عليها فيه نظراً لأن الواجب على ما قال المصنف رحمه الله ما يكون ضده ممنوعاً وضد ترك المكروه التحريمي وهو فعله ليس بمنوع عنه على ما قال المصنف رحمه الله (٥) قوله ويمكن أن يراد أن المراد من الجواز ما هو مجرد عن معنى الوجوب والأفلامقابلة حيث يجوز كل ما هو واجب فينبذ قوله ففعل ما سوى الحرام لا بد من تخصيصه بغير الواجب فالجواز يعم الصور مساوات الطرفين كما في المباح وأولوية الفعل كما في المنسوب وأولوية الترك كما في المكروه والتنزيه. (٦) قوله فيشملان جميع الأقسام قيل إن أفضل المكروه التحريمي لا يجوز لأن ترك ذلك واجب كما قال وليس بحرام حيث جعل مقابلاً للحرام والجواب أن المراد بالجواز عدم المنع عن الفعل وبالحرمة المنع أو المراد بالجواز عدم وجوب الترك وبالحرمة وجوب الترك فعلى الأول يدخل في ذلك في الجواز وعلى الثاني في الحرمة. (٧) قوله فالعمل على وجهه لا يكون أه وهذا الوجه المعنى الثاني والمعنى الثالث والخامس وإنما يكون هذا أولى لأن التعريف حيث يكون جامعا بخلاف

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

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

الأول والرابع حيث يخرج بعض الأفراد عنهما كفعل

ونحوه

المباح وتركه في الأول فإن معرفتها عن الأدلة من الفقه ولا يصدق عليها ما معرفة النفس ما يثاب به أو يعاقب عليه في الآخرة يرد عليه أن الأولوية يدخل على جواز حمل التعريف على الوجه الأول والرابع ولا يصح ذلك لأن التعريف حيث يكون غير منمكس فلا ينمكس فلا يصح التعريف إذ لم يقل أحد لجواز التعريف بالأخص بخلاف التعريف بالأعم حيث جوز البعض إذا كان الفرض التمييز عن بعض الأفعال (٨) قوله يتناول الاعتقادات بعض العقائد واجب كالاتقاف بوجود الصانع تعالى ووحدانيته وسائر صفاته وبعضها حرام كفر كالاتقاف باضداد ذلك وبعضها مباح لا واجب ولا حرام كالاتقاف بان جنة والنار في أي من الجهات وكل من المغان الخمسة جاري فيها كما في الأعمال. (٩) قوله كوجوب الأيمان فيه ثلاثة مذاهب أحدها أن الأيمان هو التصديق بالقلب وأما الاقرار فأنما هو شرط لاجراء الأحكام في الدنيا لما إن التصديق أمر خفي لا يعرف إلا بعلامه ظاهرة وهذا عند بعض علمائنا والثاني أنه مجموع التصديق والاقرار ولكن الأصل هو التصديق والاقرار ملحق به حتى إن تركه مع القدرة عليه لا يكون مؤمناً عند الله وهذا عند البعض الآخر من علمائنا فكذلك قال المصنف رحمه الله تعالى في باب المحكوم به قال العلامة التتازاني في شرحه للعقائد وهو اختيار الإمام شمس الأئمة وفرض الإسلام والثالث وهو مذهب جمهور المحدثين والنقهاء والمتكلمين أنه مجموع التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالأركان وهذا غير مرضي عندنا لقوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات فالعطف على الشيء يقتضى خروج المعطوف عنه وقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات فهو مؤمن فاشتراط الأيمان في الأعمال دليل خروجها عنه فكذلك الأيمان من الاعتقادات على الأول ظاهر وأما على الأخيرين فباعتبار ما هو أصل عينه.

(١) قوله ونحوه كحرمة الكفر وإباحة الاعتقاد بأن النار في أي جهة . (٢) قوله أي الأخلاق الباطنية الخلق بضم الخاء هو الحالة النفسانية كالحبة والبفس والعلم والجهل والشجاعة والجنب والسخاوة والبخل والرضا والصبر والمروءة والكرامة والحمد والخلق بالفتح هو الحالة الجسمية كالوضع والشكل واللون وحسن الصورة وتبعا والبنكة هي الكيفية الراسخة في النفس وقد يطلق عليها الخلق بالضم في كثر اللغات خلق خودی عادت وتوصيف الملكات بالنفسانية مبنى على التجريد . (٣) قوله كالصلاة والصوم في شرح البرجندی أنها حقيقة لنوعية في تحريك الصلوات أي طرفي الأولية مجاز لنوعية في الأركان المخصوصة استمارة في الدعا تشبيها للداعي بالراكم والساجد والتخشع وفي المغرب انما سمي الدعا صلوة لانه منها وفي النهاية ان اصل الصلوة في اللغة الدعا سبت العبادة المخصوصة بهاتسيتها باسم بعض اجرائها وقيل اصلها في اللغة التنظيم وسبت تلك العبادة صلوة لما فيها من تنظيم الرب تعالى فالصلوة باعتبار جميع الأركان عملية صادر عن الجوارح والاضاعه فليس شئ من فرائضها وواجباتها امرا اعتقاديا وامالنية في خارجة عنها من الشرائط بخلاف الصوم وهو في الشرع ترك الأكل والشرب والوطى من الصبح الى المغرب مع النية فليس شئ من أركانه صادر من الجوارح فعمله من الاعمال

٢٥

باعتبار الضد وهو الافطار بأحد الوجوه الثلاثة وهو في اللغة قبل امسك مطلقا وقيل امسك عن الطعام وقيل امسك عن الأكل كذا في شرح البرجندی في كثر اللغات صوم راست استادن انجاب در نصف نهار وباز استادن از سخن وغير آن والمناسبة في الشكل ظاهرة . (٤) قوله كالأزهد في الصراح زهد بالضم ناخواما في خلاف رغبته يقال زهد فيه وعنه فالظاهر عدم الفرق بين الصلتين في المعنى وفي التاج المصادر الیهتمی يقال زهد فيه اذا رغب عنه وعنه اذا رغب فيه وله أربع مراتب الزهد في الشرك بالایمان والزهد في المحرمات فقط والزهد فيها وفي الشبهات وهذا هو المشهور والزهد في جميع ما يشتغل عن ذكر الله والتوجه اليه كل التوجه .

(٥) قوله والصبر في كثر اللغات صبر بارداشتن وایندانی کردن وایندنه کی کردن ودر زندان کردن وشکیبایی فالمراد امانع النفس عن العاصی او الثبات والتقدير على الطاعات وحبس النفس لحمل الاعیاء التكالیف والتقاعد عن الانتقام وعن دفع ما صابه من البلیات والآفات بطریق لا یرضاها الله تعالى . (٦) قوله والرضا وهو قبول ما اعطاه الله تعالى والفرح به من الرزق والنعم والبؤس والنقم . (٧) قوله وحضور القلب في بعض النسخ وحضور القلب فعمل المحصون بمعنى الحفاضة وهي الاستحکام والرضاة والمراد الاستحکام والتحصن عن هزات الشيطان ووساوسه ولم يذكر لفظ المحصون في كثر اللغات في المصادر ولا في تاج المصادر .

(٨) قوله ونحو ذلك كتنظيم العمل له تعالى والاجتناب عن الریاء والسمة . (٩) قوله ومعرفة مالها وما عليها من الصلوات هي اللغة قبل هذا التعريف لا يصدق على مسألة النية في الصلوة والصوم والجواب ان عدما من اللغة لتعلقها بالعمل يرد عليه ان حضور القلب في الصلوة ايضا متعلق بالعمل فينبغي ان يجعل من اللغة دون علم التصوف .

(١٠) قوله فان اردت بالغة الظاهر ان المراد لفظ اللغة المذكور في قولك اصول اللغة لا رادة

توضیح ٤

الادلة الاربية ولا بد في ذلك لان الادلة قد يدل على المقائد والأخلاق قال الله تعالى لو كان فيها الهة الا الله نفسدا امر يوجب اعتقاد الوحدانية وقال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا استنبوا بالصبر والصلوة وغير ذلك . (١١) قوله سواء كان من الاعتقادات التي لعل تخصيص الثلاثة بالذكر لانه لم يرد شمول النبر وان لزمه ذلك فن الكلام ما يذم المتكلم عليه لاختلال فيه ومنه ما يمدح عليه لاشتتاله على البلاغة ووجوه تحسين الكلام فالعلم بطريق يلزم به المعاني بالعبارات ايضا معرفة مالها وما عليها . (١٢) قوله ثم سمي الكلام فقها أكبر وذلك لان كون القياس والاجماع دليلين يثبت بالكتاب والسنة وكون الكتاب والسنة دليلين يثبت بكونهما كلام الله تعالى وكلام رسول الله عليه السلام وذلك يتوقف على المسائل الالهية والنبوة وهي علم الكلام فاللغة الاصغر معرفة الاحكام العملية بالادلة الاربية واللغة الاكبر معرفة ما هو اصل تلك الادلة بدلالته العقلية وايضا بعض المقائد واجب لنفسه عبادة برأسه وواجب بغيره يتوقف عليه صحة الغير وهو الايمان وضد ذلك فهو الكفر حرام لنفسه ولغيره فتنمة الاول اشد ومضرة الثاني اشد فاللغة الاصغر معرفة الامور النافعة والضارة فاللغة الاكبر معرفة الامور التي هي اشد تهما وضرا .

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

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

(١) قوله وقيل العلم بالاحكام امهد التعريف اخس من الاول باعتبار القيد الشرعية فانه قد مر ان العلوم العربية معرفة النفس ماله وما عليها وليس احكامها شرعية لا باعتبار ان الاحكام لا يتناول التصورات ومعرفة ماله وما عليها اعم من التصور لا نه قد مر ان المعرفة ادر الجزئيات عن دليل مع القطع بانهم قالوا ان معرفة المفردات وتصورها من التعريف دون الدليل وانما الحاصل بالدليل والحجة العلم التصديقي فيثبت كون معرفة النفس ماله وما عليها بالتصور وايضا هذا التعريف اعم من الاول على تقدير ان يراد ماله وما عليها الامور النافعة والضارة في الآخرة لان فعل المباح وتركه وترك الندوب وفعل المكروه ولا يثاب ولا يعاقب عليها على ما قاله الاحكام المتعلقة بها احكام شرعية (٢) قوله العملية نسبة الحكم الى العمل نسبة الصفة الى الموصوف اذا اراد بالحكم اثر خطاب الله تعالى كالوجوبية والحرمية والندوبية ونحو ذلك ونسبة الفعل الى المفعول اذا اريد نفس خطاب الله تعالى كالايجاب والتحرير والندب ونحو ذلك (٣) قوله من ادلتها التفصيلية متعلق بالعلم فالعلم بالحكم من دليبه هو الفقه والاستنباط والاجتهاد والتقليد وهو العلم بالاحكام من قول المجتهد **٢٦** ليس بقوله لانه ليس عملا من دليبه اذ قول المجتهد

١
٢
٣
٤
٥
٦
٧
٨
٩
١٠
١١
١٢
١٣
١٤
١٥
١٦
١٧
١٨
١٩
٢٠
٢١
٢٢
٢٣
٢٤
٢٥
٢٦
٢٧
٢٨
٢٩
٣٠
٣١
٣٢
٣٣
٣٤
٣٥
٣٦
٣٧
٣٨
٣٩
٤٠
٤١
٤٢
٤٣
٤٤
٤٥
٤٦
٤٧
٤٨
٤٩
٥٠
٥١
٥٢
٥٣
٥٤
٥٥
٥٦
٥٧
٥٨
٥٩
٦٠
٦١
٦٢
٦٣
٦٤
٦٥
٦٦
٦٧
٦٨
٦٩
٧٠
٧١
٧٢
٧٣
٧٤
٧٥
٧٦
٧٧
٧٨
٧٩
٨٠
٨١
٨٢
٨٣
٨٤
٨٥
٨٦
٨٧
٨٨
٨٩
٩٠
٩١
٩٢
٩٣
٩٤
٩٥
٩٦
٩٧
٩٨
٩٩
١٠٠

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

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

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

بواسطة السنة فخطاب الرسول خطاب الله تعالى لانه باسرها وبواسطة الاجماع لان اتباع الاجماع ووجوب حكمه ثبت بالكتاب والسنة قال الله ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله ما تولى ونصه جهنم وسارت مصيرا وقال الله تعالى وكذالك جعلنا كرامة وسطا لتكونوا شهداء قال عليه السلام لا يجتمع امة على الضلالة وكان الله تعالى اورسوله امر اهل الاجماع بان يحاطبوا بما اجمعوا وبواسطة القياس فان قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار يدل على حجة القياس اشارة ودلالة على ما قال المصنف في ركن القياس وكذا حديث معاذ رضي الله عنه يدل على ذلك فكان القياس يحاطب بما اجتهد اشهد باسرها تعالى ورسوله عليه السلام والحديث قد ذكرناه في تحقيق قوله على وجه بني الشارع فالخطاب بعم جميع اقسام الحكم

(١) قوله يخرج العلم بالذوات اربالذوات ما يسوونه المنطقية بالوضوع وبالصفة ما يسوونه محمولاً بقى منها العلم بالنسبة المحكية المجردة عن الوقوع والادوار والعلوم بالعلم بسائر النسب كالأضافة والتوصيف ونسبة الفعل الى المفعول ونحو ذلك ويمكن ان يراد بالصفة ما يعم الصفة المجردة عن النسبة او المقرونة بما قبل ذلك علم بالصفة مع النسبة فالعلم نسبة في غلام زيد علم بوصف الحصول زيد مع نسبه الى الغلام والعلم بنسبه الى الغلام والعلم بنسبة الضرب الى زيد في ضربت زيدا علم بوصف الضرورية مع النسبة الى زيد او علم بوصف التعلق بزيد مع نسبة الى الضرب ومثل ذلك الكلام في صمت يوم الجمعة فليتأمل فيجئ صبح التفسير لقوله اي يخرج التصورات بلام الاستفراق اي جميع التصورات الساذجة.

(٢) قوله كالمعلم بان العالم حادث اي انواع الموجودات من اجزاء العالم حوادث كنوع الانسان مثلهذا على رأي المتكلمين واما الحكماء فيقولون ان العالم قديم بالوجود وانا قلنا ذلك لان قولنا هذا العالم حادث اشارة الى الجدار المخصوص من الاحكام الحسية لامن العقليات المحضة فلا يصح التمثيل عند ارادة الشخص. (٣) قوله عن علم باسوى خطاب الله تعالى قيل الفقه علم يوجب العمل او حرمة مثلهذا ليس خطاب الله تعالى بل اثره فيخرج الفقه عن تعريفه والجواب ان الايجاب والوجوب متلازمان فالعلم بكل منهما لا يفتك عن العلم بالآخر فصاحب هذا التعريف اطلق لفظ الفقه على العلم بالايجاب وليس الفقه عند العلم بالوجوب لكن يتوهم ان العلم عندهم الثاني للتلازم والحكم بهذا التفسير قسنان قد يقال ان المصنف قد صرح في اول التسم الثاني من الكتاب ان الحاكم هو الله تعالى لا العقل فكل ما هو خطاب الله تعالى يعرف بالشرع دون العقل ولو عرفه بالعقل بدون الشرع يلزم ان يكون الحاكم فيه العقل (٤) قوله كوجوب الايمان قيل معنى وجوب الايمان انه لو لم يؤمن احد يجب عليه العقاب في الآخرة والجزاء في الدنيا كالتقتل والسبي والاسترقاق والاغتنام امواله ووضع الجزية ولا يخفى ان ذلك لا يعرف الا بالشرع دون العقل فان قيل ما ذكرت حكم الوجوب دون نفس مناه فمعنى الوجوب ان يثبت الامر في ذمتنا بالدليل القطع قلنا اثر الدليل العقلية انما هو ان نعلم بوجود الصانع وصفاته وصدق نبينا فيما قال لان يثبت ذلك العلم وهو اعتقاد الايمان في ذمتنا فثبتت الايمان في ذمتنا بتوقف على الشرع

يخرج (١) العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالمعلم (٢) بان العالم محدث والناظر محرقه وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازاً عن علم بها سوى خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسنان شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي امان نظري واما عملي فقوله العملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالمعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم المحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلاً لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية قوله ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع امان نظري لا يتعلق بكيفية العمل واما عملي يتعلق بها فالقيد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المطاع شاملاً للنظري وفيه كلام سيجيى قوله اي العلم المحاصل قديتهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وهيئة لا يخرج علم المقلد لانه عام بالاحكام المحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد محاصلاً عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ المحاصل من الدليل هو العلم بالشئ لانفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شئ ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستند الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشئ لوجود المقضى او بعدم وجوبه لوجود الثاني ليس من الفقه

ولا يكون بحض العقل لا يقال ان تشييل الحكم بالايمان الغير الشرعي على التفسير الاخير للحكم وهو انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين ام لا يستقيم لان الايمان ليس من الافعال لانا نقول المراد بالافعال ما يعم افعال القلوب كما سيجيى (٥) قوله ووجوب تصديق النبي عليه السلام ان الايمان على ما عرفه هو تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة بحيث به من عند الله تعالى اجالا كذا قال العلامة في شرحه للعقائد والاقرار به باللسان فلواريد تصديق النبي عليه السلام هنا مجموع التصديق بالقلب والاقرار باللسان فهذا عين الايمان ولو اريد احد الركبتين فهو جزئ العطف دليل عدم الاتحاد وعدم جزئية المظوف من المظوف عليه كما ذكرنا في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وايضا قوله ونحوهما دليل عدم الاتحاد فكلامه لا يوافق الاصطلاح الجواب ان التعريف المذكور انما هو في الايمان المطلق وهما قد قيد بقوله بالله فهو هنا بمعنى الاعتقاد وربط القلب بوجود الصانع تعالى ووحدته وحيوته الى آخر صفاته الثبوتية والسلبية وهذا المعنى جزئ من تصديق النبي عليه السلام حيث اطلق فالمراد تصديقه عليه السلام في جميع ما جاء به من عند الله تعالى وعطف الكل على الجزء على اعتبار سائر الاجزاء جائز كقولك اللهم صل على محمد وعلى جميع الانبياء والمرسلين وكقولك رأيت زيدا وجميع اهل القرية.

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

وعلى نفس تصديق النبي عليه السلام في جميع ما يخبر به من الله تعالى بانه امر بكذا ونهى عن كذا الاعلى ووجوبها فلوان رجلا اعتقد بالصانع بجميع صفاته وتصديق النبي عليه السلام فيما يقوله قبل ان يجب عليه ذلك كالصبي العاقل وشاهق الجبل قبل مضي زمان يحصل فيه التحرية فما لا يكافئ بالايمان كذا ذكر المصنف رحمه الله تعالى في باب المعكوم عليه قيل فصل يقسم الاهلية الى اهلية الوجوب واهلية الاداء يثبت الشرع عنده بالكتاب والسنة لا متناع كذب من صدر منه في عقيدة هذا الرجل ايضا فلوكان وجوب الايمان والتصديق متوقفا على الشرع لا يلزم الدور لعدم توقف الشرع عليه. (٧) قوله امان نظري واما عملي في التلويح النظري ما يتعلق بكيفية العمل والعملى ما يتعلق بما فالنظري يتناول الهيئة والكلام والمنطق والحكمة والتصوف والاصول وهو العلم الباحث عن احوال الادلة والاحكام فهو يتعلق بكيفية الاجتهاد واستنباط الاحكام من الادلة الاربعة والاجتهاد من الامور العقلية فليس من العمل واما العلوم الشرعية فهي متعلقة بكيفية الاقفاظ والعبارات وهي من الامور الصادرة من الجوارح كاللسان والشفة والخلق فالظاهر انها داخل في العلم العملي واما العلم الشرعي النظري فهو بعض الكلام وهو ما يتعلق بالامور الآخرة وبعض الاصول والشرعي والعملى فهو الفقه والتقليد ثم القسم للنظري والعملى ان كان الحكم الشرعي بالمعنى الاول للحكم فظاهر ان التقسيم مستقيم وكذا ان كان بالمعنى الثاني لاسر ان المراد بالافعال في تعريف الحكم ما يعم فعل الجوارح وقيل القلب كالاتقاد والاجتهاد فالمراد بالعمل في العملى خصوص فعل الجوارح. (٨) قوله كالمعلم بان الاجماع حجة هذا من الاصول وكذا قولنا الكتاب والسنة حجتان لكنه ليس شرعياً بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وكذا قد ذكرنا في هذه الصفحة وايضا الشرع انما يثبت بما وذلك بعد ثبوت حجتها فلوتوقف على الشرع فالدور لازم فيه نظر فتأمل. (٩) قوله اي العلم المحاصل لا حاجة الى ذلك التقدير فيجوز ان يكون الجار متعلقاً بالعلم. (١٠) قوله المخصوصة ما عرفت ما فيه.

(١١) قوله وهذا القيد يخرج التقليد وهذا اذ لم يكن صفة للاحكام بتقدير الحاصلة من ادلتها. (١٢) قوله لكنه ليس من تلك الادلة لا يقال ان قول المجتهد اذا كان جماعياً يكون من تلك الادلة لانا نقول فيه اعتبار ان احدهما قول هذا المجتهد من غير ملاحظة الاجماع والثاني انه يجمع عليه فهذا دليل المقلد باعتبار الاول دون الثاني وكون هذا من الادلة الاربعة بالاعتبار الثاني دون الاول.

(١) قوله كالمقتضى والنافي ظاهر الكلام يقتضى انهما من ادلة الاحكام الشرعية المخصوصة بما التي فسرها بقوله وهي الادلة الاربعة ولكنهما لا يكونان تفصيلتين بل كانا اجمالين فينبغي ان يقال ان مقتضى واحد من تلك الاربعة التي يقتضى ثبوت حكم كحل الميتة بالمخصة وان الثاني واحد منها يوجب تنافا حكم كعدم حلها بانعدام المخصة ونحوها فيعتبر في المقتضى والنافي عدم التعيين به هذا وذلك ولا يصح تمثيل المقتضى بالمخصة حيث يقتضى ثبوت حل الميتة وتمثيل الثاني بانعدام المخصة حيث ينفي الحل لانهما متعینان وليس من الاربعة.

(٢) قوله ولا شك انه مكرر وهذا اذا كان الجار متعلقا بالعلم ولو كان صفة للاحكام بتقدير الحصول فلا تكرر فالعلم بالاحكام الحاصلة من الادلة اذا كان بطريق الاستدلال يكون قفها واذا لم يكن كذلك يكون تقليدا.

(٣) قوله ولما عرف لو كان جزئية الشئ من التعريف يوجب تعريفه تعريف العلم وهو ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية وتعريف العملية وهو ما يتعلق بكيفية افعال الجوارح وتعريف الدليل وهو ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وتعريف التفصيلي وهو ان يكون الشئ مفصولا عن الامثال والافعال ملحوظا بشخصه بخصوصياته لاني ضمن اسرهم بمحملة وغيره كواحد من الاربعة او واحد من الآيات والاحاديث من غير اشارة الى هذا وذلك وادعاء البدهة مجرد دعوى.

(٤) قوله فقال والحكماء يجوز ان يراد بالفاء العطف على الجزاء فيراد بها مجرد السببية ويمكن ارادة الظرفية في زمان تعريف الفقه ثبت نفس الوجوب دون وجوب اداء

التعريف المحكم لعدم الامكان فان ان تعريف الفقه لا يسع غيره وذلك كما ثبت بالشراء نفس وجوب الثمن دون وجوب الاداء وانما يجب الاداء عند المطالبة وكذلك ثبت في ذلك الزمان ارادة القول دون نفسه فلا بد من تقدير الاداء ويجوز ان يراد بالفاء مجرد سببية ما قبلها وهو الجزاء لما بعدها.

(٥) قوله قيل اشارت الى الخلاف فالبعض صرفوه بنوع آخر وهو ان يقال المحكم اسناد امر الى امر آخر وجعلوا هذا التعريف تعريف المحكم الشرعي والبعض قالوا انه ثبت بمخاطب الله تعالى او البعض زادوا على هذا التعريف قولهم او الوضع.

(٦) قوله خطاب الله تعالى الخطاب جاء اسما بمعنى الكلام ومصدرا بمعنى التكم بحضور احد كذا في كثر اللغات وفي الصراح خطاب سخن در روى گفتن وهما يمتثل الوجوهين فعلى الاول قوله بالاتقضاء او التخيير متعلق بالتعلق وعلى الثاني بالخطاب على انه يفسر به ويفصل له قالبا كثيرا ما يستعمل في التفسير كقولك اكرمه بالانعام واهنته بالضرب فخطاب الله حيثنذ الاتضاء وهو الايجاب والتعريف والتخيير وهو الاباحة وعلى ما قررنا نندفع ما يق ان الخطاب توجه الكلام نحو احد للافهام فخطاب الله تعالى في الازل ولا احد في الازل يتوجه اليه الخطاب فكيف يصح اضافة الخطاب الى الله تعالى فانه تبين انه ليس المراد بالخطاب ما ذكره ولو سلم ذلك ففي الازل كان يحضر في علمه تعالى جميع الاشياء فتوجه الخطاب الى العباد في الازل ليتموا بعد ما وجدوا.

(٧) قوله جميع الخطابات سواء لم يتعلق بشئ اصلا كالتشابهات فانها عندنا في علم العباد غير متعلقة بشئ كقوله تعالى الم كهمس او كان متعلقا بغير الافعال كالاذاكار وما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية او كان متعلقا بافعال الله تعالى كخلق السماء والارض وغيرها او كان متعلقا بافعال العباد لا بطريق وضع الشرع كالتقصص والمواعظ.

(٨) قوله فبقي في المحدث نحو خلقكم وما يعملون والمراد بنحو ذلك كل ما يشمل على ذكر فعل من افعال العباد فيتناول القصص والمواعظ ثم بقا

كالمقتضى والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر. ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف المحكم وتعريف الشرعية فقال والمحكم قيل خطاب الله تعالى هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فبقي في المحدث نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال بالاتقضاء اي الطلب وهو ما طلب الفعل جازما كالاجاب او غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتعريف او غير جازم كالكرهية او التخيير اي الاباحة

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

قوله ولما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للمحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين للاحكام المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للمحكم الشرعي انما هو رأى بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة المحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه السلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسى الازل ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو مقصود لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والالم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في المصنفواص النبي عليه السلام كبابحة ما فوق الاربعة من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال لاضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان الاحكام الاخطابه وقد وجب طاعة النبي عليه السلام واولى الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلاحكم الاحكامه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاعخبار

وقد هذه الآية في التعريف باعتبار قوله تعالى وما تعملون واما قوله تعالى خلقكم فتعلق بفعله تعالى وذات العباد وفيه رد على المعتزلة حيث قالوا ان افعال العباد مخلوقة لهم ثم لوجعل الآية من باب التوبيخ على ان ما نافية اي ما تعملون باسره والله تعالى يستحق ان يطعموه لانه خالق لكم يكون اسرا بالطاعة قالية حينئذ يكون من باب الحكم المصطلح.

(٩) قوله بالاتقضاء في تاج المصادر البيهقي الاتقضاء وام بازخواستن فيه اشارة الى ان حقوق الشرع واجبة لازمة في ذمة العباد كالدين على الديون والمراد الطلب على وجه الاستعلاء كخطاب الدين فهذا هو المناسب لثان الله تعالى دون الطلب على وجه التساوى.

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

(١١) قوله كالايجاب الظاهر ان المراد ما يعم الفرض فالكاف وان اقتضت فردا آخر للطلب المجزوم لكن يكفي في ذلك الافراد الدنية ثم كون الايجاب المقابل للفرض من الطلب المجزوم مبنى على ان المراد بالجزم ما يعم الظن والاقاطع لا يوجد الا في الفرض.

(١) قوله وقد زاد البعض او الوضع اه وهو جعل الشئ في

المكان السافل ضد الرفع وهو جعل الشئ في المكان العالي وقد جاء بمعنى جعل الشئ في محل وبمعنى التبيين والتخصيص والمراد الذكر والبيان واردة بيان تعلق شئ بشئ بالسببية او الشرطية ونحوهما مما لا يدل عليه اللفظ فلا شك ان التعريف بعد زيادته يصدق على القسمس والمواظع وعلى نحو قوله تعالى خلقكم وما تعملون الا ان يقال ان اللفظ في اصطلاح الاصوليين موضوع لبيان تعلق شئ بشئ على وجه السببية ونحوها فهو ان لم يدل عليه بحسب اللغة لكنه يدل بحسب الاصطلاح فهو المراد.

(٢) قوله ونحوها ككون الشئ ركنا او علة او علامة لشيء وكون الشئ مانعا عن شيء.

(٣) قوله او التخيير بتسمية تكليف مجرد اصطلاح والا فالعلة يقتضى التبع والمقتضى والتخيير حال عن ذلك في كثر اللغات تكليف رنج بر نادن ركسى ومثل ذلك في تاج المصادر كالدلوك وهو مشترك بين قيام الشمس في وسط السماء وبين غروبها والمراد الثاني فهو سبب للصلوة قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس (٤) قوله وجبت الصلوة هذا تأكيد لظرفية المفهومة من لفظ اذا والا فلا حاجة اليه.

(٥) قوله لكن الحق هو الاول يعنى ان الثاني ترك الترك الزيادة وهو ترك الزيادة اكتفاء بدخول القسم الثاني في التعريف بط لان الكلام يدل على قصر الحصة في الاول لان تعريف السندي له بلام الجنس يفيد قصره على السندي كما يقال الامير زيد والشجاع عمرو ثم الدليل وهو قوله لان المفهوم الخ لا يناسب الدعوى لان حاصله اثبات التباين بين القسمين وعدم الاتحاد مع لزوم احدهما الآخر وهذا لا يوجب بطلان الترك والاكتفاء بلفظ الاقتضاء لانه لم يكن مبنيا على الاتحاد بين القسمين بل هو مبنى على ان المراد بالاقتضاء هو الدلالة على الطلب مطلقا سواء كانت بطريق المطابقة او التضنى والاتراى والاحكام الوضعية كما خاطب الله تعالى المتعلق بالافعال بالدلالة على الطلب اما مطابقة او اتراى ما على ان من الاحكام الوضعية الآيات المذكورة في الدلوك فلا شك انها صريحة في الطلب وكذلك نص الوضوء وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية فقد ظهر بذلك ان الحق هو الثاني.

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

المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فز يدعى على التعريف قيد يخصه ويخرج ما دفل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق بالاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة. وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة المنع من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر قوله وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه. الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متمصفا بالمحصل بعد العدم كقولنا حملت المرأة بعد ما لم تكن حلالا وكونه معللا بالمحادث كقولنا حملت بالنكاح ومرمت بالطلاق. الثاني انه يشتمل على كلمة او وهو للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد. الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها وما نعية النجاسة عنها والمصنف اهل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع انصاف الحكم بالمحصل بعد العدم بل المتصنف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق المحل بها بعد ما لم يكن متعلقا ومنع تعليل الحكم بالمحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارا عليه ومعرفة اذ العلل الشرعية امارات ومعرفة لاموجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارا ومعرفة للقديم كالعالم للصانع. وعن الثاني بان او ههنا التقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوعه تعلق الاقتضاء ونوعه تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل. واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيدا يعينه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضعي اى وضع الشارع وجعله واجبا بعضهم باننا لانسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لانسميه حكما وان اصطلاح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولوسلم فلانسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريحي والوضعي وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عندك ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حال الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اى في التكليفي لانها مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اول فلان الحصر 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 فالى ضرر له في تغيير مفهوميها بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شئ بشئ فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ لكونه شرطا له اوسببا او مانعا.

تكليفي فالتكليفي لازم للوضعي قطعا في جميع الصور.

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

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

(٣) قوله لاهو اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفنا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلاة لاتصح قوله وبعضهم عرفه اه ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال الصبي اذا كان هذا تعريفا للحكم المطلق فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قييدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحداعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناولوه حينئذ لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله تعريفا للحكم الشرعي اسناد امر الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد بفخطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية قوله والفقهاء يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعنى الحكم على المفعول اعنى المعكوم 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 وغيرها مما هو من صفات فعل المكلف لانفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجهه الاول انه كما يريد بالحكم ما

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

(٣) قوله لاهو اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفنا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلاة لاتصح قوله وبعضهم عرفه اه ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال الصبي اذا كان هذا تعريفا للحكم المطلق فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قييدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحداعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناولوه حينئذ لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله تعريفا للحكم الشرعي اسناد امر الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد بفخطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية قوله والفقهاء يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعنى الحكم على المفعول اعنى المعكوم 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 وغيرها مما هو من صفات فعل المكلف لانفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجهه الاول انه كما يريد بالحكم ما

(٤) قوله وهو المقصود لو اريد ان المقصود هو المصطلح المخصوص الذي هو ما ثبت بالخطاب فلان ذلك وانما المقصود بيان معنى به يصح ان يكون الفقه جزء من اسم اصول الفقه مضاف اليه الاصول وكل من المصطلحين في ذلك فكما ان الادلة الاربعة ادلة الوجوب والحرمة واصولها فتكذلك ادلة الخطاب بمعنى الايجاب والتحرير ولو اريد ان المقصود هو المصطلح الذي به يصح الجزئية والاضافة فخطاب الله تعالى كذلك.

(٥) قوله وايضا يخرج اه ويمكن ان يجاب بانه ليس المراد خصوص افعال يقع منهم بل المراد جنس افعال المكلفين بتقدير النضاف او يقال معنى اضافة الافعال اليهم انه يقع جنسها منهم فيتناول افعال الصبي فانها افعال المكلفين بهذا المعنى.

(٦) قوله كجواز بيعه فان قلت قد حصر المصنف الحكم في الستة الوجوب والتدب والاباحة والحرمة وكرامة التحريم وكرامة التنزيه فجواز البيع من اي قسم منها قلنا معنى الجواز وجوب التسليم البدلين وحرمة الامتناع عن ذلك والاباحة

اتقاع المشتري بالبيع فيقول الى ذلك. (٧) قوله وصحة اسلامه هذا اذا سلم به العقل واما قبل العقل فهو كالجنون فلا يصح ايمان الجنون كذا قال المصنف في فصل الامور المعترضة على الاهلية وايضا يصح من الصبي الكفر حتى يلزم احكام الآخرة قصدا واحكام الدنيا ضمنا كذا قال في فصل الاهلية (٨) قوله ونحو ذلك كصحة الاتهاب والتكاح والاجازة وصحة الصوم والحج وكونهما مندوبين وبطلان الطلاق والعتاق والهبه (٩) قوله هو حكم باعتبار تعلقه اي ان جواز تصرف الصبي كما يتعلق بفعل الصبي بانه صفة كذلك يتعلق بفعل وليه بانه موقوف على اذنه ورضائه وتسيته حكما باعتبار الثاني دون الاول (١٠) قوله قلنا هذا في الاسلام اي الحكم بان المتعلق بفعل الصبي متملق بفعل الولي ايضا لا يصح في الاسلام فصحة اسلامه لا يتوقف على اذن الولي قيل معنى صحة اسلامه انه يصح باذن الولي وبلا اذنه فالاول متملق بفعل الولي والثاني معناه لا يجوز لولي ابطال ذلك كما في البيع وعدم جواز الابطال متعلق بالابطال وهو فعل الولي وصحة اسلام الصبي بوجوب على الولي التضحية من مال الصبي اذا كان غنيا فيكون لها تعلق بفعل الولي بوجه من الوجوه فليكن عدما من الاحكام باعتبار ذلك التعلق .

(١) قوله واما في غير الاسلام والظاهر ان المراد هو البيع لا مطلق النير والافلا تهاب كالاتي بلامتوات فتعلق الحق بماله اذا كان بايما فيتمتع حق المشتري بالبيع وتعلق الحق بذمته اذا كان مشتريا فيتمتع حق البائع في الثمن وهو دين بذمة المشتري وتقرر الجواب معكنا كما ان جواز بيع الصبي سمي حكما باعتبار انه يوجب تعلق الحق بفعل الولي وهو الاداء كذلك يسمي حكما باعتبار انه يوجب تعلقه بذمة الصبي من غير اعتبار فعل الولي فهذا حكم بلا اعتبار تعلقه بفعل الولي واما الذمة فهي في اللغة العهد من الدم فان ترضى العهد يوجب الذم قال عليه السلام وان ارادوكم ان يعطوكم ذمة الله تعالى فلا يعطوكم اي عهده والمراد بها في الشرع نفس درجته لها ذمة وعهد سابق كذا في التحقيق نقله عن الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وقال المصنف في فصل الاهلية ان الذمة في الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لاله وما عليه والاول اظهر فان قوله يوجب في ذمته كذا يدل على انها محل الوجوب وهو النفس دون الوصف.

ان حكمه جواز البيع باعتبار تعلقه بفعل الولي من الاذن بان يتوقف عليه او من اداء الولي ما يوجب على الصبي بان يوجبه. (٣) قوله فينبغي ان يقال آه بل يبغي ان يقال بالاقوال ليتناول ما يتعلق بافعال الدواب كخدم وجوب الضمان فيها فتحت الدابة برجلها او ذنبها او بما رأت اوباك في الطريق سائرة ووجوب الضمان فيها اذا ارسل كلبا فاصاب في فوره. (٤) قوله يخرج منه اه قد اشير الى جوابه في تحقيق قوله وهو خطاب الله تعالى الخ بان القياس خطاب الله تعالى بواسطة لانه لما كان باسم الله تعالى ورسوله عليه السلام فكانه خطاب الله تعالى فان قيل كان طريق الاختصار ان يقال وما ثبت بالقياس ونحو آمنوا فاعتبروا عطف على ما يتعلق بفعل الصبي فلم ترك ذلك قلنا لئلا يتوهم ان يخرج الكل واحد وليس الامر كذلك فثبت بالقياس خارج باضافة الخطاب الى الله تعالى ونحو آمنوا خارج بقيد الافعال وما يتعلق بفعل الصبي خارج باضافة الافعال الى المكلفين ولا يخفى ان ذلك الترتيب يقتضي تقديم الاول ثم الثاني وقد خالفه حيث قدم الثالث فان قيل فكذلك يخرج مائت بالسنة لعدم الخطاب من الله تعالى فلم خصص بالذكر قلنا السنة خطاب الله تعالى حيث قال الله تعالى ان هو الاوحى يوحى وان قيل فاذا يقول فيما ثبت بالاجماع قلنا القياس اعم مما هو قول البعض او الكل.

(٥) قوله الا ان يقال يجوز ان يكون متعلقا بالمحذوف اي لا جواب عن ذلك الا ان يقال.

(٦) قوله قد يقع ظرفا اي ظرف على ان الجنس مستعمل في الجميع والوقوع في الاصل السقوط وقت من كذا اي اسقطت كذا في تاج المصادر وقد شاع استعماله في معنى الثبوت فالمنصوب بعده حينئذ حال وفي معنى السكون فهو حينئذ خبر كان وهما يجوز ارادة الاصل اي قد سقط من فهم المتكلم اولسائه فان الالفاظ ملفوظات مرميات عن الافواه.

(٧) قوله نحو آتيك طلوع الفجر والانسب بالمقام التمثيل بالفعل المصدر محرف المصدر نحو قوله تعالى ولن ابرح الارض حتى ياخذني ابى الا وقت ان ياخذني ابى وقولك اجلس مادام زيد جالس اى مدة دوام جلوس زيد. (٨) قوله استثناء مفرغ وهو مفرغ العامل عن

وأما في غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحق بماله او بنسبته حكم شرعى ثم اداء الولي حكم آخر مترتب على الاول لاعينه وسيجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذا لخطاب هنا الا ان يقال اعلم ان المصادر قد يقع ظرفا نحو آتيك طلوع الفجر اي وقت طلوعه فقوله الا ان يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال وايضا يخرج آمنوا وافتبروا اي من العهد مع انها حكم فالمراد بالايان هنا التصديق

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

المستثنى منه تركه للعمل فيه والمفرغ اصله مفروغ له فحذف واوصل.

(٩) قوله من قوله ويخرج او من قوله يرد عليه على انه ملفوظ هناك بطريق العطف. (١٠) قوله اي في جميع الاوقات او التقرير مكنيا لجميع الوجوه الا بان يقال.

(١١) قوله مظهر والمراد بالثبت الدليل وبالمنظر الدليل على دلالة الدليل والظاهر ان المجمل من بيانه من النبي عليه السلام قولا او فعلا كالتصديق بالقياس فالمجمل دليل الحكم والبيان دليل الدلالة. (١٢) قوله وايضا يخرج نحو آمنوا قد يقال ان الايمان في اصطلاح الشرع هو التصديق القلبي والاقرار القولي فالامر به امر بالاقرار باللسان فهذا النفس متعلق بالفعل وايضا هذا يدل على انه يجب على الحاكم ان يأمر الناس بالايمان وينهاهم عن الكفر فله تعلق بفعل العبد التزاما والمراد بالتعلق ما يعم ذلك ولا يخرج الاشارة والدلالة والاتضاء وبعض العبارات واما قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو على ما قال المصنف في فصل ركن القياس يدل على الالفاظ عبارة وعلى القياس اشارة او دلالة فلي اعتبار العبارة يكون امرا بالاجتناب عما فعل الذين يكون الاعتبار بحالهم من ترك ما امر الله به وفعل ما نهى عنه فيكون امر بطاعة الله تعالى.

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

لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا ينفى عليك ان السؤال
 وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف
 له وهذا معنى كونهما ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب
 الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح
 الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم المتعلق بفعل المكلف اختص بالعملية وخرجت النظريات
 بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا واجاب عنهما
 بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعقل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب
 الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج
 ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه
 على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على مامر
 ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخرجه بقيد الاقتضاء والتغيير لا يقال
 معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا ووجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء
 الضمنى لاننا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن
 ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعى.
 قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصالة المقيس هو عليه
 فيخرج عنهما 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 الى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكرارا وعند الاشاعة ما ورد به خطاب
 الشرع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في ذلك الاحكام فلو كان خطاب
 الله الى آخره تعريفا للحكم على ما زعم المص لالحكم الشرعى لكن ذكر الشرعى تكرارا
 البتة باى تفسير فسر.

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

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

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

(٤) قوله فاندفع بهذه العناية التكرار اه الثانية
 الارادة في كثر القنات عناية خواست ذكر في التلويح
 وقائل ان يقول اذا حمل الحكم على المصطلح يكون
 ذكر العملية مستدركا لخروج مثل وجوب الايمان
 بقيد الشرعية وخروج مثل حجة الاجماع بقيد الاحكام
 اذ لا يجزى فيها الاقتضاء والتخيير فنقول لو اريد
 بوجوب الايمان وجوب تصديق النبي عليه السلام
 في جميع ما جاء به من عنده تعالى فذلك متوقف على
 خطاب الشارع لا يدرك لولا اذ لا يدرك بمجرد
 العقل ملائكة الله تعالى وكتبه واليوم الآخر وحوال
 الآخرة والجنة والنار الى غير ذلك ولو اريد التصديق
 بالانبياء والنبوات فيمكن قيد العملية لاخراج ما
 سوى ذلك من المقام المذكورة وايضا المراد بحجة
 الاجماع وجوب الاعتقاد بان ما ثبت به واجب
 ومعنى حجة القياس ظنا ان الاعتقاد بوجوب ما ثبت به
 اولى فذلك من باب الاقتضاء ولو فرض ان الاعتقادين
 المذكورين لم يكونا اولى من الترك فلا بد من
 الاباحة وهى التخيير فلا يخرج ذلك بقيد الاحكام.

(٥) قوله والشرعية ما لا يدرك النع فالفقه علم
 بخطاب الله تعالى المتعلق بالافعال الذى يتوقف على
 خطاب الشارع وهو الله تعالى فالخطاب الاول غير الثانى
 والا يلزم توقف الشيء على نفسه فالاول بنفس
 الاقتضاء والتخيير والثانى الكلام الدال على ذلك
 او التكم بهذا الكلام.

(٦) قوله واردا في عين هذا الحكم هذا مع قوله
 فيما سبق يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا
 يدلان على ان الورد قد يوصل بالباء وقد يوصل
 بعلى واما الوصل بعلى فبنى على اعتبار معنى الضرة
 (٧) قوله فيكون احكاما شرعية وفي بعض النسخ
 احكاما شرعية فالمسئلة الجملية كقولنا الصلوة فرض
 وحكمها مضمونها كفرضية الصلوة او موجبها
 كقتاب التارك وكفر التارك.

(١) قوله فيدخل في حد الفقه أي يدخل فيه العلم بحسن الافعال واتبعها الحاصل من ادلتها التفصيلية فاعلم ان الحسن والقبح على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في الباب الثاني في فصل الحسن والقبح على ثلاثة مآل كون الشيء ملائما للطبع ومناظرا له وكونه صفة الكمال وصفة نقصان فيها بهذين المئين يدركان بالقل اتقا والثالث كونه بحيث ياب به ويقاب عليه في الآخرة فهذا هو المختلف فيه يدرك بالقل عند بعض ولا يدرك بغيره الا شرع عند الشيخ الاشعري والمراد هنا المعنى الثالث واما الاول فليس بشيء بل المعنى المذكور فيخرجان عن الحد.

(٢) قوله اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة في الصراح جمهور بالضم هم مردم وفي كثر اللغات جمهوره ويزك تران مردم فالمراد اما كل المعتزلة والاكابر منهم واللفظ شائع في المعنى الاخير والمراد بالحسن والقبح هو المعنى الثالث لان الاولين يدركان بالقل اتقا عن ما قاله المصنف فالعنى ان كون بعض الافعال متعلقا للثواب والعقاب تدرك عندنا بالقل فان قلت ان الجنة والنار والبعث والمجازات بما لا يدرك بالقل فكيف يدرك الحسن والقبح بالمعنى الثالث بالقل قلنا المراد ان الحسن والقبح يدركان بالقل بعد العلم بمجعية احوال الآخرة على الاجمال.

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

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

(٥) قوله مع ان حسن التواضع والوجود ونحوهما يطلقان على المئين احدهما الكيفية الراسخة في النفس المقضية لتنظيم الخلق واكرامهم والكيفية الاخرى المنطبقة فيها مقتضية للمطامير والكرام والثاني التنظيم والمطامير فلو اريد ان حسن الاولين وقبح ضدبهما لا يمدان من الفقه المصطلح فذلك ليس بحسن الفعل وقبح الفعل فلا يكون عند الاشعري من الفقه ظو اريد حسن الاخيرين وقبح ضدبهما فلا شك ان ذلك من الفقه وانا علم الاخلاق حسن الاولين وقبح ضدبهما فمائل الحدود والتعاصم والتزير متملقة بالامانة وهي ضد التنظيم ومسائل الصدقات متعلقة بالصكرم.

(٦) قوله ونحوها كالعلم والشجاعة والصبور والقناعة والشقة والمحبة والاضداد وهي العناد والتكبر والبخل والجهل والجبن والحرس والنضب والمقد ثم المفهوم من سياق الكلام ان العلم بحسن هذه الامور قبحها لا يدرك عقلا عند الاشعري فيدخل في تعريف الفقه ويدرك عقلا عندنا وعند جمهور المعتزلة فيخرج عنه وقد عرفت ان الحسن والقبح بمعنى الثواب والعقاب فكون الجلب مما يقاب عليه في الآخرة يدرك عقلا عندنا وكذلك الحرس والجهل وفيه نظر.

(٧) قوله التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة قالوا ان الايمان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم بالضرورة مجبته به فقيل انما يقيد بالضرورة لان متكررا اجتهاد لا يكفر اجما كذا في الصحائف وفي شرح المقاصد ان ما علم بالضرورة مجبته بهما اشهر كون من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال فالعلم بالضرورة العلم القطعي المقابل للعلم الظني على الاول والعلم البدهي المقابل للعلم السكسي النظري على الثاني والعلم بالصلوة والصوم يصدق عليه المئين فهذا القيد على

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

قوله فيدخل يريد ان تعريف الفقه على رأى الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اي وجوبها او ندهبها وقبح البخل والتكبر اي حرمتها او كراهتها وما يشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشارع على رأيهم بناء على ان لا يدخل للقل في ذلك الاحكام مع ان العلم بها من علم الاخلاق لان علم الفقه. واقول انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل العلم بحسنتها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزداد عبلا على معرفة النفس مالها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة مالها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره نية اودهل عن قيد العملية ههنا.

قوله ولا يزداد عليه المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجود 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 فالامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجود الصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح بقيد العملية لا يعني انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيما على ما فهمه المص فاعتراض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسلتين فقيما بل العالم بمسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيما ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخرجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم

توضيح ٥

الاول احتراز عن القطعيات وعلى الثاني عن البيهيات والاحكام المشورة ولا يخفى ان الاحتراز عن البيهيات يحصل من قوله من ادلتها لان العلم بالبدهي لا يكون من الدليل.

(٨) قوله فانها منه وليس المراد اه اي فانها بعض احكام الفقه فيكون هذا ان بعض الاحكام الشرعية العملية لاسكها والمراد في التعريف كل الاحكام لا بعضها فلا دخول لها في التعريف فلا معنى للاخراج بهذه الزيادة فالمجموع دليل واحد ولا يصح ان يكون كل دليل برأسه على ان قوله فانها منه معناه انهما في جزئيات مفهوم الفقه على انه اسم كلي فلا وجه للاخراج زيادة القيد المذكور لانه حينئذ يلزم التداخيل بينها لان قوله وليس المراداه يدل على ان الفقه اسم كل على خلاف ما يدل قوله فانها منه على انه اسم كلي.

(١) قوله لكان الشخص العالم بوجوبها أى بوجوبها ووجوب مثلها كالكوفة والحج والاقاد ينح الملازمة بان هذا علم بالحكمين وتعريف الفقه انه علم بالاحكام قيل لا يخفى ان لذلك العلم من الادلة التفصيلية او لافضل الاول لانم بطلان اللازم وعلى الثاني بطلان الملازمة لان تعريف الفقه انه علم بالاحكام من ادلتها التفصيلية.

(٢) قوله لانم انه لو لم يخرج أى لم يخرج بتلك الزيادة والافاضة لانه لو لم يخرج العلم بالصلاة عن تعريف الفقه يكون تعريفه صادقاً عليه فيكون فقهاً كالنصف به يكون فقهاً فحينئذ يكون منع الملازمة مكاره الا ان يقال ان النصف بالفقه يكون فاقها وفقه غير الفقه فانه صفة يقصد بها الى المبالغة كالعليم والخبر والتقدير والقديم فلا بد في الفقه من زيادة التفقه وهي ان يكون عالماً بكل الاحكام. (٣) قوله وان قل القلة ان يكون دون النصف والكثرة ان يكون فوقه واعلى مراتب القلة الوحدة وادناها ان يكون دون النصف بلا واسطة بان يكون النصف زائداً بواحد واعلى مراتب الكثرة ان يكون دون الكل بواحد وادناها ان يكون فوق النصف بواحد.

(٤) قوله "را" يعلم كونها من الدين ضرورة لصيغة المجهول أى سواء كان علمها ضرورياً بان كانت مشهورة تعريفها العامة ولا يصح ان يكون الصيغة معلومة بان يرجع الضمير الى الشخص المذكور لان المفروض انه عالم بالاستدلال فلا يصح ان يكون علمه ضرورياً بديهياً. (٥) قوله لا يسمى فقهاً ويمكن ان يقال هذا غير مرضى عند الامام الرازي بل المعتبر عنده في الفقه العلم بمسائل الدين من ادلتها سواء كان ذلك علماً بالكل او البعض فحينئذ يسمى الشخص المذكور فقهاً فيصح الملازمة في قول الامام اذ لو

لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها ولكن هذا مبني على انه لم يأخذ في التعريف الذي ذكر فيه قوله التي لا يعلم كونها من الدين ما يدل على اعتبار الاستدلال في الفقه اذ بعد اخذ ذلك فيه لا يكون العالم بالضروريات فقهاً.

(٦) قوله من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقهاً لو اريد انه من افراد الفقه يصدق عليه مفهوم الفقه فلا يصح ما قال ان المراد في تعريف الفقه كل الاحكام لا بعضها ولو اريد انه جزء من الفقه وهو اسم كل يشمل عليه وعلى غيره فيأى عن نسخة ذلك.

(٧) قوله مع ان العالم به حيث يدل على ان العالم بذلك وحده اذا سمي فقهاً فاولى ان يكون هذا من الفقه ولا يخفى ان الاولى على تقدير النسبية هو الفردية من مفهوم الفقه دون الجزئية من الفقه على انه اسم كل بل الجزئية لا يتصور على تقدير النسبية فانها بوجوب الفردية وينها تنافى الشيء اذا كان جزءاً من مفهوم بينه لا يتصور ان يكون فرداً له اذا الفردية هو مجموع المفهوم مع القيد الزائد كقيد فهو انسان جذية مخصوصة فلو كان الجزء فرداً يلزم كون الشيء جزءاً لنفسه هذا خلف.

(٨) قوله كالعالم بآءة مثلاً في بعض النسخ كالعالم وهو خطأ ويمكن التكليف في تصحيحه على ان الضمير في قوله فانه من الفقه يرجع الى المصدر المفهوم من الفاعل.

(٩) قوله فلامعنى لاخراجها ليس التعريف متمم بقوله لكان العالم بها الخ لان عدم فقهه العالم بالآءة مقتضى للاخراج لا لعدم الاخراج فلا بد ان يتعلق بقوله فانه من الفقه وهذا انما يقتضى عدم الاخراج اذا كان المعنى انه بعض من افراد الفقه لانه بعض من اجزاء مفهوم الفقه فكلام المصنف رحمه الله تعالى في ان الفقه اسم كل او اسم كل مضطرب بعض الكلام يدل على الاول والبعض على الثاني والحق انه اسم كل وكل علم بالاحكام الشرعية العملية من الادلة الاربعة الملحوظة بالخصوص فقه وان كانت الاحكام

لكن الشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لاننا لانسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بآءة مسألة من ادلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة او لا يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقهاً فالعلم بوجوب الصلاة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقهاً كالعالم بآءة مسألة غريبة فانه من الفقه لكان العالم بها وحدها ليس بفقهاء فلامعنى لاخراجها منه بذلك العنصر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان العوادم لا تكاد تقتضى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لادري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التمهيز للكل اذ التمهيز البعيد قد يوجد لغير الفقيه

قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموعى واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلاً واما البعض مطلقاً وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخله تحت مصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا يكاد تقتضى فلا يعلم احكامها جزئياً فجزئياً لعدم احاطة البشر بذلك ولا كلياً تفصيلاً لانه لا ضابطه تجتمعها لاختلاف الحوادث اختلافاً لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقهاً واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان

والقريب

بعضاً ولكن المعتبر في اطلاق لفظ الفقيه الاحاطة بالكل وذلك لان اللفظ يقصد فيه الى المبالغة ويكون هذا من باب غلبة الاسمية كالاسود.

(١٠) قوله لان الحوادث لو اريد ان انواع الحوادث لا يتامى فالنوع فلو اريد الاشخاص فالنوع ضابطه لاحكام الاشخاص.

(١١) قوله ولا يراد كل واحد لمراد بالاول العلم بالمجيع في زمان واحد وبالتالى وهو ان يراد كل واحد العلم به على التعاقب وفي الازمنة وحينئذ يجوز اجزاء دليل كل من الاجزاء والمراد بالاول الاحكام جميع الحوادث وان لم يوجد بعضها من زمن النبي عليه السلام الى هذا الزمان وبالتالى احكام الحوادث الموجودة الى الحال فليل الاول لا يجزى على الثاني فالدليل الحوادث من زمان النبي عليه السلام الى هذا الزمان متناهية قطعاً (١٢) قوله لثبوت لادري قال الامام الاعظم وشيخ الاكبر والفقيه الاعلم ابو حنيفة رحمه الله تعالى لادري ما الدهر فلان يقول لادري في بعض الحوادث غيره اولى ومعنى الدليل انه لو اريد ذلك يلزم ان لا يوجد الفقه والفقيه (١٣) قوله له نسبة معينة بالكل غير فيصح من وجوب الاول ان النسبة بوصول الى دون الباء والثاني ان المصدر موصوفاً لا يصل (١٤) قوله كالنصف والاكثر فيه اشار به لا يصح ارادة الاقل من النصف فانه لا يتناسب الجمع المحلى باللام الشائع في الاستفراق (١٥) قوله للجهل به الضمير الى البعض اولى الكل فالجهل بالكل بانه كم هو يستلزم الجهل بنسبة البعض اليه بالنصف ونحوه فلا يعرف حينئذ ان الفقه ماهو وان الفقيه من هو وايضاً الجهل بالكل بوجوب الجهل بالتمهيز له فلا يصح ارادة التمهيز له.

(١) قوله والتقريب مجهول غير منضبط لا يخفى انه يمكن ان يقدر لتقريب حد منضبط كما يقال هو ان يحوى علم الكتاب بما فيه لغة وشرطا واقسامه من العام والخاص والمشارك الى غير ذلك وعلم السنة كذلك وعلم متنها وسندها والعلم باقسام الاجماع واحكامه والعلم بوجوده القياس كما تقررى شرط الاجتهاد. (٢) قوله ولا يراد انه يكون بحيث يعلم ما فان قلت هذا عين

٣٥

التميز القريب للكل قلنا المراد بالتميز للكل كونه بحيث يعلم جميع احكام الحوادث التي لا يكاد لا يتأخر وبالكون بحيث يعلم بالاجتهاد الخ ان يعلم حكم حادث يقع في زمانه ولوسلم العينية فبريدان يطله بوجه آخر. (٣) قوله لان العلماء الخ بنى لومرف بذلك لا يكون التعريف جامعا.

(٤) قوله وللخطأ قيل ليس المراد بعلم الاحكام بالاجتهاد وما هو مطابق مرتضى عند الله تعالى بل يوافق ظنه على مقتضى دليل وطريق استنباط فذلك لا ينافى ارادة المعنى المذكور ثم الخطأ في الاجتهاد انما هو مذهب اهل الحق وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب.

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

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

(٧) قوله لا دلالة للفظ عليه اصلا رد ذلك في التلويح بان معنى التميز المخصوص ملكة تقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذلك فنقول ان قولهم في تعريف العلوم بانها علم كذا ان العلم ملكة تقتدر بها على ادراكات جزئية اريد بالملكة فيه العلم بالقواعد الكلية الذي له رسوخ في النفس فيقتدر به على ادراكات تلك القواعد كما يقال كل فاعل مرفوع فيعرف به ان زيد في جاني زيد مرفوع او يقال كلما كان مال الرجل الفاضل عن حوائجه الاصلية نصابا تاميا مملوكا ملكا تاما يجب فيه الزكوة فيعرف به ان هذا الشخص المالك للاربعين ضا نا يجب عليه الزكوة فقوله معنى التميز المخصوص ملكة يقتدر بها لو اراد بملكة يقتدره غير هذا المعنى المذكور وهو استمداد استخراج الاحكام الشرعية من الادلة فاطلاق العلم على ذلك لا يباد ان يكون في كلام القوم ولو اراد عين هذا المعنى فليس التميز المخصوص ملكة يقتدر بها.

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

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

(٨) قوله فلا بد ان يكون الفقه فيه نوع تصور وينبى ان يقال فلا بد ان يكون الفقه علما بمجملة متناهية ليست قليلا من الاحكام بالفعل لا بالتصوير والاستعداد. (٩) قوله فهذا قال بل موانع قيل بالتقدم لا يوجب ان يقال في التعريف ذلك لجواز ان يقال هو العلم بنصف الاحكام الظاهرة بالنص لوالاجماع من الادلة مع ملكة الاستنباط ويقال هو العلم باكثر الاحكام الخ اذ لم يتقدم ما يبطل ذلك وانما تقدم ابطال البعض القليل.

(١) قوله قد ظهر أي ظهر من أول وضع الشريعة إلى زمان ذلك العلم فكل من طبقات الفقهاء من السلف وهم من الصحابة إلى زمان محمد بن الحسن والخلف وهم من آل شمس الأئمة الحلواني والتأخرين وهم من آل حافظ الدين البخاري كانوا في زمانهم عالمين بجميع الأحكام الظاهرة في ذلك الزمان بالنسب والاجماع مع ملكة الاستنباط الصحيح فيكون التعريف جامعاً وقوله نزول الوحي فالوحي أهم من الوحي المتلو وهو القرآن

او غير المتلو وهو انقسام ما يكون بإشارة الملك وما يكون بالهام من الله تعالى وهذه الثلاثة يسمى وحيا ظاهرا وما يكون بالرأى والاجتهاد وهذا يسمى وحيا باطنا وذلك أهم من ان يظهر بقول النبي عليه السلام او فعله او تقريره فيتناول الوحي جميع اقسام الكتاب والسنة. (٢) قوله مع ملكة الاستنباط الصحيح والمراد استخراج الأحكام بطريق القياس او بغيره كالاستخراج بالدلالة والاشارة والاقتضاء والخلق والمشكل وصحة ذلك ان يكون موافقا لقواعد الأصول وملكة ذلك ان يكون مستحصرا على علم الكتاب بما فيه ائمة وشرعا الى ذكرنا في شرائط الاجتهاد كما ذكرنا في قوله والقريب مجهول غير منضبط. (٣) قوله فالصحابة قد صرفي تحقيق قوله بعض الاصحاب ان الصحابة بمعنى الاصحاب على ما ذكره الجوهري وواحد الصحابي في شرح ان الصحابي من لقي النبي عليه السلام من التقلين مؤمنا به وموته على الاسلام والفاطم من الرؤية والجماعة فالملكاة ليسوا من الصحابة وكذا من لقيه كافر وكذا من مات مرتدا نعوذ بالله وقيل لا بد مع ذلك ان يكون في صحبة النبي عليه السلام اكثر من يوم نصف وقيل لا بد ان يقع ارتداد بين ملاقاته النبي صلى الله عليه وسلم مع الايمان وبين موته مؤمنا وقيل لا بد ان يكون غازيا وقيل لا بد ان يكون راويا للحدث اوحديثين والاقوال الثلاثة الاخير في شرح القصيدة لولانا عصام الملة والدين ابراهيم الاسفرائيني. (٤) قوله كانوا فقهاء أي بشرط ملكة الاستنباط الصحيح من الائمة.

(٥) قوله في وقت نزول بعض الاحكام وهذا يشتمل وقت نزول حكم واحد فيه ثم ظهر سائر الاحكام بعده فان لفظ البعض يطلق على دون الكل وان كان اكثر فالعالم بهذا الحكم الواحد من دليله في هذا الوقت اذا كان له ملكة الاستنباط بسلامة الطبع واستقامة العقل والسليقة العربية يجوز ان يقال انه فقيه اذ المراد بكل الاحكام ما لم يكن حكم خارجا عنه سواء كان جمعا او لا وسواء تعدد او لا قوله ثم ما لم يظهر أي لم يبلغ كذا في التلويح ولا شك ان البليغ يتحقق بان يذكر عند احد من غير ان يشتمروا من غير ان يكون السامعون جمعا يستحيل اخبارهم بالكذب لكن الظهور متبادر في الاشتهار. (٦) قوله لا يعلمه الفقيه أي لا يتوقف الفقه على ما لم يظهر الوحي فيه. (٧) قوله لم يرتبهم اما بالنسبة أي الحصة لهم منسوب الى العرب وهي علم بما في لغة العرب او بالنسبة أي ان يكونهم عربا.

(٨) قوله الأعلى المستنبطين أي من لهم ملكة الاستنباط وقد مر معنى ذلك فوضح الفرق بين العلم بانزل به الوحي وبين الاستنباط لعدم الاجماع اه معناه ان لم يكن في زمانه اجماع فذلك وان كان قائلان رخص اليه عليه السلام فرضي به اولم يرضه فالاول من باب السنن والثاني لاجرة مما ليس باجماع وهو اتفاق جميع مجتهدي عصره لم يظهر الاتفاق من عليه السلام وكذلك القياس لم يوجد في زمانه عليه السلام لان كان منفردا ببيان الشرائع فلو وجد كان من باب السنة.

بل 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 كل جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضوا الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزول بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة رضوا الله عنهم لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الاعلى المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع في زمانه

قوله بل هو العلم تعريف مختصر للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقبيد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بعلم او بحكمين فالعالم به مع الملكة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته قوله مع ملكة الاستنباط أي العلم بها ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للمعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه قوله لا المسائل القياسية أي لا يشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقه والاجتهاد لسكونها فروعاً مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقه عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القائسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا اجاب الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملته من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماع وايضا ينتقص بحسب التوسع والاجماع على خلاف اخبار الآحاد. والثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه وكان ارادته العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبها انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد. والثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر. والرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله عنها ولم يتدح ذلك في فقهاتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال ولوسلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقهيا وبالجملة هذا التعريف لا يطغون الاشكال والاختلال.

الاجماع اه معناه ان لم يكن في زمانه اجماع فذلك وان كان قائلان رخص اليه عليه السلام فرضي به اولم يرضه فالاول من باب السنن والثاني لاجرة مما ليس باجماع وهو اتفاق جميع مجتهدي عصره لم يظهر الاتفاق من عليه السلام وكذلك القياس لم يوجد في زمانه عليه السلام لان كان منفردا ببيان الشرائع فلو وجد كان من باب السنة.

(١) قوله لا المسائل القياسية للدور في التلويح لانها نتيجة الفقه والاجتهاد فتوقف العلم بها على كون الشخص قتيبا فلو توقفت الفقه على لزوم الدور يرد عليه اننا يلزم الدور ولو شرط في فقه الرجل علمه بالمسائل القياسية التي استنبطها باجتهاد هذا الرجل فيشترط علمه بالمسائل القياسية التي استنبطها غيره قبل اجتهاده ولو قيل انه يلزم النسب اذ لا بد في الفقه علم بسئلة مستنبطة بالفقه الاخرى ولا بد في الاخرى من العلم بالاستنبط بالثالثة فهم جرائنا اننا يلزم ذلك لو كان الاشتراط مطلقا فيكون يشترط ان يكون قبل الفقه مسألة قياسية كما ان اشتراط العلم بالمسائل الاجماعية مشروطة بوجود الاجماع قبل الفقه المشروطة به وقيل انه لا دور ولا تسلسل لان الفقه موقوفة على العلم بالمسائل القياسية من اعتبار صحتها والموقوف على الموقوف على الفقه انما هو صحتها دون العلم بها وذكر في التلويح جواب عن اليراد المذكور بقولنا اننا يلزم الدور لو شرطاه بان لا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشتراط العلم بها لزوم الدور وفيه نظر لان المجتهد انما لا يجوز له التقليد في حكم كان اجتهاده فيه لان التقليد ان كان على وفق الاجتهاد فعلمه بطريق التقليد فلا يكون مجتهدا وان كان على خلافه فلا يجوز له الاجتهاد على خلاف ما اعتقده حقا واما غير ذلك الحكم فيجوز ان يكون مقلدا فيه غاية الامر انه ليس **٣٧** مجتهدا من حيث التقليد. (٢) قوله وهو ان يكون مقرونا اه اي الاستنباط الصحيح او اي صحة الاستنباط ان يكون مقرونا بشرائط الاستنباط فانه مصدر واما ملكة الاستنباط فقد مر معنا.

(٣) قوله فجوابه اولاه تقريره ببارة اخرى ان القطبي تسمان القطبي بحكم العقل وهو ما لا يحتمل الكذب عنده كزوم الزوجة للابنتين وامتناع الاجتماع بين الضدين يقابل الظني بحكم العقل وهو ما يحتمل الكذب عنده مجردا عن الامور الثقلية والقطبي بحكم النقل وهو ما يحتمل الخلاف مع قطع النظر عن النقل وبعبه ولا يحتمل ذلك ويقابله الظني بحكم النقل كالمسائل الثقلية القياسية وكالامور الثابتة بخبر الواحد فهو بالنظر الى الزاوي مظنون وبالنظر الى المخبر قطبي فالفقه بمعنى العلم بما ثبت بالنسب المشهور او الاجماع قطبي تقي فلو اريد بكونه ظنيا انه ليس قطبيا بحكم النقل فهو بظاهر ولو اريد انه ليس قطبيا بحكم النقل مجردا عن النقل فاطلاق العلم مبنى على النقل ثم هذا الجواب انما يجري في التعريف الاخير حيث تيد فيه الاحكام بما ثبت بالوحي الظاهر او الاجماع واما التعريف الثاني فليس فيه ذلك التقليد فلا يجري فيه هذا الجواب واما التعريف الاول فلم يذكر فيه لفظ العلم فلا يرد عليه الاعتراض ثم اورد في التلويح ههنا اعتراضات منها ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو العلم المخصوص كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف رحمه الله مفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار بالتراجم والالتباس قلنا لو اراد المخصوص الشخصي بحيث لا يصدق الا على واحد فلا شيء من العلوم بهذا الخصوص فمن المشهور ان مسائل العلوم متزايدة بحسب الاوقات ولو اراد المخصوص على وجه يتنازع سائر العلوم فذلك التبدل لا ينافيه ومنها ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد به العلم ما ظهر بنزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انفق عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد فتقول قد عرف المعتز الايمان في شرحه للعقائد بان تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجتبه به من عنده تعالى اجالا فلا يصدق التعريف على ايمان الصحابة رضي الله عنهم في زمان كان اكثر الاحكام بعده فكانه اراد

لا المسائل القياسية للدور بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولاه انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به . وما انعد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالتب وبعوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر

قوله فجوابه اولاه مشعر بان ما اظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتها ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية قوله وثالثا هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دلل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يعتمد النفيض والمعلوم ما لا يعتمد فيقتضيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انعد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعيا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله فيكون وجوب العمل به وثبوتها بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام . وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوتها في الواقع قطعيا . وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما يمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعيا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعيا علم قطعيا انه حكم الله تعالى والالهم يجب العمل به وكل ما علم قطعيا انه حكم الله فهو معلوم قطعيا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعيا فالمحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعيا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحله اننا لانسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعيا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعيا بما يظن انه حكم الله فقوله والالهم يجب العمل به عين النزاع وان بنى ذلك على ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعيا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا للمعنى له اصلا.

به التصديق ببعض فقط ان لم يكن الباقي وبالباق ان كان ومثله في التعريفات بعيد ومنها ان يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه فتقول للخروج معنيان احدهما ان الفقه لا يتوقف عليها والثاني انها بما وجدت لا يبعد من الفقه فلو اريد المعنى الثاني فلانم اللزوم وان اريد المعنى الاول فلا استحالة في ذلك لان معنى كونها من الفقه انما بعد ما وجدت يكون جزا منه وان لم يتوقف عليها كاسم من الضان ومنها انه لو اريد فظهور الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يترفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على البعض وان اريد الظهور على الاغلب فهو غير مضبوط فيقول المراد الاشتهار كما في الخبر المشهور والتبادر وله انضباط لا يخفى (٤) قوله يطلق على الظنيات اما بطريق الاشتراك او الحقيقة والحجاز وعلى كل تقدير لا بد من القرينة وهي هنا قوله الشرعية المملية (٥) قوله كالتب وهو العلم باحوال الادوية والامراض بان هذا الدواء حارا او باردا وبان مرضا كذا يندفع بدوا كذا . (٦) قوله ونحوه كالبينة والنجوم وكثير مسائل الحكمة . (٧) قوله وثالثا ه هذا من الجواب الاول انما يدل على ان المسائل القياسية قطعية ولا حاجة اليه اذ لم يقع في هذا التعريف اطلاق العلم على هذه المسائل ليجتاج الى بيان وجه صحة الاطلاق .

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

الحسامى والنار ان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة

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

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

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

وان

وبالاستصحاب على قول فكان الادلة ثمانية قلنا ان الشرائع السابقة انما يلزمنا اذا قضى الله والرسول صلى الله عليه وسلم فهى ملحقة بالكتاب او السنة والتعامل والاجماع وقول الصحابي بالسنة لاحتمال السماع والاستصحاب بالقياس واما التعليل بالنبي وهو الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم فلا يخلو ان انحصار العلة فى المعلوم ثابت بالاجماع او لا فعلى الاول يكون من باب الاجماع على الثانى من الحجج الفاسدة والاحتجاج بتعارض الاشياء كقول زفر رحمه الله تعالى غسل المرق غير فرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك من القياس عند صاحبه ومن الفوائد عند غيره واثبات العلة بالنسبة من القياس وبالتقسيم او بتفصيل المناط من الفوائد وعلى تقدير قبولها يكون مرجعها الى النص او الاجماع وبالذور ان الظاهر عندنا كل ذلك باقى فى ركن القياس فى التحقيق انه قدم الكتاب على الجميع لانه فى الشرع اصل مطلق من كل وجه وعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب واجر الاجماع عنهما لتوقف موجه عليهما ولكن الثلثة مع تفاوت درجاتها موجبة للاحكام قطعيا ولا يتوقف فى اثبات الاحكام على شىء قدمت على القياس لانه فى اثبات الحكم يتوقف على القياس عليه فقد ثبت الفرق بين الاجماع والقياس بان الاول متوقف على الغير فى المجبة لا فى الاثبات والثانى متوقف على الغير فيهما وفيه نوع اشكال لان المراد بالتوقف فى الاثبات اما ان القياس لا يقوم بدون الاصل وهو مما لم يدخل فى قوام القياس واما ان القياس بعد ما يقوم لا يثبت الحكم بدون ملاحظة الاصل اما الثانى فهو بط واما الاول فهو قدر مشترك بين القياس والاجماع فانه لا يتقوم بدون الاصل من نص او قياس فان الاجماع على ثلثة اوجه الاول ان يكون الحكم ثابتا بخبر الواحد وما فى حكمه كالسالم المخصوص البعض ثم انقده عليه الاجماع والثانى ان يكون ثابتا بالقياس ثم انقده عليه الاجماع والثالث ان يرد النص او الاجماع الاخر فى القياس عليه ثم اجتهد جميع مجتهدى عصر الحكم فى القصر بالقياس فاصل الاول الخبر واصل الثانى القياس واصل الثالث القياس عليه فهذه الاصول مدخل فى قوام تلك الاجامات .

(١) قوله وان كان ذا فرعا للثمة يجوز ان يكون الاشارة الى حكم كان القياس اصلا له وهو مفهوم من السوق كانه قبل الكتاب اصل بحكم السنة اصل بحكم اه يبنى ان القياس ايضا اصل وان كان مظهرا في الحقيقة لامتثال الحكم في القياس ثابت بالثمة اوال نفس القياس هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بطله متحدة لا تدرك بمجرد اللغة وهذه التعدية تثبت بتعليل النص وتبين ان العلة في الاصل هو الوصف الموجود في الفرع وهذا التعليل مستنبط من النص او الاجماع فمن قال ان الركن في القياس هو التعدية المذكورة يكون ثابتا بواحد من الثلثة عنده ايضا كمن قال ان الركن هو التعليل المذكور والتعدية من الاحكام .

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

الدليل فلا يكون التعدية قياسا بل هي دلالة النص او الاجماع فالمراد بالموارد غير ثابتة في الحكم في القياس عليه ثم المورد اما اسم مكان او مصدر يمي وعلى التقديرين المراد ان العلة مفهومة من الدليل باعتبار وروده في المحل المخصوص العمل بطله اخرى يكون العلة المفهومة من جنسها .

(٥) قوله فيكون الحكم الثابت النج والاو ان يقول فيكون القياس ثابتا بالنج لان الظاهر ان الاشارة في قوله وان كان ذا فرعا للثمة الى القياس وفرعية القياس انما ثبت بكون القياس ثابتا بتلك الادلة وايضا حينئذ يستقيم قوله وايضا هو ليس اه فمناه ان الحكم في القياس ثابت بالثمة وانما القياس مظهر لاثبت فعلى الاول يكون الثاني عين الاول .

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

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

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

علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع بالحكم بالتفصيل مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من المخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة * واعترض بوجهه: الاو انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن ولهذا صاع اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب على البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء آخر. الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسبان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف. الرابع ان تغيير الحكم من المخصوص الى العموم لا يكون الا بتقديره في صورة اخرى وهو معنى الاصل المطلقة. الخامس ان الاجماع ايضا يقتضي السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول اننا لا ندعى ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصل وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبتغيا على ذلك

العلة ههنا وان كانت مذكورة لكن العلية غير مدلول عليها بحسب اللغة قلنا ليس هذا مثل قول الراوي في زني ما عن فرجم فان المصنف رحمه الله تعالى عليه قد صرح في فصل العلة من ركن القياس ان ترتب الحكم على الوصف بالثمة في هذا لقول صريح في ان الزنا علة للرجم فكذلك ترتب الاعتزال عن النساء والنهي عن الوطى في الحيض بان الحيض اذى بما يدل صريحا على ان كون الحيض اذيا علة الحرمة ويمكن الجواب بان المراد بالنظر ليس المثال وهو ما يكون من افراد المثل له ذكر للتصور بل المراد التشبيه وهو ما يكون غير المشبه به ولم يكن من جنسه كقولك زيد كالاسد اولم يكن من جزئياته وان اتحدنا جنسا كقولك زيد كعمرو ويكون مشاركا له في اخص اوصافه فحينئذ قوله فكقياس حرمة اللواط ليس المراد بالقياس المعنى المصطلح بل المعنى كشوت حرمة اللواط بدلالة النص حرمة الوطى في حالة الحيض ثم اللواط يجب فيها حد الزنا عند ابي يوسف رحمه الله تعالى ومحمد رحمه الله تعالى فيجلد الفاعل ان لم يكن محصنا ويرجم ان كان محصنا وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجب هذا الحد وانما يجرى بان يجرقا في النار او يجلدا او يرجما او ينكسما من اعلى موضع وتبنا بالحجارة او يجرسا في اثني المواضع حتى يموتا تتا او يهدم عليهما جدار على اختلاف اقوال الصحابة رضى الله عنهم كذا في شرح البرجندی ثم ان في التحقيق مثل القياس المستنبط من الكتاب بقياس الخارج من غير السيلين في نقض الوضوء بطله الكون خارجا نجسا على الخارج النجس منهما الثابت حكمه بقوله تعالى اوجبا احدكم من النائط وهذا اول من تمثيل المصنف رحمه الله تعالى .

(١) قوله فكقياس حرمة التفيز آه علة الربا عندنا القدر مع الجنس فما كما يوجدان في بيع قفيز من المنطة بقفيزها فكذلك موجودان في بيع قفيز من الجنس بقفيزه فكما ثبت الربا في المنطة ثبت في الجنس واما العلة عند الشافعي رحمه الله تعالى فهي الطعم في المظومات والتمنية في الاثمان ذكره المصنف رحمه الله تعالى في شرح الوفاة وذلك غير موجود في الجنس فلا يصح القياس عنده والعادة عند مالك رحمه الله تعالى الطعم والادخار فلا يصح عنده ايضا ثم اضافة الحرمة الى التفيز في الظاهر وان كان المقصود حرمة بيع التفيز من الجنس بقفيزين بتقدير المضاف يدل على حرمة الاتقاع بالتفيز لمن اشتراه بالتفيزين كما يحرم القفيزان لصاحبه وذلك لانه يبيع بشرط لا يقتضيه القدر كانه باع الثل بالمثل وشرط الزيادة لصاحبه فيكون فاسدا فلا يثبت الملك في شيء من البدلين. (٢) قوله بقوله عليه السلام المنطة بالمنطة اما رفع بالابتداء بتقدير المضاف اى يبيع المنطة يكون بالمنطة مثلا ببثل او نصب بتقدير يبعوا المنطة بالمنطة والامر للايجاب كما هو المتبادر عند الاكثر فالمعنى يجب يبيع المنطة بالمنطة على التنازل ولا وجوب بالنظر الى نفس البيع ولا اثم على من تركه ولا بالنظر الى

٤٠

فكقياس حرمة قفيز من الجنس بقفيزين على حرمة قفيز من المنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام المنطة بالمنطة مثلا ببثل يدا بيد والفضل ربوا * واما المستنبط من الاجماع فاوردوا لتفيزه قياس الوطى المحرام على الحلال في حرمة المصاهرة يعنى قياس حرمة وطى ام المزنية على حرمة وطى ام امته التى وطئها والمزنية على حرمة ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطى ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول

تيد بالمنطة فيجوز يبيع المنطة بالدرهم فيكون بالنظر الى قوله مثلا ببثل وليس المراد المائة الجنسية فانه مذكور بقوله المنطة بالمنطة ولا المائة في الوصف اذ لا عبرة به حتى يجوز بيع كيل من الجيد بكيل من الردى فالمراد المائة في القدر فالمعنى انه يجب التنازل بالمعيار في بيع المنطة بالمنطة ويحرم الربوا وهو البيع على التفاضل بالمعيار الشرعى وقوله مثلا ببثل بدل من المنطة بالمنطة على تقدير النصب وعلى تقدير الرفع مثلا نصب على الحلال من الضمير في الطرف وببثل صفة مثلا بتقدير ميمما وقوله يدا يداى قدما وحاضرا بتقد وحاضر مثلا ببثل في الاعراب. (٣) قوله قياس الوطى المحرام آه يعنى قاسوا الوطى بازنا على الوطى بملك اليمين في ايجاب حرمة نكاح ام الموطوءة بعه انه وطى بنت والحرمة في المقيس عليه ثابت اجماعا وفيه نظر اذ لا ضرورة في اعتبار الاجماع اصلا للقياس مع وجود الاقوى وهو الكتاب فقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وامهاتكم اللاتي ارضنكم واخواتكم من الرضاة وامهات نساكم الآية يدل على ان وطى امرأة بالنكاح يحرم نكاح امها لان النساء وان لم يقيد بالوطى لكن اذا كان مجرد النكاح محرما للمصاهرة فهو مع الوطى اولى بذلك فقياس الوطى بازنا على الوطى بالنكاح في تحريم نكاح ام الموطوءة والاصل ثابت بالكتاب وفي التحقيق اورد مثال آخر وهو سقوط قوم منافع المنسوب بطة انها ليست بحرمة قياسا على سقوط قوم منافع البدل في ولد المبرور الثابت بالاجماع السكوتى حيث اوجب الصحابة قيمة الولد وسكتوا عن قيمة المنافع مع الحاجة الى البيان فهو في معنى البيان. (٤) قوله قياس حرمة وطى ام المزنية والاولى ان يذكر النكاح مكان الوطى لان حرمة النكاح يستلزم حرمة الوطى بدون العكس كما في الحرمة والحلى من الزنا يصح نكاحها ولا يحل الوطى الالبد التحلل والوضع في ذكر الوطى توهم حل النكاح وفي ذكر النكاح ليس توهم حل الوطى.

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

وعلم

(٥) قوله من غير اشتراط الوطى لعل الفرض من هذا الكلام ان امهات النساء لا تصلح ان تكون مقبلا عليهن في ذلك القياس لان القياس الوطى المحرام فانا يقاس ذلك على الوطى الحلال ولا وطى في النساء بدم اشتراطه وقد مر الجواب عن ذلك (٦) قوله ولما عرف اصول الفقه قد جرى العادة ان يعرف العلم الذى يصف فيه كتاب على وجه يحصل العام بان قائمته ما هي فلا بد من تعريف هذا العلم الملقب باصول الفقه وهو التعريف لاصول الفقه اى باعتبار كونه لبا لكن بيان الاصطلاح مسوق ببيان اللغة لتعرف المناسبة بينهما فلذلك عرف بتعريفين وقدم ما هو بحسب اللغة فلما التزم المعنى ذلك لزم الشروع في تعريف اللقب عند الفراغ عن التعريف الاضافى وهذا المعنى الملازمة في قوله ولما عرف آه وفيه التفاوت على مذهب السكاكى حيث لم يقل عرفه وقال عرف مع ان القياس يقتضى الاول وذلك لان لفظ التكلم نوع من العجب ولذلك ورد في الحديث لا يقولوا انا (٧) قوله فالآن يعرفه ذكر الضمير العائد الى اصول الفقه على خلاف ما انت سابقا حيث قال فيعرفها اولاه لان هذا التعريف باعتبار اللقب واللفظ هذا الاعتبار مفرد ليس بمركب واحد ليس بجمع بخلاف الاعتبار الاول وهو الاضافة.

(١) قوله علم اصول الفقه لقب أما مجموع المركب من الالفاظ الثلاثة فليس بالاصول وقد يسمى بالعلم الاصول او ما اضيف اليه العلم البيان ودفع
 توم ارادة المعنى الاضاق. (٢) قوله العلم بالقواعد آه اسما العلوم قد يطلق على نفس المسائل والقواعد كما يقال فلان يعلم اصول الفقه او يعلم الفقه
 وكما يقال هذه القاعدة من المنطق او النحو وقد يطلق على التصديق المتعلق بالقواعد وهو ادراك الاحكام التي فيها فالصنف رحمه الله تعالى اطلق معنا على المعنى الثاني والعلم
 بالقواعد وان صح اطلاقه على تصورهما من غير ان يتعلق الادراك باحكامها لكنه متبادر في التصديق المذكور وما قيل ان العلم ملكة يقتد رجا على ادراكات جزئية فهي ذلك
 التصديق لكن شرط رسوخه في النفس اذ قيل الرسوخ لايصح ان يطلق عليه اسم الملكة وفي المذهب القاعدة بنياد وفي الاصطلاح الحكم الكلي الذي يبتنى عليه
 الاحكام الجزئية كقولهم كل وصف مناسب وجد فيه الملازمة صح العمل به بان يمل النص به لوجود الحكم في غير مورده وكل وصف ملائم وجد فيه التأخير يجب العمل به
 فيعرف بالاول ان يكون التحليل دائما الى العكس

وهو وصف ملائم اعتبر جنسه وهو كون الخلق تداعية
 الى الجماع في جنس الحكم وهو كون التقليل في حكم
 الكثير ووصف بصح العمل به بان يمل النص بالدال على
 حرمة الحر وان قلت به اثبت الحرمة في قليل من التبيذ
 فنقل ذلك الحكم الجزئي في فروع الحكم
 المبنية عليه وفي كثر الفئات توصل يوستن ورسيدن
 والمراد الاتصال العقلي اذ لا بد في المحس من ان
 يكون كل من الطرفين محسوسا وفقه ليس محسوسا
 على ما صرح به وضير اليه راجع الى الفقه مع ان الفقه
 في قوله وعلم اصول الفقه لم يقصد به الى معنى بنزلة
 الزام من زيد فاذا اراد بالضمير العائد اليه العلم المهود
 يكون ذلك شيئا بالاستخدام وهو ان يراد ذلك بلفظ
 عند ذكره معنى وبضمير العائد اليه معنى آخر ويراد
 بالحد ضمير به معنى وبالاخر معنى آخر وقوله على وجه
 التحقيق اي على وجه اثبات الحق يكون بان القرض
 محض ثبوت الحق .

(٣) قوله توصلا قريبا وهو ان يكون بلا واسطة
 وهذا القيد غير مفهوم من السببية او بعد تسليم اعاد
 على السببية القريبة فالقرب في سببية القواعد للتوصل
 وهو ان يكون القواعد سببا قريبا للتوصل غير القرب
 في نفس التوصل وغير مستلزم للقرب في نفس التوصل
 فاذا فرض القواعد سببا قريبا للتوصل غير القرب
 في نفس التوصل وغير مستلزم ان الشئ سبب قرب
 للتوصل الى شئ فالتوصل يجوز ان يكون قريبا او بعيدا
 (٤) قوله احتراز عن السببية في التلويح ان
 العربية والكلام من مبادئ اصول الفقه قد الشئ
 ما يكون بدنه وظهوره منه كالدليل بالنظر الى الحكم
 والجزء بالنظر الى الكل فبعض مسائل الاصولية
 كقولهم العكس والسنة المشهورة فيد ان اقطع
 مبدء من المسائل الكلامية كقولهم ان الله تعالى منزله
 عن جميع النقائص والكذب في كلامه وفي كلام الرسول
 من النقص والبعض كقولهم الامر فيد الوجوب
 والنهي فيد الحرمة من العربية كقولهم الامر لطلب
 الفعل استملا والنهي لطلب الترك وكقولهم الفاظا
 العموم فيد عموم الحكم الشرعي فانه من على قول اهل
 العربية ان هذا اللفظ وذلك للاستفراق وايضا بعض
 العربية جزء من الاصول كسائل الحقيقة والمجاز .
 (٥) قوله كالعربية اي كالمعلوم العربية وهي علم
 متن اللغة وعلم النحو وعلم الصرف وعلم المعاني

وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا
 الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادئ
 كالعربية والكلام * وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان
 اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام
 الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوها لتبنتى عليهما التكت الخلفية.

قوله وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم بالخصوص لاحاجة الى
 اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك والقاعدة حكم كلى ينطبق
 على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل
 والقريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه
 اذ في البعيد يتوصل الى الوساطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام
 لانها من مبادئ اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد
 العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقندر 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 سدئ بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل
 يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع
 الجزئيات فصارت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين وممولاتها احكام الشارع على التفصيل
 فسمى العلم بها الحاصل من تلك الأدلة فقها ثم نظرنا في تفاصيل الأدلة والاحكام وعبروا
 فوجدوا الأدلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب
 والندب والحرمة والكره والاباحة وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك
 الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الاعلى طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة
 بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الاحكام اجمالا وبين طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك
 القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونها واضافوا
 اليها من المواحق والتمتات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصارت
 عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد
 المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى
 الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعة ونسبته الى
 الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا واما معترض يهدم وضعا الا ان
 الغفماء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه.

توضيح ٦

والبيان والبديع . (٦) قوله احتراز عن علم الخلاف والجدل قيل ان علم آداب المجادلة والمدافعة انما يستعمله الانسان بعد استنباط الاحكام لدفع كلام الخصم وتقرير كلام نفسه
 وكلام من يتبعه من المجتهدين والتوصل بلم الى الفقه ان يستعمل ذلك العلم قبل استنباط تحصيله فالتوصل به انما هو الى الدفع والتقرير بعد حصول الفقه لا اليه .
 (٧) قوله الزام الخصم اي الزام مذهبه واثباته عند الخصم ليجب عليه القبول والاتباع من الزوم بمعنى الثبوت والوجوب كما في كثر الفئات او اي جعل الخصم لازما
 تا بما لنفسه موافقا له في المذهب او جعل الخصم لازما لكانه بالحنجاة والانتقاض الى ان لا يقدر على القيام والاتقال الى مكان آخر .
 (٨) قوله تبنتى عليه والاطهر عليها ليكون راجعا الى القواعد على ما وقع في بعض النسخ فالضمير راجع الى الذكر او الى الارشاد او الى القواعد بتأويل علم الجدل .
 (٩) قوله التكت في الصراح التكتة كالنقطة والمراد الوجه الخفي الذي لدقة كانه كتكتة اي تمطة وكونها خلافة اي يبتنى عليها الخلاف .

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

(٢) قوله على مسائل الفقه مسألة الفقه ما يبين

فيه افعال العباد بانها يصح ويفسد يجب او يحرم الى غير ذلك من الاحكام والتمييز عنها ببارتين يقال هذا الفعل واجب او وجوب هذا الفعل ثابت .

(٣) قوله بينهما اي باعتبار ذاتها متعق بالذکر لا بالكون لخلوه عن معنى المحدث والعمل منوط به .

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

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

(٦) قوله وهي كلما دلالة والالصق في البيان ان يخط من البيان قوله وهي .

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

(٨) قوله اذا كان مشتقيا على الشرائط الخ فشرط الكتاب والسنة في افادتهما الحكم الشرعي ان يكونا مفيدين للمعنى فالتشابهات لا يدل على الاحكام وشرط الخاص عدم القرينة الصارفة عن الحقيقة وشرط العام المقصور على البعض في افادة القطع ان يتأخر المخصص على التراخي فان لم يتراخ فهو دليل ظني وشرط خبر الاحاد واذا كان الراوي معروفا بالرواية دون الاجتهاد كما في هريرة رضي الله عنه ان لا يكون مخالفا لجميع الانبياء فلو خالف قياسا ووافق قياسا آخر قبل وشرط الاجتهاد اهلية من ينقد به الاجماع وهي بان ليس فيه فسق ولا بدعة بعد ان كان مجتهدا وايضا شرط

ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدلت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدلت على 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 لکن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون هذا الحكم ثابتا اعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لکن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتقيا على شرائط تذكر في موضعها

قوله ونعني بالقضايا الكلية * اعلم ان المركب التام المعتدل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا * ومن حيث افادته الحكم اخبارا * ومن حيث كونه جزأ من الدليل مقدمة * ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوبا * ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة * ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسألة فالذات واحدة واختلفت العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به بمحمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغرا ومحموله اكبرا والدليل يتألف لاجل الحالة عن مقدمتين يشتمل احدىهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما مشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط * والاطراف المحمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول * او بالعكس ويسمى الشكل الرابع * او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني * او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث * مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع فهو واجب فالهـج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور الاوسط * وقولنا الحج مأمور الشارع هي الصغرى * وقولنا كل مأمور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لکن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتمدة في كلية القاعدة فالباثمت المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه .

ولا يكون

فيه اتفاق الكل فن هو اهل الاجماع فلو خالف غير المجتهد او الفاسق المجتهد او المتبع المجتهد لا يطل الاجماع في المختصر الحاسمي ولا عبرة بقلة العلماء وكثرتهم ولا بالثبات على امر حتى يموتوا ولا بخلافه اهل الهواء فينا نسبو به الى الهوى وبخلافه من لا رأى لهم في هذا الباب وفي التحقيق فيثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله واقم خالف وشرط القياس ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به وان لا يكون مدولا عن القياس الى آخر الامور الاربعة المذكورة في ركن القياس .

(١) قوله ولا يكون الدليل منسوخا ذكر هذه الامور دليل على انها غير مذكورة في محل بيان الشرائط ثم المنسوخة انما تجرى في الكتاب والسنة وكذا النسخة اما الاجماع والقياس فليس شيئا منهما ناسخا ولا منسوخا ولا بالكتاب والسنة لانهما ما بعد عصر النبي عليه السلام الذي هو وقت الاجماع والقياس وبالاجماع ولا بالقياس في التحقيق ان الاجماع لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به وكذا لا يصلح للقياس ولا منسوخا به ويلزم من ذلك ان القياس لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به واذا لم يكن القياس منسوخا بالاجماع وهو فوق القياس فالاولى ان لا يكون منسوخا بالقياس فيلزم ان لا يكون القياس ناسخا للقياس وايضا لا يكونان ناسخين للكتاب والسنة لما ذكر في التحقيق ان الصحابة رضوا الله عنهم اتفقوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الآحاد وايضا فيه ان الاجماع لا يتقدّمه بخلاف السنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لها. (٢) قوله ولا يكون له معارض مساو واذا تعارض المتساويان وليس احدهما ناسخا الاخر يطلب المخلص ويجمع بينهما ان امكن عملا بالشبهين كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالثديد والتخفيف فالاول يوجب الحرمة بعد الاقطار قبل الاغتسال والثاني يوجب الحل في هذا الوقت فيحل الحل على صورة الاقطار بعد العشرة والحرمة على صورة الاقطار بعد الاقل من العشرة فالمعارضة ليست مانعة عن الدلالة رأسا بل عن الصوم. (٣) قوله ويكون القياس قداى الى رأى مجتهد والصواب ان يقال ويكون القياس غير مخالف للاجماع وعلى ما قال يلزم ان يكون القياس مشروطا بقياس آخر وحكمه موافق له فيلزم التسلسل ثم اشتراط عدم مخالفة الاجماع لم يذكر في ركن القياس على ما يأتي فذكره هنا بعد قوله اذا كان مشتتلا حسن. (٤) قوله اذا اشتملت على هذه القيود وذلك كما يقال وكل حكم يدل على ثبوت القياس المشتمل على جميع الشرائط الذي لم يعارضه معارض يساويه او يكون راجحا عليه ولم يكن مخالفا للاجماع فهو ثابت. (٥) قوله فالعلم بالباحث المتعلقة الخ غرضه من ذلك جواب عما يرد ان العلم بالقواعد المتعلقة بالشرائط في اصول الفقه وهذه القواعد ليست قضايا هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه بان يكون كبرى من الشكل

٤٣

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

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

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

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

لان التوصل بقواعد الاصول الى الفقه والاجتهاد وقد يحصل الفاقد بمض تلك الشرائط غاية الامر ان هذا التوصل غير متبر الا انه اذا خص التوصل بالمعتبر شرعا لاجل الحاجة الى التميم. (٧) قوله فان البحوث عنه الخ دليل على ان التوصل الى الفقه مخصوص بالمجتهد ولا يخفى ما فيه من الاطناب وطريقة الاجاز ان يقال فان الفقه علم بالاحكام من الادلة الاربعة وهو مخصوص بالمجتهد فكذا التوصل اليه فان قلت ان قوله فان البحوث عنه الى قوله فان التوصل لا مدخل له في اثبات المطلوب المذكور فما الفائدة في ذكره قلنا اراد به ان يبين ان قواعد الاصول كما يصح ان يقال انه يتوصل بها الى الفقه مطلقا كذلك يصح ان يقال انه يتوصل بها خصوص المجتهد دون غيره الى الفقه فعلى اعتبار الاختصاص ايضا يصدق التعريف على علم الاصول. (٨) قوله فان التوصل اه لا يخفى ما فيه من المصادر على المطلوب اذ هو عين المدعى. (٩) قوله فلها لم يذكر اه تبريج على قوله هذا يختص بالمجتهد يعني ان اعتبار الاختصاص وعدم تحقق التوصل الى الفقه في المقلد يوجب عدم ذكر مباحث التقليد في علم الاصول اذ لو ذكرت فلا بد ان يكون تلك البحوث مما يتوصل به المجتهد الى الاحكام دون غيره وليس الامر كذلك وانما المتوصل بها المقلد والاستفتاء طلب العلم بالحكم الشرعي كذا في كثير اللغات فيكون مرادها للتقليد في علم الاصول والمعنى طلب العلم به من قول المجتهد. (١٠) قوله ولا يبعد ان يقال ان المقلد لا يتوصل الى الفقه الا بعد ان يراد بالفقه غير المعنى المصطلح المذكور وهو العلم بالاحكام الشرعية من غير ان يتبدل بكونه من الادلة الاربعة وهذا خلاف المتبادر وحل الانطاف في التعريفات على المتبادر واجب فلا يبعد ان يقال ان هذا بعيد. (١١) قوله فالادلة الاربعة والاطراف ان يقال فالقواعد المتعلقة بالادلة الاربعة اه لان الكلام في التوصل بالقواعد دون التوصل بما يتعلق به القواعد لكن لما كان التوصل بالادلة الاربعة مستلزما للتوصل بالقواعد المتعلقة بها وبالعكس اكتفى عن ذكر احدهما بالآخر ومثل ذلك الكلام في قوله فاما المقلد اه.

(١) قوله لا اختلاف الاحكام اه لو اريد انها يختلف باختلاف الافراد الانسان في دلالة الدلائل الشرعية ان حكما هكذا في هذا النوع من الانسان يثبت ببعض الادلة دون البعض وفي نوع آخر يثبت بالبعض الاخر دون البعض الاول وفي هذا النوع يثبت بكلاهما وفي نوع آخر لا يثبت بالبعض فلازم ذلك ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى عليه ذلك في باب المحكوم عليه الى آخر الباب ولو اريد انها يختلف وجوبها وعدم وجوبها وحرمة وابطح وصحة وفسادا وطلانا لا في دلالة الادلة فلا يلزم الاندراج وهو المطلوب لان المتدرج تحت كلية القضية انما هو قيود وشرايط يتنى القضية بانتقائها فاذا قلنا كل حكم كذا في عمل كذا في حق انسان كذا دل عليه القياس او العلم المخصوص البعض او الاجماع السكوتي الى غير ذلك فهو ثابت قولنا في حق انسان كذا انما يندرج في الكلية ويكون شرطها فيما اذا لم يكن المحكم المذكور في العمل المذكور في حق انسان ليس كذا ثابتا مع دلالة الامور المذكورة ثم اختلاف الاحكام باختلاف انواع الانسان مثل وجوب العبادات على المعتلا وسقوطها على المجانين ومثل حرمان عن الميراث قبل الوارث مورته في البالغ وعدم الحرمان في الصبي .

٤٥

(٢) قوله لانه حكم هذا شأنه اه قيل منها امور ثلاثة الدال والمدلول والدلالة قد اعتبر القيود فيها ولم يعتبر في الدلالة من كونها ظاهرة وخفية الى آخر الاقسام السبعة التي غير ما في التشابه وكونها عبارة واشارة واتقضا ودلالة فارجح ذلك والجواب ان ذلك من احوال الدال فيندرج القيود المتبصرة فيها .

(٣) قوله ولم يوجد العوارض اه قيل لانه هذا الامر امان مباح واحد من الامور الثلاثة التي هي المحكم والمحكوم به والمحكوم عليه فالحاجة الى ذكره بعد الاشارة الى الباحث الثلاثة بقوله هذا شأنه ثلاثة مرات اولا يسكون كذلك قلنا من احوال الادلة فلا بد ان يذكر بعد قوله ويدل على ثبوته اه على ان احوال الادلة ايضا مشارا اليها بقوله راجعا هذا شأنه واما في احوال غير هذه الاربعة فيدخل في الكلية المذكورة شرط آخر غير مباحث الادلة والاحكام فيسكون مباحث هذا الشرط من مسائل اصول الفقه ايضا كما بحث سائر الشرايط فلا ينحصر الفن في مباحث الادلة والاحكام هـ .

(٤) قوله فهذه القضية الاخيرة الخ فيه اشار بان الصغرى ليست من مسائل الاصول لانه علم بالتقواعد فلا بد ان يكون مسائلا قضائية لعدم اطلاق القاعدة على الشخصية والجريمة .

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

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

(٧) قوله جميع الباحث المتقدمة اي الباحث المتعلقة بالقيود المتبصرة في الدليل والمحكم والفاعل .

(٨) قوله هذا معنى التوصل اي معنى التوصل القريب بالتقواعد الاصول ان لا يكون هذه التقواعد خارجة عن القضية الكلية التي هي كبرى

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

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

الشكل الاول الذي ثبت به مسائل الفقه بان يسكون البعض عين هذه الكلية والبعض من قيودها المتبصرة في الدليل او المحكم او الفاعل او الفاعل .

(٩) قوله الكليتين صفة الادلة والاحكام فالدليل الكلي كسطلق الكتاب ومطلق السنة والدليل الجزئي كعمدة الآية او هذا الحديث فيكون الدليل كلما ان يسكون ملحوظا في لباس المفهوم الكلي المتناول لكل الافراد فمضى الكلي ما يتناول لكل وتفصيل القضية بالكلية ايضا بهذا الاعتبار والمحكم الكلي مثل الوجوب والحرمة ونحوهما ومثل السكون علة اوسيا ونحوهما على وجه الاطلاق والمحكم الجزئي كوجوب الصلاة في هذا الوقت على هذا الرجل .

(١٠) قوله بعضا ناشئة من الادلة اي منشأها نفس الادلة والقيود والشرايط المتبصرة في دلالتها .

(١) قوله فموضوع هذا العلم قال العلامة في شرحه للشسبية موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية وهي التي يلحق الشيء* اما لذاته كالتعجب للانسان او لجزئه كالحركة بالارادة العارضة للانسان بسبب الحيوانية التي هي جزء* من الانسان اولها يساويه كالضحك له بسبب التعجب فهذه الثلاثة يسمى ذاتية اما الاول فظاهر وكذا الثاني والثالث لان جزء الشيء* منسوب اليه وكذا ما يساويه والنسب الى النسب الى الشيء* منسوب اليه واما العوارض الغريبة فهي ايضا ثلاثة ما يلحق الشيء* لسبب الاعم كالحركة اللاحقة للايض لسبب جسمه او لسبب الاخص كاضحك العارض للحيوان لسبب انسانيه او لسبب البياض كالحراة للماء بسبب النار وقال السيد السندان طريق المتأخرون ان يمحطوا العارض للجزء* الاعم كالحركة الارادية العارضة للانسان بسبب ان حيوان من العوارض الذاتية التي يبحث عنها في العلوم وهذا ليس بصحيح بل الحق ان الاعراض الذاتية ما يلحق الشيء* لذاته اولها يساويه سواء كان جزء* له او خارجا عنه .

(٢) قوله اذ يبحث فيه عن العوارض اما البحث هو التفتيش والتمدية من على تضمن معنى السؤال فقد ينسب الى الذات كما تقدم من قوله يبحث في هذا العلم عن الادلة وقد ينسب الى الوصف كما في القول فالبحث عن الذات يثبت ثبوت وصفه وعن وصف بيان ثبوت شيء والعوارض جمع العارضة وهي الحالة التي يلحق الشيء* ويحتمل ان يكون جمع عارضه .

(٣) قوله وهي اثبات الحكم يمكن ان يقول ان وصف الانبات من عوارض الكتاب اللاحقة بسبب جزئه لان الكتاب هو ما نقل الكتابين دفني المصاحف تواترا والدلالة والاثبات سبب التواتر ويقال ان الكتاب كلام الله تعالى ووصف الدلالة سبب الاضافة الى الله تعالى وهي جزء في التركيب الاضافي وكذلك الامر في السنة وهي ما

صدر عن النبي عليه السلام من فعل او قول او تعزير
فالدلالة سبب صدور عنه عليه السلام وكذلك الحكم
في الاجماع وهو اتفاق جميع المجتهدين من امة محمد
عليه السلام في عصره على حكم شرعي فالدلالة بسبب
الاضافة الى الجميع وكذا الحال في القياس وهو
تمدية الحكم من الاصل الى الفرع بتملة متحدة
لا تدرك بمجرد الدلالة في الشرع ولكن كان لها اصل
في الشرع فالدلالة بسبب وجود الاصل للعلمة في الشرع
واما ثبوت الحكم بالدليل فهو ايضا عارض له لجزئه اذ
الحكم هناك بمعنى اثر خطاب الله المتعلق بالافعال
كالوجوب والحرمه فلاضافة الى الخطاب المذكور وهي
من جزء التركيب الاضافي هي سبب الثبوت بالخطاب
والادلة الشرعية كما خطاب الله تعالى اما بلا واسطة
او بواسطة ثم المراد بالاثبات الجنس بقرينة الاضافة
الى الجمع فيصح جملة على الجمع وهو العوارض ولعل
المراد بالبحث ههنا البيان بطريق القصد والافالين
هناك غير منحصر في الاثبات كالمعوم والخصوص
والاشترك والاطلاق والتقييد وما يتعلق بهما الى غير
ذلك وكذا المبين في قسم الاحكام غير منحصر في
الثبوت كالحكمون عبادة وعبودية والتعلق بحق الله
تعالى او العبد الى غير ذلك من مباحث الحكم
والمحكوم به وعليه .

فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة
الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بطلب 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 الادلة والاحكام ومتعلقاتها
والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطفي على الادلة والضمير في قوله بها
يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كالاستحسان واستصحاب الحال وادلة المقلد
والمستفتى وايضا مما يتعلق بالادلة الاربعة ماله مدخل في كونها مثبتة للحكم كالببحث عن الاجتهاد

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

(٤) قوله وما يتعلق بها هذا باعتبار العطف
والضمير يشتمل على اربعة احتمالات فالعطف اما
على الاحوال او الادلة وعلى التقديرين الضمير اما
الى الاحوال او الادلة فيجوز ان يراد به التثنيات
والتصورات والاستدلالات .

(٥) قوله يجب ان يبحث فيه ام وذلك لان القواعد
التي يتوصل بها الى الفقه بحكم الاستقراء قسما
ما يبحث عن احوال الادلة وما يتعلق بها وما يبحث
فيه عن الاحكام .

(٦) قوله ومتعلقهما الضمير الى مجموع الامرين لان مجموع الجمع كما ان كلامهما جمع .
(٧) قوله يرجع الى الادلة وعلى تقدير ان يرجع الى الاحوال فماتعلق بالاحوال هو القيود والشرايط المعبرة في ثبوت تلك الاحوال للادلة ومن ذلك التعريفات والتقسيمات
والتثنيات والاستدلالات . (٨) قوله وما يتعلق بها هو الادلة المختلفة فيها لا يبعد ان يقال ان المشابهات مما يتعلق بالادلة وكذلك مسألة الحسن والقبح والتكليف بما
لا يظن ومحاطة الكفار ومسائل الراوى وشرايطه واقطاع الخبر ومحل الخبر وكيفية السماع والضبط والتبليغ والظن في الراوى وكذلك مسألة البيان والنسخ ودفع العلة المؤثرة
والجواب عن ذلك ودفع العلة الطردية ومسئلة الاعتقال والممارسة والترجيح والاجتهاد ثم الادلة المختلف فيها ك مفهوم المخالفة دليل عند الشافعي لا عندنا وكشرايع
من نبتنا وقول الصحابي فيما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم والاجماع المختلف فيه كاجماع من بعد الصحابة فيما روى فيه خلاف الصحابة والاجماع الذي يثبت ثم يرجع واحد
من اهله والاجماع الكوني والاجماع المركب وهو بالاختلاف في القولين نبتا للقول الثالث وكل اجماع في عصره انما قد قبل الاقراض مختلف فيه حجة عندنا وليس بحجة عند
الشافعي رحمه الله تعالى عليه والعلة الطردية حجة عندنا لا عندنا والاستحسان وهو القياس الحق حجة عندنا لا عند البعض وكالاتصحاب والتعليل بالنق والاجتهاد بتعارض الاشياء .

(٩) قوله وادلة المقلد لا يعني ان البحث عن احوال ادلة المقلد انما يكون من اصول الفقه اذا اريد بالتوصل ما يعم المقلد واريد بالفقه العلم بالاحكام
مقلدا من غير التقييد بانه من الادلة الاربية او غيرها وحيث لم يذكر في هذا الكتاب احوال ادلة المقلد لا يناسب ذكرها ههنا .

(١٠) قوله وايضا ما يتعلق بالادلة الاربية مما له مدخل اه والاظهر ان يقال مما يتعلق بالاربعة ما له مدخل اه ووجهه ظاهر .

ونحوه

(١) قوله ونحوه وهو مذكور في قولنا فيما سبق مسائل الراوى الى قولنا والاجتهاد والظاهر ان البحث عن مخاطبة الكفار بالشرايع مما له مدخل في الاثبات اذله مدخل في اعتبار العموم والخصوص في النصوص . (٢) قوله وهي كونه مثبتة للاحكام قال المصنف في الباب الثاني من الركن الاول وهو في الكتاب ان موجب الامر الاباحة عند بعضهم والندب عند بعضهم والوجوب عند الاكثر وايضا قال في اول هذا الباب اللفظ المنفرد بالحكم الشرعي ما خبرا وانشا واخبار الشرع اكد لانه اول على الوجود وقال في هذا الباب في فصل النهى ان النهى عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر يقتضى القبح لئنه اتفاقا والتبحيح لئنه باطل والنهى عن الشرعيات كالصوم والبيع يقتضى القبح بغيره ولا شك ان الحرمة لازمة للقبح شرعا فهذه البياح صريحة في ان الامر من الكتاب يثبت الوجوب والنهى يثبت الحرمة وقال في التقسيم الاول في فصل الخاص ان الخاص يوجب الحكم قطعا وقال في فصل حكم العام ان العام عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى عليه يوجب الحكم في كل ما يتناوله فامثال هذه البياح صريحة في ان الكتاب يثبت الحكم وقال في ركن السنة والاحكام التي ذكرت في الكتاب ثابتة هنا فهذا في معنى قوله ان الامر والنهى والعام والخاص من السنة ما افاده هذه الامور في الكتاب فلم ان كون الكتاب والسنة مثبتين لاحكام مذكور في العلم ككون الاجماع والقياس مثبتين لهما . (٣) قوله ومنها ما ليست ببحوث عنها اى البحث عنها ليس مقصودا اصليا في الفن . (٤) قوله ككونها عامة اللفظ وتناوله جميع الافراد له مدخل في ثبوت الحكم في حق الجميع . (٥) قوله او مشتركة قيل ان الاشتراك لا مدخل له في اثبات الحكم لانه نوع يوجب الاجمال والتوقف الى البيان . (٦) قوله او خبر واحد هذا الوصف لا مدخل له في الاثبات بل يوجب النقصان في الدلالة فينبغي ان يقال او خبرا مشهورا او قال او خبر واحد كان مشهورا بالرواية فذلك الوصف هو الذى له مدخل في الاثبات (٧) قوله وامثال ذلك ككونها عبارة واشارة وكونها محكما او مفسرا وكونها حقيقة او مجازا مشهورا . (٨) قوله ومنها ما ليس كذلك كقواعد القراءة ٤٧

ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام : منها العوارض الذاتية المبعوث عنها وهي كونهما مثبتة للاحكام ومنها ما ليست ببحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبعوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونها ثلاثيا او رباعيا قديما او حادثا او غيرها * فالتقسيم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم * والتقسيم الثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذى يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو التكررة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام ايضا : الاول ما يكون مبعوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة * والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبعوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه * والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم * والثاني اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا ومحمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو ركوة الصبي عبادة واما الثالث من كلا القسمين فبمعزل عن هذا العلم وعن مسائله ويلحق

قوله واما الثالث يعنى العوارض الذاتية التي لا تكون مبعوثا عنها في هذا العلم ولا مدخل لها في لحوق ما هي مبعوث عنها من القسمين يعنى قسما العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالايمان والقدم والمحدث والبساطة والتركييب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفرداته او رباعية معرفة او مبنية الى غير ذلك مما لا يدخل له في الاثبات والنبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان الفجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لامن جهة امكانه وحذوثة وتركبه وبساطته .

معربا او مبنيا منصرف او غير منصرف وكقواعد علم المعاني من كون اللفظ فصحا او لا بلينا اول . (٩) قوله فالتقسيم الاول الخ فان قلت ان التقسيم الاول واحد وهو الكون مثبتا فمعنى الجمع في قوله يقع محمولات قلنا ان الاثبات يتناول التمسدد من الايجاب والندب والتحرير والحكمة والاباحة قيل ان القسم الاول لا يلزم ان يكون محمولا كما يقال ان هذا الحكم ثابت لانه حكم كان القياس مثبتا له فوثاب فالكبرى من مسائل ان هذا العلم على ما قال المصنف رحمه الله تعالى عليه والاثبات ليس محمولا فيها بل هو من القيود . (١٠) قوله اوصافا وقيودا والتيد يجوز ان لا يكون وصفا كما يقال الحديث يوجب العلم القطعي اذا كان خبرا مشهورا والعلم الظنى اذا كان خبرا واحدا . (١١) قوله للموضوع اه قد يتعلق القيود في اللفظ بالمحمول ولكنه في المعنى قيد للموضوع كالتمثال المذكور كانه قيل الحديث الذى هو خبر مشهور يوجب القطع كقولنا الخبر الذى يرويه والاو في قوله او خبر واحد ان يقال النس الذى هو خبر واحد . (١٢) قوله وقد يقع موضوعا والاو في قوله كقولنا العام الخ الاول ان يقال عموم اللفظ يوجب عموم الحكم قطعا لان المثال للتقسيم الثاني انه هو لعموم دون البوصف به . (١٤) قوله ونحوه عطف على الصبي والضمير له فنحو الصبي والمجنون والرفيق والمتموه والسفه الى غير ذلك من البوصفين بالعوارض المساوية (١٥) قوله والثالث ما لا يكون (١٦) قوله فلا ولا يكون محمولا . الظاهر ان الحصر كما يفهم من تعريف المستداليه بلام الجنس غير مستقيم لان قولنا ثبوت العزم بالدليل القطعي وثبوت الواجب بالدليل الظنى وكذلك قولنا ثبوت الحرام بالظنى ثبوت المكروه بالظنى من مسائل هذا العلم في قسم الثبوت الذى من العوارض الذاتية للاحكام مبعوث عنه في علم الاصول محمولا فيه بل هو موضوع فيه . (١٧) قوله والثاني اوصافا فان قلت هذا من باب العطف على معمولي الماملين المختلفين باطراف واحد من غير ان يقرر المجرور وذلك غير جائز قلنا ان الثاني ليس عطف على الاول بل على المستر العائد اليه من غير تأكيده بالمنفصل لوجود الفصل بالخبر فحصر الكلام هكذا فالاول يكون هو والثاني محمولا وواصافا على ان النشرين على ترتيب الفين . (١٨) قوله كقولنا الحكم المتعلق اما الامثلة نشر على ترتيب الف . (١٩) قوله له لا يثبت بالقياس وكذلك العقوبة لا يثبت بخبر الواحد لانه شبهة من جهة الراوى وماتندرى بالشبهة لا يثبت لانه شبهة . (٢٠) قوله فبمعزل العزل فصل الشئ وقطعه عن شئ كذا في كثر اللغات فالمعزل امام مصدر ميمي فالباء للاصاق ولصوق الشئ بالعزل ان يقع عليه فعل العزل فيكون معزولا واما اسم مكان فالباء مثلها في نحو جلت بالمسجد في اعادة الطريقة بمعنى متعلقة بالفعل المقدر من جنسه اى بمعزل يعزل عن هذا العلم ويجعل فيه لان الاسم الزمان والمكان والآلة ليس يعمل على ما قالوا فكما ان المعزل يطلق على محل وقوع فيه العزل كذلك يطلق على مكان يجعل فيه المعزول بعد المعزول والمراد المعنى الثاني ومعنى الكون بالمعزول انه لا يكون موضوعا ولا محمولا ولا قيودا في احد ما في شئ من مسائل الاصول (٢١) قوله ويلحق به المطف ما على قوله يبحث بالترتيب المذكور بعلم الاصول كما يقتضى ان يبحث فيه عن الادلة كذلك يقتضى ان يبحث عن الاحكام فكل من طالعنى الباحث يتوصل به الى الفقه وما على فيبحث على ان الترتيب غير ملحوظ هنا فالمطوف عليه في الحقيقة كون الترتيب مقتضيا للبحث عن الادلة فحينئذ يكون الضمير المجرور في قوله ويلحق به ارجاء الى ما يرجع اليه المجرور في قوله فيبحث فيه فببحث الاحكام وما يخلق بها خارجة عن علم الاصول ملحقه بالمعنى بين موضوعه وهو الادلة وبين موضوع تلك الباحث وهو الاحكام وما يتعلق بها .

(١) قوله وما يتعلق به كل من الضميرين يصلح ان يرجع الى الحكم او الموصول فكل من الحكم والمحاكم والمعكوم به وعليه تعلق بالآخر .
(٢) قوله اي عن احوال له لاحاجة الى ذلك التقدير اذ ليس في البحث معنى بأبي الاضافة الى ذوى الاحوال يقتضى الاضافة الى الاحوال فهو في اللغة التفتيش وفي الاصطلاح اثبات النسبة الثبوتية او السلبية بالدليل او التنبه ونسبة الكل على السواء .

(٣) قوله واعلم ان قوله يجوز ان يرجع الضمير الى فخر الاسلام على ان منه الصارفة منقولة عن اصوله
(٤) قوله بعد مباحث الادلة لان العلم بالدلول بعد العلم بالدليل ولان الدليل خطاب الله تعالى عليه والحكم اثره ولان الكتاب نزل اولاً ثم بعد التبليغ ثبت الحكم .

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

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

(٧) قوله موضوع المنطق التصورات لعل المراد بالتصورات التصورات والتصديقات المصدق بها والافالبحث في المنطق عن الكليات الخمسة وما يتركب منها من التعريفات وعن القضاء وما يلتم منها من الحجج والاثبات وكل ذلك معلومات وليست بعلم وذكر التصديقات على سبيل الاستطراد اذ لا يقابل ذكر الماهيات الا التصورات والنسبة باعتبار ان البحث عن التصورات بطريق الاصاله من حيث انها مفيدة وعن الماهيات بطريق التبعية من حيث انها مفادة والبحث الاول كثير والثاني قليل .

(٨) قوله من حيث انها موصلة الضمير الى التصورات والتصديقات بمرادة المعنى الحقيقي على وجه الاستخدام ويجوز ان يكون الاسناد الاصل الى الضمير مجازاً عقلياً من توصيف المعلوم بحال العلم .

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

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

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

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

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

(٢) قوله فالمراد بثبوتها معناه ان كون الخطاب قديما يابى ان يثبت نفسه بادلة الاربية لا يقال ان الكتاب قديم فانه كلام الله تعالى عز وجل ذكره وثبوت القديم يجوز ان يكون قديما كما ان ثبوت صفات الله تعالى بذاته وهو قديم بالذات والصفات لانا نقول ان الدليل لنا انما هو الكلام اللفظي الذي يترسب من الحروف والحركات والسكنات التي

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

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

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

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

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

غلبة الظن به فلذلك ايمان يراد بالضحير اولا نفس ما يعود اليه وثانيا غلبة الظن به واما بان يراد به نفس في صورتين وتصدر غلبة الظن في الصورة الثانية واما بان يكون الاسناد في الاولى اسناد الى ما هو له وفي الثانية اسناد الى غير ما هو له فالجمع بين الحقيقة والبخار في اللفظ الواحد انما هو على الوجه الاول واما على الوجه الثاني فلا جمع فيه بينهما واما الوجه الثالث فالجمع بينهما في الاسناد دون اللفظ.

توضيح ٧

وقوله هو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم

فالمراد بثبوتها بالادلة الاربية ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم امر

الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوتها ببعض الادلة الاربية صحيح وبالبعض لا كالتقياس

مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان

التقياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان

اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات

العلم لنا او غلبة الظن لنا.

قوله فان اريد بالحكم هذا كلام لاحاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات

ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انقضائه

غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجع ليعم القطعي والظني

فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بتقدم الحكم وحدثه وقد اضطر الى ذلك آخر

الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلة الخارجية وان جعلنا

الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه.

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

غلبة الظن به فلذلك ايمان يراد بالضحير اولا نفس ما يعود اليه وثانيا غلبة الظن به واما بان يراد به نفس في صورتين وتصدر غلبة الظن في الصورة الثانية واما بان يكون الاسناد في الاولى اسناد الى ما هو له وفي الثانية اسناد الى غير ما هو له فالجمع بين الحقيقة والبخار في اللفظ الواحد انما هو على الوجه الاول واما على الوجه الثاني فلا جمع فيه بينهما واما الوجه الثالث فالجمع بينهما في الاسناد دون اللفظ.

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

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

او مسائل الادلة فقط ومسائل الاحكام مذكورة على انها من التوابع والواحق.

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

٣) قوله قد يكون له اكثره يعني ان الاكثر ان يكون موضوعات العلوم واحدا والمراد الواحد النوعي وهو المفهوم الكلي المتناول للكثرة كالوصول الى العلم في النطق والعلوم العربية في النحو وفن العباد في الفقه اذ لا شيء من موضوعات العلوم واحدا شخصيا فالأكثر من الواحد ان يكون جملة ما يبحث عن احواله ملحوظ في ضمن المفهومين الكليتين او المفاهيم الكلية.

٤) قوله ونحوها كالاغذية والامكان والازمان والباء والهواء والسن والحراج الى غير ذلك

٥) قوله وهذا غير صحيح اي ما ذكره القوم من حيث انه مطلق وغير مقيد وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى غير صحيح حيث يدل على جواز تعدد الموضوع وان لم يكن المبحوث عنه اضافة

واحد من المتعدد الى الآخر منه او على تقدير ان يكون المبحوث عنه الاضافة وان لم يكن ماله مدخل في المبحوث عنه ناشئا عن احد المضافين وفي التلويح

اشارة الى ان معنى اطلاق الكثرة حيث تناول ما فوق الاثنين غير صحيح وفيه نظر لان المبحوث عنه في العلم قد يكون اضافة بين اكثر من شيئين

كصحة بدن الآدمي بنوع مخصوص من الدواء في كبر السن او الصغر في مكان كذا في زمان كذا ويكون لعوارض كل من ذلك مدخل في مبحوث عنه كما في المثال المذكور فيكون

كل من هذه الامور موضوعا فالظاهر ان بعد وجود الشرائط المذكورة لا يكون فرق بين الاثنين

والاكثر.

٦) قوله ان كان اضافة شيء الى ان كان صفة اضافة للشيء يحصل له بالقياس الى آخر اذا لمعنى ان كان سببا لاضافة شيء الى آخر والمراد صفة

تصدر عن شيء يتعلق بشيء آخر كاثبات الدليل للحكم فهو سبب لصحة ان يقول هذا دليل الحكم وكذا ايصال الحد الى تصور المحدود وسبب

لصحة ان يقول هذا حد لهذا المحدود.

٧) قوله وقد يكون بعض العوارض عطف على قوله ان كان اضافة الخ فالمعطوف عليه وان كان ماضيا لفظا لكنه مضارع معنى فيحسن العطف

بوجود التناسب فذلك كالاثبات في علم الاصول فن العوارض التي لها مدخل في الاثبات ان يكون التعليل فانه اصل في الشرع وهو ناش من الدليل

اي القياس ومنها ان لا يكون الحكم من العقوبات وهو ناش من الحكم فكل من الدليل والحكم موضوع في الاصول وكذلك الايصال في النطق فبعض عوارض الحدود كالاشتغال على جميع الذاتيات له مدخل في الايصال الى كنه الحقيقة وكذلك بعض عوارض

الهاية ككونه موجودا له مدخل في ذلك اذ المدوم ليس له حقيقة على ما قالوا.

واعلم اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثها التي

لا يستغنى المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن * منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد

قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالتطب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن

الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث

فيه عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين

قوله واعلم ان هذه ثلاثة مباحث في الموضوع اوردها محالفا للجمهور المحققين بدمعج منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاوّل ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع

وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشئيين او لا وعلى الاوّل اما يكون العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا

عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر ولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها مدخل في ذلك بعضها

ناش عن الدليل كالعموم والاشترار وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا * واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه البامث عن

وجوب فعل المكلف وحرمة وغير ذلك او كان اضافة لسكن لادخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق البامث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور

او تصديق ولادخل لاهوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف

العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف 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 ان لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون

موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعنى السكم المتصل القار الذات او في

عرضي كبدن الانسان واجزائه والاعدية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم

انهم لم يهتموا برعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلع على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد اذ تتشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق في المنطق.

(١) قوله وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة الخ الام في الاضافة لعمد اى اضافة كانت لمواضع كل من الضايفين مدخل فيها فاذا لم يكن المبحوث عنه تلك الاضافة فاما ان لا يكون اضافة اصلا او يكون اضافة لا يكون لمواضع احد الطرفين مدخل فيها فاما ان يكون بمواضع الطرف الاخر مدخل اولا يكون فالايكون المبحوث عنه اضافة الى آخر اصلا قيل كعلم النحو فان المبحوث عنه فيه احوال او آخر الكلمة من الاعراب والبناء وانواعها وهذا ليس باضافة شىء الى شىء فانه ليس الاعراب فلا يصدر من الكلمة ويتعلق بشىء آخر وقيل كعلم الفقه الباحث عن احوال المتعلقة بالافعال من الوجوب والحرمة والصحة والفاء والى غير ذلك وقيل كعلم المعاني الباحث عن فصاحة الكلام وبلاغته يرد على الاول ان الاعراب اثر العامل المتعلق بالمعمول فكان كالاتبات في الاصول فموضوع النحو العوامل والممولات وعلى الثاني ان وجوب الطهارة اثر لارادة الصلوة مثلا ووجوب الصلوة اثر للوقت وكذا الصوم ووجوب الزكوة اثر للصلاب ووجوب الحج اثر للبيت او الاستطاعة وصحة البيع اثر للملك البائع وفعله الخالى عن الشرائط الفاسدة اثر لعدم شىء من ذلك فلم جرا وكل حكم من الاحكام اثر بشىء يتعلق باخر فالمبحوث عنه في الاصول فال موضوع في الفقه مجموع المؤثر وما يتعلق به الاثر من الافعال وعلى الثالث ان البلاغة عبارة عن الهيئة المخصوصة المتعلقة بالكلام يقتضيا القام والحال فهو ايضا كالاتبات فموضوع علم المعاني مجموع الاحوال والتراكيب والعبارات واما القسم الثاني وهو ما يكون اضافة يسكون بمواضع احد الطرفين واما له مدخل فيها دون الطرف الآخر والقسم الثالث وهو ما يسكون اضافة لا يكون بمواضع شىء من الطرفين فيها مدخل فلا يكاد ان يوجد لهما مثال بل يسكن الاستدلال على بطلانها بقى الاضافة المذكورة عبارة عن اثر احد الطرفين المتعلق بالطرف نسبة الاثر في حد ذاته الى ذلك المؤثر وغيره سواء فلوم يكن في ذلك المؤثر ما يقتضى وجوده اولم يكن في غيره ما يقتضى عدمه يلزم الترجيح بلا مرجح وكذلك الكلام في تعلق الاثر في الطرف الآخر فهذا ان المتضيان في الطرفين احوالهما العارضة لهما التي لها مدخل في تلك الاضافة

٥١

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

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

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

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

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

(٥) قوله وان اريد بالعلم الواحد اى لو اريد تقضى القاعدة المذكورة بان يقول المراد بالعلم الواحد الذى فرض له موضوعات متعددة ما وقع الاصطلاح على كونه واحدا وذلك جائز اذ لا مناقشة في الاصطلاحات فيجوز تعدد الموضوع فنقول في الجواب ان هذا الاصطلاح امر جديد فلا اعتبار له الى حيث ينتقض به القاعدة المقررة عند الحكماء اذ لو اعتبر مثل ذلك فلكل احد ان يصطلح مثل ذلك فيلزم الاتناقض بقوله كل رجل هف . (٦) قوله وما اوردوا لا يخفى ان هذا النظر مسلم عند المصنف رحمه الله تعالى عليه داخل في ضابطة جواز تعدد الموضوع عند لان المبحوث عنه في علم الطب تأثير الادوية في بدن الانسان بافادته للصحة والفساد فالتاثير المذكور اضافة يتبها لمواضع كل منهما مدخل فيه فظاهر ان كل بدن الانسان لا يصح بان دفاع مرض اللاحق بسبب كثرة البردة بهذا الدواء الحار بل انما يصح ما لحقه هذه العارضة وما غلب عليه الحرارة لا يصح به بل يفسد وظاهر ان الادوية الباردة لا ينفع المرض المذكور فقد ثبت مدخل بعض عوارض كل من الطرفين في المبحوث عنه فالتاثير المذكور في الطب كالاتبات في الاصول فكما ان موضوع الاصول الادلة والاحكام فكذلك موضوع الطب الادوية والابدان بلاتفاوت فاي مرض للجواب من ذلك بعد تسليم خروجه عن الضابطة المذكورة . (٧) قوله فنجوابه ان البحث ويمكن التقرير بوجه آخر فيقول ان البحث عن الابدان انا هو من حيث الادوية ينفع بعضها ويضر البعض يصلح بعضها ويفسد البعض ويمكن اجراء كالاتقيرين في الادلة والاحكام وهو ظاهر فينبغي ان يكون موضوع الاصول ايضا اما الاحكام او الادلة دون المجموع هف . (٨) قوله وله معنى الضمير المذكور والظاهر ان يكون للحيثية فينبغي ان يقول ولها معنيان ثم الظاهر ان يكون المحصر مبنيا على الاصطلاح والا فيجوز ان يكون الحيثية علة للموضوع او شرطها او عارضة للمواضع المبحوث عنها لان اللفظ يدل على المدخل ولكل من هذه الامور مدخل في الموضوعية . (٩) قوله احد ههنا الشىء اه وهذا النظر مقال المنطقيون ان الموضوع المشروط بشرط الوصف مجموع ذات الموضوع ووصفه حتى ان ضرورته والتبوت والسلب انا هي بالنظر الى المجموع فيصدق هذا الاعتبار كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبها واما اذا نسب الضرورة الى الذات فقط فيكذب .

(١) قوله كالوحدة والكثرة قبل تدبيران في المدومات والجواب بان الوجود اعلم من لوجود الخارجي والذمي غير حاسم لشبهة اذا المدومات من غير اعتبار وجودها في الذهن في حد ذاتها مجرى فيها الوحدة والكثرة. (٢) قوله ونحوها كالوجوب والامكان والتقدم والحدوث والتجرد والالتجريد والعلوية والملولية والجوهرية والرضية الى غير ذلك. (٣) قوله ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية قيل فكيف ما في يبحث علم الكلام عن الوجود وقد اعتبر الوجود داخلاً في الموضوع على ما قال المصنف رحمه الله تعالى ويمكن الجواب بان مسائل الكلام طائفتان مباحث الوجود والعدم فذات الوجود من غير ملاحظة وصف الوجود معه موضوع في تلك المباحث ومباحث الوحدة والكثرة وغيرها من عوارض الوجود فذلك الوجود مع وصف الوجود موضوع فيها مع الوجود اعتباراً ان انه مبحث عنه وانه داخل في وصف الموضوع فباستمرار الاول غير داخل وباعتبار الثاني غير مبحث عنه اسكن يلزم حيث ان يكون موضوع الكلام متعدد الجزاء وهو ذات الموجود والكل وهو مجموع الذات والوصف لكن لما لم يكن انفصالاً وغيرية بين الكل والجزء لم يعد ذلك من التمدد في العرف الا ترى ان موضوع المنطق الموصل الى العلم بنحو الحاصل قيل ذلك الاصل وكثير من مباحثه راجعة الى الاجزاء كالكليات الخمس والقضايا والموضوع فيها الاجزاء وبعض المباحث راجعة الى الكل وهو العرف والمجته فقالوا ان الموضوع في المنطق هو الموصل ولم يقولوا انه الموصل واجزائه لعدم الاعتداد بتغاير الشكل والجزء (٤) قوله لا ما يبحث عنه الخ لو اريد ان البحث عن الشيء او عن اجزائه يناق موضوعية ذلك الشيء فليس الامر كذلك لان

كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية يكون بياناً للاعراض الذاتية للمبعض عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متفرقة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلاً يبراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الهيئتين ولا يبحث عن الهيئتين والواقع خلاف ذلك

عوارضه الذاتية اذ لم يذكر في التعريف انه لا يبحث عنه او عن اجزائه وايضا لم يذكر فيه ما يستلزم ذلك ولو اريد ان البحث عن الشيء او عن اجزائه غير لازم في موضوعيته فلا يثبت الطهلي اننا لمبحثنا عن الموضوع او جزئه وابتدأنا هذا للغير فهذا في المعنى اثبات ثبوت احدهما للغير فراجع البحث البحث عن عوارضه الذاتية وقد يستدل على ذلك بوجه آخر فيقال ان جزء الموضوع لا يكون مبحثاً عنه لان الموضوع ما يحكم بثبوت الغير له بشرط ان يكون هذا الغير خارجاً عنه عارضاً له والمبعض عنه ما يحكم بثبوت الغير بشرط ان يكون الغير مبحثاً يكون هذا الامر ثابت له خارجاً عنه عارضاً له فلو كان الموضوع او جزئه مبحثاً عنه يلزم كون الشيء او جزئه خارجاً عنه ههنا لا يقال فليكون مبحثاً عنها بالقياس الى موضوع آخر لا نقول الكلام في موضوع ليس له علم موضوع آخر غيره فوجود موضوع آخر خلاف الفرض. (٥) قوله او عن اجزائه اراد ان الجزء الموضوع ماله مدخل في الموضوعية بان يكون عروض الاحوال المثبتة له باعتباره.

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

(٧) قوله والواقع خلافه ذلك المخالفة على وجهين ماهو باعتبار كل واحد من الجزئين وما هو باعتبار احد الجزئين فلي الاول لا بد ان يبحث فيهما عن الحيثيتين ولا يبحث عن العوارض اللاحقة لاجلها وعلى الثاني لا بد من احد الامرين اما البحث عنها واما عدم البحث عن العوارض بسببها واما كان

كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فنذهب المصنف الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية للمبعض عنها في العلم اذ لو كانت جزءاً من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولتأمل ان يقول لان سلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحق عن تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلت الحيثية في القسم الثاني ايضاً قيداً للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بياناً للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثاً عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلاً ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض والحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية بالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لاعلى معنى ان جميع العوارض المبحث عنها يكون لموضوعها بواسطة هذه الحيثية البتة

ارادة المعنى الثاني اولي ثم قد ذكر في التلويح هنا اعتراض وهو ان الحيثية المذكورة في الموضوع ومنها قد لا يكون من الاعراض المبحث عنها وقد يكون منها والمصنف جعل الاول جزء من الموضوع والثانية بياناً للاعراض المبحث عنها ولتأمل ان يقول لان ان الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعية بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي يلحقه من تلك الحيثية والقسم الثاني ايضاً قيد للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيان الاعراض المبحث عنها فنقول ليس في كلام المصنف ما يدل عن ان القسم الاول جزء الموضوع والثاني بيان المبحث عنه بل معناه الصريح ان اللفظ قد يقصد به المعنى الاول وقد يقصد به المعنى الثاني ولو سلم فقصد به من الجزئية ان يكون لها مدخل في عروض الاحوال المبحث عنها فلا معنى لمنح ذلك بعد تسليم القيدية بهذا المعنى اذ النزاع انما هو في اللفظ فانهم يسمونه قيدا المصنف رحمه الله تعالى جزءاً ومنها واحد وايضاً لوجه منح الثاني ان بيان المبحث عنه بعد تسليم انه قيد للموضوع لان معنى القيدية احد الامرين المدخل في عروض المبحث عنه في الموضوع وبيان المبحث عنه لاسيما الى الاول والا فيكون عروض المبحث عنه للموضوع مدخل في نفسه فهل هذا توقف الشيء على نفسه فيلزم الامر الثاني.

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

(١) قوله ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد والتحقق ان الشئ الواحد من جهة واحدة لا يكون موضوعا للعلمين واما من الجهات المتعددة فلا بأس في ذلك فان كلام العرب من جهة متالفة موضوع لعلم اللغة ومن جهة الصيغة والتنويرات في نفس اللفظ موضوع لعلم الصرف ومن جهة الاعراب والبناء موضوع لعلم النحو ومن جهة البلاغة والفصاحة موضوع لعلم المعاني ومن جهة كيفية استعمال اللفظ في المعاني موضوع لعلم البيان ومن جهة الاشتغال على المحسنات البديعة موضوع لعلم البديع وكذلك الانسان بالاعتبارات والجهات موضوع للعلوم كما مر ايضا والاشياء المتعددة من الجهة الواحدة يكون موضوعات في العلم الواحد كالكتاب والسنة والاجماع والقياس في علم الاصول والجهة الجامعة الدلالة على الاحكام واثباتها وكذلك التصور والتصديق في المنطق بجهة الاتصال .

قوله ومنها ان المشهور المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه * اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اى مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعنى المسائل كما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوجد موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن بعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متميزين في المحمول * واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزاء الموضوع والالما وقع البحث عنها في العلمين فهو موضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة وطبائعها ومركباتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنفيذها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغيير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغيير في الاحوال والذات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ارسطو ولا يخفى ان الهيئة في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وهما نظرا اما اول فلان هذا مبنى على ما ذكر من كون الهيئة تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه * واما ثانيا فانهم لما حاولوا معرفة احوال الاعيان الموجودات وضعوا المتعاقب انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلف محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوز الكل احدان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلما معنى للعلم الواحد الان يوضع شئ او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شئ وذلك في احوال شئ آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بغير آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلقة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز * واما ثالثا فانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احدان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضب الاتحاد والاختلاف وتتحقق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء .

وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزئه فلحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعاً للتسلسل في المبدأ فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدأ ولانه يلزم استكمالها من غيره واذ اثبت 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 وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة هي اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اغتلافهما باختلاف المحمول لان الهيئة فيهما بيان المبحوث عنه لانهما جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الهيئتين بل عما يلحقهما لهاتين الهيئتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم .

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

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

فضع الكتاب على قسمين القسم الاوّل في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان

الركن الاوّل في الكتاب اى القرآن وهو ما نقل الينابيين دفنى المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دورى لانه عرف القرآن بانقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان

قوله فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعنى بسبب ان البحث فى هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والامكام نضع الكتاب اى مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل فى المقاصد والقسم الاوّل مرتب على اربعة اركان فى الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديمها للاقدم بالذات والشرف واما بابا الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تنمة وتديلا للركن القياس .

قوله الركن الاوّل فى الكتاب وهو فى اللغة اسم للمكتوب غلب فى عرف اهل الشرع على كتاب الله تعالى المنبث فى المصاحف كما غلب فى عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقرء على السنة العباد وهو فى هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهمنا جعل تفسيره حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول اليها نقلًا متواترًا بلاشبهة على ان القرآن هو تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييزه عما يشبهه به لان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود فى الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقرء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا فى اللغة والمشائخ وان كانوا لا يناقشون فى ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازلة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال اى القرآن وهو ما نقل اليها بين دفنى المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبعثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر فى تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن به ونهما فى زمن النبى عليه السلام وبعضهم الكتابة والانزال والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة فى المصاحف ولا ينفك عنهما فى زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابيّن اللوازم البينة ووضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذنا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمص اقتصر على ذكر النقل فى المصاحف تواتر الحصول الاحترار بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السبوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل

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

شىء منها بين دفتي المصحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل اليها بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص بمصحف ابي رضى الله تعالى عنه او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه ولا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلاشبهة لمصطلح المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المقتدمين انها ليست من القرآن الاما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلاشبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين 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 انها هول للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والمائض انها هو على قصد التبرك والتعين كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انها هول لقوة شبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله تعالى فبأى الاثر بكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شىء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولى يكون المراد بها نقل بين دفتي المصحف ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومه يدفل في الحد الحرف او الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سباق كلام المصنف المراد بنقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصى لا للمعنى الكلى فلا يرد عليه شىء الا انه لا يناسب لغرض الاصولى فان قيل فالكتاب بالمعنى الثانى هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة متى يكون عمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعنى الكلام المقبول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شىء .

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

قوله فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعنى ان جعل التعريف المنكور تفسيرا للفظ الكتاب او القرآن وتبميزاله عن سائر الكتب او الكلام الازلى يعوزنى معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريف الماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهى موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل التعريف ل ماهية القرآن دون الكتاب لاننا نقول ماهية الكتاب هى بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلوا لا يندفع الدور لانه ايضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمنصف صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق فى لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان لو اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هى ماهية القرآن فذكر احداهما مغن عن ذكر الآخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحايف مطلقا على ما هو موضوع فى اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفى وعن الحقيقة الى المجاز العرفى فلا يحسن فى التعريفات فان قيل تعريف الاصولى انما هو للمفهوم الكلى الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصى وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصى بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلى فبئس كلام المنصف على ان التعريف للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى قوله بل تشخيصه اى تمييزه بغواصه فان كلمة اى يطلب بهما تمييز الشئ بما يخصه شخصا كان او غيره قوله يطلق على الكلام الازلى كما فى قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والاقفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهى والاخبار ولا تتعلق بالماضى والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظى المحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمعالهايسى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت فى نظر الاصولى منوطة بالكلام اللفظى دون الازلى جعل القرآن اسما له واعتبر فى تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر الثقل فلا حاجة الى باقى القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوى المعروف فذكر باقى القيود لتحصيل المساواة.

على ان الشخصى لا يعد فان الحمد هو القول المعروف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لابد من الاشارة ونحوها الى مشخصاتها لتحصل المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرائيل فقد وجد مشغوا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المشغى لا يقبل الحمد لسكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشغى بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرائيل عليه السلام او زيد او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصى لا يعده تأويلان احدهما اننا لانعنى ان القرآن شخصى بل عيننا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحمد كما ان الشخصى لا يقبل الحمد فكون الشخصى لا يعد جعل دليلا على ان القرآن لا يعد اذا معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصى فظاهر واما معرفة القرآن فلان تحصل الابان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وثانيهما اننا نقول لامشاحة في الاصطلاحات فنعنى بالشخصى هذه الكلمات مع الخصوصيات التى لها مدخل في هذا التركيب

قوله على ان الشخصى لا يعد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحمد لا يفيد ذلك لان غايته الحمد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخصى مركب اعتبارى وهو مجموع الباهية والتشخص فلم لا يجوز ان يعد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتبارى لفظى والكلام في الحمد الحقيقي لاننا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتبارى لامحالة فحيث لا حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر في تشخصه من التكاليف وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصى على مقومات الباهية لم يخص بالشخصى فلم يفيد التمييز الذى هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون هذا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المعنى ايضا اعنى ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحمد بل يجب والحق ان الشخصى يمكن ان يعد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير. قوله على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأ كل واحد منا هذا القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلا له لاعينه ضرورة ان الاعراض تشخص بها فالتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لتلك المؤلف المخصوص سواء يقرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالعقود في جميع ذلك هو الوجود في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخصى لا يعد تأويلان احدهما ان الشخصى الحقيقي لا يقبل الحمد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذلك القرآن لا يقبل الحمد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقره من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحمد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفقى المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذى صنفه جار الله في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء

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

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

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

قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بدله من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالة عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والافه الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالافتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته وافتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصود او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والافتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذنا بالماض وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والافتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلفها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يجعل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقول بالترواتر صفة للفظ الدال على المعنى للمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تأدية المعنى بالتراكيب حدثت اعراض مختلفة تقتضى اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا تمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لاصفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم لانه يحتمل من المعاني ما لا يحتل به كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشى من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله البراد من النظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسرهم المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لان الالفاظ النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفانك من ذكرى حبيب نيك قفان حبيب ذكرى كن لفظا لانظما لاننا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشارك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لاصفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشارك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمز فكذا النظم على الشعر فينبغى ان يعترض عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمز ومنه اللفظ معنى التكلم فواتر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالسر .

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

قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لاسيما في حالة المناجات فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا يختص بالعندر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير مؤولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلوة بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعبد والا لكان مجنونا فيداوى او زنديقا 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 اعنى المنقول بين دفتى المصاحف ثواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تعنيقا او حمل قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاح له فان قيل فعلى الاوّل يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز اذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لمجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق . قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل الخلاف في الفارسية لا غير .

قوله حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتقاد وال مداومة على القراءة بالفارسية للجنب والمائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتأخرون على انه تجب سجدة القلاوة بالقراءة الفارسية ويحزم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لانس عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعنى المعنى . قوله لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال صدر الاسلام ابو اليسر هذه مسألة مشكلة اذ لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وقد صنف الكرخى فيها تصديقا طويلا ولم يأت بدليل شافى .

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

قوله باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الأربع إجمالاً وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لأن السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفائه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهراً كان أو خفياً وفخر الإسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظراً إلى أن التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والأول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كأنه لو حظوا والمعنى ظهوراً أو خفياً ثم استعمال اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسيم الأول عند القوم إلى الخاص والعام والمشترك والمؤول لأنه إن دل على معنى واحد فاما على الأفراد وهو الخاص أو على الاشتراك بين الأفراد وهو العام وإن دل على معان متعددة فإن ترجع البعض على الباقي فهو المؤول والافهو المشترك والمصنف اسقط المؤول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المتكرر والتقسيم الثاني إلى الحقيقة والمجاز والصريح والكنائية لأنه إن استعمل في موضوعه حقيقة والافهجاز وكل منهما إن ظهر مراده فصريح وإن استقر فكنائية وبالتقسيم الثالث إلى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وإلى مقابلاتها لأنه إن ظهر معناه فاما إن يحتمل التأويل أو لا فإن احتمل فإن كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والافهوالنص وإن لم يحتمل فإن قبل التسخ فهو المفسر وإن لم يقبل فهو المحكم وإن خفي معناه فاما إن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي أو لنفسها فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل والأفان كان البيان مرجواً فيه فهو الجميل والافهو المتشابه وبالتقسيم الرابع إلى الدال بطريق العبارة وبطريق الإشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لأنه إن دل على المعنى بالنظم فإن كان مسوقاً له فعبارة أو الأفاشارة وإن لم يدل عليه بالنظم فإن دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والافهوالاقتضاء والعبد في ذلك هو الاستقراء إلا أن هذا وجه الضبط فإن قلت من حق الأقسام التباين والاختلاف وهو منتق في هذه الأقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبار اختلاف فلابد من التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الأقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة إلى المعرب والمبني وتارة إلى المعرفة والفكرة مع أن كلامهما أمام معرب أو مبني على أنه لو جعل الجميع أقساماً متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في أقسام التقسيم الأول فإن لفظاً لعين مثل عام من حيث أنه يتناول جميع أفراد الباصرة ومشارك من حيث أنه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني قوله وهذا ما قاله فخر الإسلام عن التقسيم الأول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والأقرب ما ذكره المصنف وهو أنه عبارة عن الوضع لأن الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وهو حر وفه بقرينة انضمام الصيغة إليها والواضع كما عين حروف ضرب بأزاء المعنى المخصوص عين هيئته بأزاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه إلا بوضع الباءة والهيئة فعبر بذلك عما عن وضع اللفظ. وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال النظم وجريانه في باب البيان أي في طرق استعماله من أنه في الموضوع له فيكون حقيقة أو في غيره فيكون مجازاً وفي طرق جريان النظم في بيان المعنى وإظهاره من أنه بطريق الوضوح فيكون صريحاً أو بطريق الاستقراء فيكون كنايةً وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم أي في طرق إظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني أي معرفة طرق إطلاق السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بأنه يطالع عليه من طريق العبارة أو الإشارة أو غيرها.

التقسيم الأول اى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا
فمشارك 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

قول له التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه
للكثير بوضع كثير او لافان كان بوضع كثير فهو المشترك والافان ان يكون الكثير محصورا في عدد
معين بحسب دلالة اللفظ والافان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك
الكثير فهو العام والافان الجمع المتكرر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص وهو الثانى وهو ما
يكون وضعه لواحد شخصى او نوعى او جنسى ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في
المشارك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشارك ما وضع له معنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما
يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء
التي وضعت او للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او للمناسبة بل لجميع الالفاظ
المنقولة والالفاظ الموضوعية في اصطلاح معنى وفي اصطلاح آخر لعنى آخر كالكثرة والفعل والدوران
ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا والكثير غير
محصور مستغرق بجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة
واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد
والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس
بمستغرق على ما سيجئ فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ
المجموع واسماؤها مثل الرجال والقوم او على سبيل البديل كما في مثل من دخل دارى او لافله كذا
والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البديل قلنا فحينئذ ينفل في حد العام النكرة المثبتة فانها
تستغرق كل فرد على سبيل البديل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح
جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق للأحاد على سبيل البديل عند القائلين
بعدم عمومها ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او الامر يشترك فيه
وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير من حيث هو مجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس
الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزأ 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 المنفصلة في الاسم كاحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحددة
بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصى
والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ
مستغرق لكل فرد في حكم المنفى بمعنى عموم المنفى عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لانفى
العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد منهم
لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول
لانسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد منهم وقد صرح المحققون
من شارح اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ
دلالة على انحصاره في عدد معين والافالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور
ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا للكثير
محصورا ولفظ النفى موضوعا للكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى اسم
عد لا يقال هذا القيد مستبكر لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له
ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح
صلوح اسم الكل لجزئياته والكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضيفا وبهذا الاعتبار صار المجموع
واسماءها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فنقلت
في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة .

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

قوله والافجع منكر المعتبر فى العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ هو انتظام جميع
 من التسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام
 سواء كان مستغراقا اولا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع
 المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عندهم من يقول بعوم استغراقه واما عند من يقول باستغراقه
 وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر فى قوله فجميع منكر الجمع الذى تدل قرينة على
 عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفى الدار رجال الان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل
 عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا ونحوه على
 مقتضى عبارة المصنف لدخوله فى قوله وان لم يستغرق فجميع منكر ونحوه وفساده بين
 قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع فى عرف الشرع قد يكون
 نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع قد يجعل الرجل والمرأة نوعين
 مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل بالامكام مثل النبوة والامامة والشهادة فى الحد والقصاص
 ونحو ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة
 الخاص والعام والمؤول والمؤول وفسر المؤول بما ترجع من المشترك بعض وجوهه بغالب
 الرأى واورد عليه ان المؤول قد لا يكون من المشترك وترجمه قد لا يكون بغالب الرأى
 كما ذكر فى الميزان ان البعيل والمشكل والحفى والمشارك اذا لم يقم البيان بدليل قطعى
 يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا
 واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول عن المشترك لانه
 الذى من اقسام النظم صيغة ولغة * وعن الثانى بان غالب الرأى معناه الظن الغالب
 سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل فى الصيغة كما فى ثلثة قروء ومعنى كونه
 من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل مضاف الى الصيغة * وقيل المراد
 بغالب الرأى التأمل والاجتهاد فى نفس الصيغة وقيد بالاشترار والترجع والاجتهاد
 والقياس فى نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لبعان
 متعددة يحتمل كلامها على سبيل البديل فاذا حمل على احدها بالنظر فى الصيغة اى اللفظ
 الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اى وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعى
 فانه يكون تفسيرا لاناؤيلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم
 صيغة ولغة وكذا ان لم يكن مشتركا بل خفيا او جملا او مشكلا فان قيل خفاؤه بقطعى او ظنى .

وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما امامشتقان اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معين فمجهود او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لابعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعين وعدم التعين عند الوضع وانما قلت للسامع

قوله الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمرة خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمرة ولا اسم اشارة والصفة بيقضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم مادل على ذات 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 المفتح هو الفتح مع المفعول اذا التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعول والمفعول ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الاعلى صفة يكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالانفعل والفعلان والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الانفعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والدمرج هو الاستخراج والدمرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعول ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الانفعل والدمرج معناه الدمرجة مع المفعول قوله وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كخاتم ومقتل ولا يصح التبديل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركييب فتد اهدهما الى الآخر فالمرود مشتق والمرود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالباخوذ مشتق والباخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض قوله فهمي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المجهود اورد تعريف المعرفة والنكرة على ما يشتمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع قيدان للتعيين وعدمه والامتنان في تعريفها ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لابعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بها عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله لانه اذا قال جاني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ

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

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

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

(١) قوله لانه اذا قيل اه ان هذا الوجه اما يقتضى عدم التقييد بقولنا للمتكلم لا للتقليد بقوله للسامع والكلام فيه والجواب انه لو لم يقيد بقوله للسامع يذهب الوهم الى ان المراد لا يبينه للمتكلم فقيده به لدفع ذلك الوهم ثم قيل كما يمكن ان يكون متعينا عند المتكلم كذلك يمكن ان يكون متعينا عند السامع فيذكر قوله للسامع يخرج المثال المذكور عن تعريف التكررة فان قلت فوجه التنكير بعد معلوميته بكل من المتكلم والسامع قلنا ان المتكلم كثيرا ما لا يعلم بحال السامع فيريد ايهام الامر واخفائه عليه فيكثر وكثيرا ما يعلم بان السامع يعرفه فيريد بالتنكير تحقيره فلكمال حقارته وودائته ليس في رتبة ان يذكر بعينه ويستتف عن ذكره بعينه فالصواب ان لا يذكر في التعريف قولنا للمتكلم ولا قوله للسامع ويقال التكررة وما وضع بشيء لا بافاده بعينه . (٢) قوله فعلم من هذا التقسيم اه الاشارة الى تقسيم باعتبار الوضع فيتناول التقسيم الى العام والخاص والجميع والتكرر والمشارك والتقسيم الى العلم والصفة واسم الجنس والتقسيم الى المطلق والمقيد والعام والمعمود والتكررة فيعلم من كل من التقاسيم الثلاثة حد كل من اقسامه فانه قد انضم الى المقسم كالنظم فيوجد متخافة كالوضع المتعدد للكثير والوضع الواحد للواحد والكثير المحصور والوضع الواحد للكثير الغير المحصور مع الاستغراق يحصل من القسم مع كل منها مفهوم قسم وهو حده والقسم جنسه والتقييد فصله فهذا الكلام يدل على ان حد التكررة هو ما يستنبط من التقسيم الثالث وهو انها اسم جنس او صفة اريد به بعض الافراد المسمى منكرًا فاذا اريد بها نفس الامة لا يكونان تكريرين قطعا . (٣) قوله وعلم ان المطلق اه هذا معلوم في مجموع حدى الخاص والمطلق .

(٤) قوله في كل قسم من هذه الاقسام الظاهر

ان الاشارة الى جميع الاقسام التي في التقاسيم الثلاثة فنقول ان الاقسام في التقسيم الثاني وهو التقسيم الى العلم والصفة واسم الجنس لا يجب فيها اعتبار الحيثية لانهما متباينة تباينًا كليًا كالواجب والجوهر والمرض في تقسيم الموجود فلا معنى لدفع توهم تناهي بذلك الحيثية نعم ان الاقسام الثلاثة الآخرة في التقسيم الثالث لا يكون منافية للقسم الثاني في الموقيد وكذلك الاقسام في التقسيم الاول وايضا يرد على هذا الكلام ان اعتبار الحيثية انما يجب في كل قسم منها اذا كان كل قسم قسم بحيث قد يجتمع مع ما يقابله في تقسيمه وليس الامر كذلك فالقسم الاول في التقسيم الثالث ليس بهذه الحيثية فانه يبين كلام الاربعة الباقية فلا يصح الجواب بان يقال المراد الاقسام في التقسيم الاول اذ ياتي ذلك قوله فيما بعد فاعتبر هذا في البواقي ثم اعتبار الحيثية ليس في الحد بل في التسمية فيقال ان اللفظ الموضوع وضما متعددا

لكثير يسمى مشتركا من هذه الحيثية لا من جميع الحيثيات حتى لو كان هذا اللفظ باعتبار احد وضعيه عاما او خاصا او جمعا منكرًا ليس التسمية بذلك الاعتبار (٥) قوله فان بعض الاقسام التي هذا لا يناسب كلية الدمى والناس ان يقول كل هذه الاقسام قد يجتمع مع بعض وقد هرفت وجه بطلان ذلك . (٦) قوله وبعضها لا مدخل بذلك في الدمى وذكر بسجرد التحقير .

(٧) قوله جرت العيون والاولى ان يقول يذكر العيون بدون الجريان لانها مع وصف الجريان لا يجرى في الباصرة وبعد ما ذكر الوصف ينبغي ان يذكر في قوله وضمت تارة للباصرة مكان الباصرة السحاب الآتي من جانب القبلة فان الوصف يجرى في كل من الماء والسحاب قوله فيكون العين مشترك فيلزم اشتراك العيون ايضا .

(٨) قوله لكن بين العام والخاص تناف قبل كيف وقد اجتمعا في لفظ الثالث فهو باعتبار شمول جميع افراد الامة عام وباعتبار الاحاطة باجزاء كل مائة مائة وهي في كل مائة محصورة خاص والجواب ان اجزاء الامة انما يكون محصورة اذا كان عدد الامة معلوما كما تبين وتتمناه وان لم يكن عددها معلوما ولم يكن محصورا فعدم انحصار الكل يستلزم عدم انحصار الجزء فينبغي ان لا يكون لفظ الثالث خاصا فلا اجتماع فيه بينهما . (٩) قوله اذ لا يمكن ان يكون اللفظ فيه نظر لجواز ان يكون اللفظ الواحد مشتركا بين خاص وعام كالرجال فهي عامة بنية الاستغراق وخاصة بنية العهد الخارجي وكالمعرفات قد يقصد به مجموع الموضوع المروف وقد يقصد ما يسم المجموع وكل قطعة قطعة منه على انه جمع معرفة فهي اسم للمفهوم الكلي المتناول لكل من المجموع والقطع فباعتبار الاول خاص وباعتبار الثاني عام وكذلك مجموع القلة باعتبار المعنى القاة وهو ان يراد العشرة وما دونها خاص وباعتبار معنى الكثرة كما شاع الاستعمال فيه وهو ان يراد فوق العشرة عام .

(١٠) قوله فاعتبر هذا اه يبنى ما جرى في اقسام التقسيم الاول فهو جار في اقسام التقسيم الذي بعده وقد هرفت ما فيه ويمكن ان يكون المعنى ان ما جرى بين المشترك والعام وبين الخاص والعام فهو جار بين الاقسام الاول اذا قيس بعضها مع بعض من اقسام الثاني او المعنى ما جرى بين المشترك اذا قيس الى العام فهو جار بين المشترك وبين الخاص او الجمع المنكر وما جرى بين العام والخاص فهو جار بين العام وجمع المنكر وبين الخاص والجمع المنكر .

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

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

فصل

جميع افراد الامة عام وباعتبار الاحاطة باجزاء كل مائة مائة وهي في كل مائة محصورة خاص والجواب ان اجزاء الامة انما يكون محصورة اذا كان عدد الامة معلوما كما تبين وتتمناه وان لم يكن عددها معلوما ولم يكن محصورا فعدم انحصار الكل يستلزم عدم انحصار الجزء فينبغي ان لا يكون لفظ الثالث خاصا فلا اجتماع فيه بينهما . (٩) قوله اذ لا يمكن ان يكون اللفظ فيه نظر لجواز ان يكون اللفظ الواحد مشتركا بين خاص وعام كالرجال فهي عامة بنية الاستغراق وخاصة بنية العهد الخارجي وكالمعرفات قد يقصد به مجموع الموضوع المروف وقد يقصد ما يسم المجموع وكل قطعة قطعة منه على انه جمع معرفة فهي اسم للمفهوم الكلي المتناول لكل من المجموع والقطع فباعتبار الاول خاص وباعتبار الثاني عام وكذلك مجموع القلة باعتبار المعنى القاة وهو ان يراد العشرة وما دونها خاص وباعتبار معنى الكثرة كما شاع الاستعمال فيه وهو ان يراد فوق العشرة عام . (١٠) قوله فاعتبر هذا اه يبنى ما جرى في اقسام التقسيم الاول فهو جار في اقسام التقسيم الذي بعده وقد هرفت ما فيه ويمكن ان يكون المعنى ان ما جرى بين المشترك والعام وبين الخاص والعام فهو جار بين الاقسام الاول اذا قيس بعضها مع بعض من اقسام الثاني او المعنى ما جرى بين المشترك اذا قيس الى العام فهو جار بين المشترك وبين الخاص او الجمع المنكر وما جرى بين العام والخاص فهو جار بين العام وجمع المنكر وبين الخاص والجمع المنكر .

فصل الخاص من حيث هو خاص اى من غير اعتبار العوارض والبوانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص بهعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعاً وسيجيء انه يراد بالقطعى معنيان

قوله فصل لما فرغ من الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام * الاول في حكم الخاص * الثاني في حكم العام * الثالث في قصر العام * الرابع في الفاظ العام * الخامس في المطلق والمقيد * السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعاً واحداً واشرنا الى ان مثل لفظ الماء ايضاً موضوع لواحد بالتبوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسيماً نظراً الى اشتغال معناه على اجزاء متفقة فاحتاج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقول المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيهاً على كمال مغايرته لخصوص الجنس واللوع وقوة خصوصه بحيث لا يشركه في مفهومه اصلاً ولا يفتنى ما في هذا من التكلف * وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهول وهذا تعريف لقسمى الخاص الاعتبارى والحقيقى تنبيهاً على جريان المخصوص في المعانى والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجرى في المعانى وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعانى انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعنى متعدداً واغترض ايضاً بانه اذا كان تعريفاً لقسمى الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواضحة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمى الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقاً والاخر خاص الخاص اعنى الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اى المعين الشخصى قوله يوجب الحكم اى يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعى بناءً على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لازيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلاً في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعاً ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعى كلفظة الثلاثة في ثلاثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعاً لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعاً اى على وجه يقطع الاحتمال الناشى عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلاً وعلى نفي الاحتمال الناشى عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشى عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم *

(١) قوله فصل الخاص من حيث هو الخاص

ان الخاص من حيث انه مشترك ومؤول لا يوجب الحكم قطعاً اذا كان ذا جنتين انما عدم الخاص لا كالجزم من البوائق وايضا التقديم على العام لكثرة مباحث العام والتقديم على المشترك لانه لا يبعد الحكم قطعاً (٢) قوله من غير اعتبار العوارض لا يبعد المراد بالعوامى ما يمنع ثبوت الحكم ولكن لا يفتنى كالامور الموجبة للشك كالمعارضة والامور الموجبة لوهم ككون الخبر من الاحاد وكون النسب طالما مخصوص البعض بالحكم اذا كان بلفظ خاص والمحكوم عليه عاماً مخصوص البعض لا يقطع بالحكم وبالبوانع ما يفتنى كالناسخ وككون النسب وارداً على خلاف حكم العقل كالنسخة نحو الرحمن على العرش استوى ويدانه فوق ايدهم .

(٣) قوله كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا اما متعلق بالحقيقة كانه قيل عن ارادة المعنى الظاهر او المعنى السوى له الكلام فيدخل فيه الجاز المشهور والجاز مع القرينة الذى وجد في محل مشتمل على قرينة خلافه وهى اقوى من الاولى او متعلق بالقرينة كانه قيل كما يوجب الصرف عن الحقيقة سواء كان قرينة في الكلام او دليلاً عقلياً .

(٤) قوله يوجب الحكم اى يفتنى في الترتيب من وجب اذا سقط في تاج المصادر اليمى الوجوب يفتنى بالحكم بمعنى الاستناد اوى يجمعه واجبا على العباد فهو حينئذ بمعنى الافعال والاحتقادات اغترضوا منها بان الوجوب للحكم هو الكلام دون الخاص فنقول اسناد الايجاب الى الخاص باختيار التميز وهو قوله قطعاً يعنى ان الخاص يوجب القطع في الحكم والمراد بالقطع خلو الحكم عن الشبهة التى يوجد في مثل الجمع والمشارك فيما لا يوجد بالقطع بهذا المعنى بل يحصل بسببها شبهة وتردد .

(٥) قوله فيوجب الحكم بالعلم على زيد اى على خصوص زيد حتى ارتفع بذكر زيد الشبهة في المحكوم عليه قوله خاص بمنه اى باعتبار مناه الموضوع له يعنى ليس مشتركاً باعتبار المعنى وانما يكون مشتركاً باعتبار الافراد والاول مشترك لفظاً والثانى مشترك معنى .

(٦) قوله وسيجيء به براداه قال في آخر التقسيم الثالث واهم ان المعنى يستعملون العلم القطعى في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلاً بالحكم والتواتر والثانى ما يقطع الاحتمال الناشى عن الدليل كالظاهر والنسب والخبر المشهور قوله كالحكم والتواتر من عطف الصفة على الاخرى اى كالنسب الجامع بين الاحكام والتواتر فليس منه احتمال آخر لا نظراً الى نفس الدليل لظهور المعنى وثماً كونه بالسوق له والشك ذهاب التاويل والنسخ ولا نظر الى الراوى واما نفس الحكم اذا لم يكن متواتراً ففيه احتمال من جهة الراوى وكذا التواتر اذا لم يكن محكماً ففيه احتمال النسخ والتاويل والتخصيص واما الظاهر والنسب والخبر المشهور فهو وان لم يكن فيها احتمال من نفس الدليل لكن كان الاحتمال من جهة العقل ولو قيل ان التحقيق الذى سيبيء اسامو تفصيل العلم القطعى والكلام في الحكم القطعى فلا يجرى التفصيل ههنا فلذا توصيف الحكم بالقطع وعدمه انما هو باعتبار العلم المتعلق به لا باعتبار نفسه فمعنى قوله الخاص يوجب الحكم القطعى انه يوجب العلم القطعى بالحكم .

(١) قوله والراد ههنا المعنى الاعم العلم القطعي له فسمان العقلي وهو ما يكون بمجرد حكم العقل كالحكم بان الكل اعظم من الجزء وان لا يوجد بدون الجزء وان السماء غير الارض وانما فوقها وذلك قد يكون بديهيا وقد يكون نظريا كالمسائل الكلامية المتعلقة بصفات الصانع والتقلي وهو ما يكون باعتبار خصوصية القائل حتى اذا قطعنا النظر عن ذلك يجري فيه اختلاف احتمال الخلاف وذلك على وجهين ما يجري فيه احتمال الخلاف بعد ملاحظة خصوصية القائل من وجه آخر وما يجري فيه فالتالي كالمحكومات المتواترات والاول كبرها من النصوص ثم القسم الاول قد يكون احتمال الخلاف فيه ناشيا من جهة العقل وقد يكون من جهة غيره فالاول كالجمع المنكسر والمشترك والمجمل والشكل والثاني كثيرا من الظاهر والنس والخبر المشهور فالقسم الثاني يسمى قطعيا بالمعنى الاعم والاول ظني بالمعنى الاخص وهو ان يكون الظن باعتبار الاحتمال الناشئ من نفس الدليل الظني بالمعنى الاعم ما يكون فيه احتمال الخلاف امان الدليل او من العقل بعد التقطع باعتبار خصوصية القائل فالقسم الثاني ايضا ظني بالمعنى الاعم من الاعم واما ما لا يجري فيه احتمال الخلاف اصلا كالحكم المتواتر فليس ظنيا بالمعنى الاعم المذكور وكذا القياس اذ لا قطع فيه باعتبار خصوصية القائل واما الظني بالمعنى الاعم وهو ما يكون احتمال الخلاف عقلا سوا وجد القطع باعتبار خصوصيته او لانه جار على الكل الا القطعي العقلي فالقطعي العقلي اخص من النقل الذي لا يجري فيه احتمال الخلاف من نفس الدليل والنقل الاخير اخص من النقل المطلق وهو ما يكون فيه قطع باعتبار خصوصية القائل

فالقطعي بالمعنى الاعم له ثلاثة درجات والراد ههنا هو الدرجة الوسطى ثم القطعي له اربع درجات والظني المقابل للاول يتم جميع القطعيات التقية والمقابل للثاني يتم ما سواه فلم يجزها فالمقابل للاول اعم المعاني والمقابل للاربع اخص المعاني الاربعة والقياس ظني بالمعنى الذي اخص الاربعة فهو ظني بجميع المعاني وما سواه ظني باعتبار البعض دون البعض .

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

(٣) قوله ثلاثة قرؤ في المصراع قرؤ بالفتح حيض وياكي ووقت حيض وياكي وهو من الاضداد وكنز اللغات قرؤ قرؤ وقت حيض زمان وقت طهر ايشان فالثلاثة لفظ خاص بوجوب تعلق حكم التبرص بالمدد بخصوص بلا اعتبار الزيادة والنقصان فحينئذ يجب ان يراد بالقرؤ الحيض على ما قال

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

والراد ههنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا*

ففي قوله تعالى ثلاثة قرؤ لا يعمل القرؤ على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي

طلق فيه يجب طهران وبعض فان لم يعتسب تجب ثلثة وبعض اعلم ان القرؤ لفظ مشترك

وضع للحيض ووضع للطهر

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

ففي

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

(١) قوله ففى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروا الجمع المحلى بالسلام للاستغراق سواء كان السلام حرف تعريف كالسلام فى الرجال او موصولة اى اللواتى طلقت يتربصن اه لكن خص منه البعض وهو غير المدخول بها والامة والحامل ومن هو ذات شهر فالاولى ليس لها عدة والثانية عدتها قرآن والثالثة عدتها وضع حملها والرابعة عدتها بلا شهر فلو كان التخصيص والتصرف دليل متراخ يكون العموم منسوخا فاللفظ فى الحق الباقى دليل قطعى وان كان يقارن اوبى لا يعلم انه متراخ او يقارن بالتخصيص من المخلص ولا نسخ فاللفظ لا يكون دليلا قطعا فى الباقى والتربص بالانتظار كذا فى تاج المصادر والمعول قوله ثلثة قروا والثانى قوله بانفسهن وهو من باب دخلت عليه ثياب السفر او من باب جلست بالمسجد ظرف متعلق بالقدار اى يتوقن ثلثة قروا فى انفسهن ويجوز ان يكون الباء للتعدية اى يجعلن انفسهن مترتبة فقوله ثلثة قروا نصب على الظرفية فالقروا حيثئذ بمعنى الوقت كما نقلت عن الصراح والكنز والمعول التربص محذوف وهو نكاح زوج آخر فالنفس عبارة عن قوة داعية الى الشهوات ويجوز ان يكون للسببية اى يتربصن بسبب انفسهن ويميلن الى الشهوة معنى ثلثة قروا ولو اريد بالتربص معنى التوقف كما قيل فالباء للتعدية .

(٢) قوله المراد من القروا الحيض كما قال عليه الصلوة والسلام دعى الصلوة ايام اقرئك واما عند الشافعى رحمه الله تعالى فالمراد الطهر كذا فى المحرر

قال البيضاوى وهو من الشافعية يطلق القروا للطهر

الفاصل بين حيضتين واصله الانتقال من الطهر

الى الحيض وهو المراد فى الآيات لانه الدال على

برائة الرحم لا الحيض كما قال الحنفية لقوله تعالى

فطلقوهن لمدتهن اى وقت عدتهن والطلاق

المشروع لا يكون فى الحيض انتهى كلامه فنقول

الضير فى قوله وهو المراد فى الآيات انا الى الطهر

الفاصل بين حيضتين حيثئذ يكون المدة عندهم

ثلثة اطهار بين اربعة حيض فاذا كان الطلاق فى

الطهر لا ينقض المدة الا بمحدث الحيضة الرابعة

وهذا خلاف مذهبهم وهوان المدة ينقض لحدوث

الثالثة كذا فى المحرر ولو قيل ان الطهر الذى

فيه الطلاق يعتبر بين الحيضتين باعتبار حيضة قبل

الطلاق فنقول فاذا يقولون فى مبتدأ قرأت الحيض

بمد طلاقها واما الى الانتقال من الطهر الى الحيض

فالقروا بهذا المعنى لم يذكر فى كتب اللغة وبعد

التسليم فوق المدة هو وقت تحقق الانتقال

وهو يتحقق حدوث الحيض فوق الطلاق المشروع

على مقتضى تفسيره قوله تعالى فطلقوهن لمدتهن

وقت حدوث الحيض هه وانما الوقت قبل

الحيض او بعده .

(٣) قوله فنحن نقول اه هذا الايراد على الشافعى

رحمه الله تعالى بمد تحقق مذهبه وهو ان المدة

انقطاع الاطهار الثلثة بحدوث الحيض وهو المراد

بالآية اذ لا يتنفي موجب الثلثة بالاتقاض فى الصورة

المذكورة على تقدير ان يحتسب الانقطاع الاول

(٤) قوله والطلاق المشروع هذا دفع لما يقال

ان الآيات مخصوصة بالطلاق فى الحيض واما الطلاق

فى الطهر فالحكم فيه ثابت بدلالة النص والاجماع

فلو اريد بالقروا الطهر لا يبطل موجب الثلثة بالنقص

فى الصورة المذكورة لانه خارجة عن النص

وتقرير الدفع ان المشروع هو الطلاق فى الطهر

فهو داخل فى النص ولو خص فانما يخص به لا بغير المشروع

فحيثئذ يتم الدليل وقيل هذا جواب عن المعارضة بان المراد الطهر اذ لو اريد الحيض يبطل

موجب الثلثة فيما اذا طلق فى الحيض الى آخر الدليل ومعنى الجواب ان دليلنا مبنى على اعتبار الطلاق المشروع ودليل الخصم مبنى على اعتبار الطلاق البدعى فدليلنا اولى .

(٥) قوله على ان بعض الطهر متعلق بامر مطوى فى الدليل على تقرير المتن فكانه قيل فيبطل موجب الثلثة بناء على ان بعض الطهر ليس بطهر او متعلق بقوله يجب

طهران وبعض اى مع ان بعض الطهر ليس بطهر وعلى التقديرين ليس علاوة الدليل وهى ما يؤيده خارجة عنه ومما يتوقف عليه .

(٦) قوله والا لكان الثالث كذلك اه قد ينبغ الملازمة بان المعتبر عند الشافعى رحمه الله تعالى هو الطهر الذى لحقه الحيض فالبعض الاول كذلك واما

البعض من الثالث فليس كذلك لان الحيض انا يلحق جزا الاخير منه فهو المشتبه واعتبار ما قبله للضرورة .

(٧) قوله فان الطهر ادنى اه ظاهره يدل على انحصار الطهر فى الادنى فيلزم ان الاكثر من الادنى لا يكون طهرا لان اللام فى كل من المسند والمسند اليه يفيد

قصره على الآخر لكن المراد ان ادنى ما ينطلق عليه لفظ الطهر طهره والانتقال الجريان كذا فى التاج .

(٨) قوله وهو طهر ساعة مثلا قيل لو اريد بالساعة الزمان القليل الذى فى غاية القلة فادنى مراتب الطهر منحصر فيه فلا يصح قوله مثلا لانه انما يذكر عند تعدد

الافراد للشىء كما يقال الانسان زيد مثلا ولو اريد ما فوق ذلك فليس معنى الادنى طهر ساعة .

ففى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروا المراد من القروا الحيض

عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعى رحمه الله تعالى فنحن نقول لو كان

المراد الطهر لبطل موجب الحاص وهو لفظه ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق

المشروع هو الذى يكون فى حالة الطهر فالطهر الذى طلق فيه ان لم يحتسب من العدة

تجب ثلثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعى يجب طهران وبعض

على ان بعض الطهر ليس بطهر والألکان الثالث كذلك جواب اشكال مقدر وهوان

يقال لم قلت انما اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض

الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول فى

جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر

قوله على ان بعض الطهر جواب سؤال مقدر توجيهه انما لا نسلم انه اذا اعتبر

الطهر الذى وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعضا لثلاثة وانما يلزم ذلك

لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين التسمين 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 ساليا عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر

واحد بل باقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره

فهو داخل فى النص ولو خص فانما يخص به لا بغير المشروع فحيثئذ يتم الدليل وقيل هذا جواب عن المعارضة بان المراد الطهر اذ لو اريد الحيض يبطل موجب الثلثة فيما اذا طلق فى الحيض الى آخر الدليل ومعنى الجواب ان دليلنا مبنى على اعتبار الطلاق المشروع ودليل الخصم مبنى على اعتبار الطلاق البدعى فدليلنا اولى .

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

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

(٧) قوله فان الطهر ادنى اه ظاهره يدل على انحصار الطهر فى الادنى فيلزم ان الاكثر من الادنى لا يكون طهرا لان اللام فى كل من المسند والمسند اليه يفيد قصره على الآخر لكن المراد ان ادنى ما ينطلق عليه لفظ الطهر طهره والانتقال الجريان كذا فى التاج .

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

(١) قوله لانه لو كان اه قد ينسخ الملازمة بان الاصل ان يكون الطهر كاملا وانما يعتبر البضع في الاول ضرورة اتمطاع البضع واندامه ولا ضرورة في الثالث فلا بد ان يكمل كمن ادرك ركوع الاولى من المغرب .

(٢) قوله وهذا خلاف الاجماع قيل يجوز ان يكون الثالث بالآية هو بعض الثالث كحوض الاول لكن يكون الثالث بها في حق الثالث ساقط بنس آخر بطريق النسخ فيجب التكميل بذلك النص الآخر فانقد الاجماع عليه فالاجماع لا يكون دليلا على ان البضع لا يثبت بلفظ الثالث .

(٣) قوله وقد تفردت بهذا وجواب القوم على ما ذكر في التلويح ان البضع من الاول ليس بطهر والا فله ابعاض فاذا مضى بعد الطلاق في الطهر تلك ساعات منه وجد الاطهار الثلاثة فيحل التزوج في الساعة الرابعة هف والجواب عن ذلك ان بعض الطهر انما بعد طهرا بشرط اتصاله بها ليس من الطهر وعدم اتصاله بطهر كان بعده متصلا بذلك وهذا لا يوجد الا في البضع الآخر من الطهر واما البضع الاول من الطهر الثاني فهو وان كان متصلا بالحضة الاولى لكن فيه اتفق الشرط الثاني وقوله تعالى فان طلقها الآية قاله تعالى الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريح باحسان ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتوهن شيئا الا ان يخافا ان لا يقبلا حدود الله فان خفتم ان لا يقبلا حدود الله فلا جناح عليهما فيما اتتت به تلك حدود الله فلا تمتدوها ومن يتمد حدود الله فاولئك هم الظالمون

فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا

ان يقبلا حدود الله والمعنى والله اعلم ان الطلاق الذي خير الزوج بعده بين الترك

والرجوع اثنان فبمدها له ان يسكها بالرجوع او بالنكاح اسما كما بالطريق المعروف المقبول عند

الله وعند الشرع وان يسرحها ويتركها ويحلى سبيلها تسريحا ملبا باحسان والاحسان ان يكف

نفسه عن ان يصيبها منه مكروه من الضرب والشتم واخذ المال والمنع عن زوج آخر

وقوله تعالى ولا يحل لكم الآية اي لا يجوز الاختلاع ببعض من المهور الاوقات ان يخافا ان

لا يقبلا احكام الله في الازدواج وهي ان يؤدي كل من المتزوجين حق الآخر كالنفقة والكسوة

والسكنى من الزوج والتسكين من مواجب النكاح من الزوجة اي الا وقت ان يفوت حق

احدهما مع بقاء النكاح كما اذا وقع بينهما نشوز او اراد احدهما سفرا لا يتسكن منه الآخر ثم

الآية تدل على جواز الخلع وان كان النشوز من الزوج لدخول ذلك تحت عموم قوله تعالى الا ان

يخافا ان لا يقبلا حدود الله وايضا عبارتها لتدل على جواز الخلع بما زاد على المهر ولعل نيوته

بدلالة النص او بقوله تعالى فان خفتم الآية على ان ما في قوله تعالى فيما اتتت به موصوفة

نكحة تم بالوصف في موضوع النفي لا موصولة اشار الى المفهوم من قوله ولا تحل اموهوالنفدية

التي من الصدقات والمجد في الاصل المنع سمي به حكم انه تعالى اذ به ينسخ عن خلافه والجناح الذنب

والاقتداء شراء النفس بمال او عمل او تخليصه من غير انتقال من ملك الى ملك والاقتداء

والتمدى الظلم وقوله تعالى فان طلقها اه اي ان طلقها بعد الاقتداء بلا تراخ الذي في الطلقة الثانية من الطلقتين في قوله الطلاق مرتان فلا تحل له لا بالرجوع ولا بالنكاح الا بعد التحليل وانما

لأنه لو كان كذلك لا يكون 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 رحمه الله تعالى وقد تفردت بهذا .

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

وقوله

ان طلقها بعد الاقتداء بلا تراخ الذي في الطلقة الثانية من الطلقتين في قوله الطلاق مرتان فلا تحل له لا بالرجوع ولا بالنكاح الا بعد التحليل وانما قلنا بعد الاقتداء لما قال المصنف رحمه الله تعالى عليه ان في الاقرب فساد التركيب وليلد على وقوع الطلاق بعد الخلع على ان الخلع ليس بنسخ فلو كان فسحا لابقع الطلاق بعد النسخ كالطلاق قبل النكاح وانما قلنا بلا تراخ لما يقتضى وضع النكاح وانما قلنا في طلقه المطلقة اه اذ لو كان الطلاق بعد الاقتداء في طلاق ليس في ضمن الاتنين بل كان واحدا متفردا عن مثله لكان الطلاق بعد الاقتداء طلاقا ثانيا لا ثالثا فلا يصح ان يقول لا تحل له بعده الا بعد التحليل وانما قيدنا بالثانية لان عدم التراخي بين الثالثة والاقتداء بان يكون لا يتصور بان يكون الاقتداء في الاول لتحليل الثاني بينهما فالآية على التقرير المذكور انما تدل على حرمة النكاح بعد الطلقة الثالثة التي بتلك الخصوصية فالحرمة بعد الثالثة التي ليست بتلك الخصوصية ثابتة بنيتها او بدلائنها وقوله فان طلقها فلا جناح المستكن يرجع الى زوج غير الاول وقوله ان ظنا مضاه لا بد من ترك نكاح يخاف فيه الفتنة والنمصية بدم اداء حقوق الازدواج قوله للتمتع اذ ارد التمتع بدون التراخي كما هو وضع الفاء اذ لو اريد مطلق التمتع لا يدل الآية على ان الخلع طلاق لا يفسخ لجواز ان يكون وقوع الطلاق بعد الخلع يحل نكاح آخر .

(١) قوله وقد عقب الطلاق بالافتداء لا يقال
الافتداء دخلت على الشرطية والحكم فيها في الجزاء
وانما الطلاق شرط لاجزاء بل الجزاء عدم الحمل قالوا
في الحقيقة دخلت على عدم الحمل لا على قول المراد
عدم الحمل بدو وقوع الطلاق فلا بد من وقوع الطلاق
بشأن عدم الحمل بدو افتداء يدل على وقوع الطلاق.

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

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

(٤) قوله وفي تخصيص فعلها يعني ان السوق
لذكر الخلع المشتمل على فعل الرجل وفعل المرأة
كالباع او الكاح المشتمل على فعل الزوج والتابل
تذكر هنا فعل المرأة وهو الافتداء دون فعل
الرجل وهو ازالة النكاح وهذا تقرير وتبين ان
الازالة من الرجل هو الطلاق الذي سبق ذكره
دون امر آخر كالنسخ.

(٥) قوله قد بين نوعيه يعني ذكر الطلاق
اولا مطلقا عن ان يكون ببال وذكر الافتداء
ثانيا فالاول اشارة الى الطلاق بلا مال والثاني الى
الطلاق ببال وايضا ذكر الافتداء بطريق
التعليل بشرط الخوف عن ان لا يقبلا حدوداه
قالوا افتداء قد يكون في الطلاق وقد لا يكون الاول
طلاق ببال والثاني طلاق بدون المال.

(٦) قوله لا كما يقول اه متعلق بقوله تقرير
فعل الزوج اه فسمناه ان الخلع طلاق او بقوله قد
بين اه باعتبار هذا المعنى ثم تكون الافتداء
فسخا عند الشافعي احد القولين والاصح انه
طلاق في المحرر ان التفرقة بلفظ الخلع طلاق
او فسخ لا ينقض به عدد الطلاق فيه قولان
اصحهما الاول وفي لفظ المادات وجان اصحها
انه كخلع .

(٧) قوله فان ذلك زيادة على الكتاب قال
المصنف رحمه الله تعالى عليه في فصل النسخ انه
ذكر في المحصول واصول ابن الحاجب ان الزيادة
على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او
بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة الاول كزيادة ركة
على ركعتين مثلا والثاني كزيادة الايمان على الرقة
في كفارة البين والثالث كقوله فرضا في العلوقة
زكوة بد قوله في السائمة زكوة والقول يكون
الافتداء فسخا وهو في الحقيقة قول بان فعل
الزوج في الخلع فسخ لا طلاق رفع لمفهوم

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

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

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

تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقيد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول

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

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

عن الاقرب

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

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

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

قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابدع مع توسط الكلام الاجنبى فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله تعالى ولايجل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لايجل لكم ان تأخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حد الله فان خافا ذلك فلائم في الاخذ والافتداء فلافساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاها او احدهما خلع وافتداء * وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما الآية . الثاني لزوم تربييع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بتربييع على الطلقتين بل يندرج فيهما والذکور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لاجنح في الافتداء . لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لان الخلع طلاق باين . 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 رجعي 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 يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع * وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والالزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها قلنا لو سلم قبل الاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبنى على ان يكون التسريع بالامسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي عليه السلام فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريع على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريع بالطلقة الثالثة فان اثر التسريع فلا تجعله من بعد حتى تفكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع *

(١) قوله فساد التركيب فيه نظر لان فساد التركيب ان كان سبب التعليق باول الكلام وملاحظة ان الطلاق في قوله فان طلقها فلا تجعل الآية بعد مرتين فهذا لازم علينا ايضا اذ لا بد عندنا ايضا من ملاحظة المذكور توالا فلا يرتبط الجزاء بالشرط وان كان بسبب الاتصال عن الاقرب فايضا لازم علينا حيث علقنا الفاء بالافتداء وفضلنا عن الاقرب وهو قوله تعالى ومن يتمد حدود الله فاولئك هم الظالمون على ان الفصل عن الاقرب والوصل بالابد بحسب اللفظ كثير اما يكون في العربية بتوسط الحمل الاعتراضية بين اجزاء كلام واحد والتعليق الذي ذكرته في نفس قوله تعالى فان طلقها فلا تجعل الآية يجرى فيما اذا علق بالاقرب المذكور اي ان طلقها بعد الظلم والتعدى بالخلع في الطلقة الثانية بدون خوف ان لا يقيما حدود الله فلا تجعل له وذلك لان قوله تعالى تلك حدود الله اشارة الى الامساك بالمعروف والتسريع بالاحسان وترك اخذ بعض الصداق عند عدم الخوف المذكور قوله ومن يتمد حدود الله مناه ويتمد بترك احد الامور الثلاثة وترك الاخذ المذكور هو الاخذ فكانه قيل ومن اخذ بدل الخلع مع عدم الخوف المذكور فهو ظالم قاتل عدو والظلم هو الافتداء فا ذكرنا من التعلق حيث قلنا اي ان طلقها بعد الظلم اه له وجه صحيح .

(٢) قوله والايصير الاولان اه هذا انما يصح اذا كان الخلع ثالثا للاولين مقابلا لهما واريد الترتيب بينه وبينهما وليس الامر كذلك فان الخلع ثالثا للاولين مقابلا لهما واريد الترتيب بينه وبينهما وليس الامر كذلك فان الخلع مطلقا محتمل لهما وغيرهما فيجوز ان يكون احدا للاولين او كليهما ولو سلم ان الخلع ثالث الاولين فانما يلزم ذلك اذا كان قوله فان طلقها اه متعلقا بالافتداء او اريد الترتيب بينهما ولم يقل الشافعي رحمه الله بذلك بل علقه بقوله تعالى الطلاق مرتان فهذا ثالث الاولين يحتمل الخلع وغيره فالشافعي رحمه الله تعالى عليه ان علق المذكور بالابد لا يتم دليله على ان الخلع فسح لا طلاق وان علقه بالاقرب وهو الافتداء يلزم وقوع الطلاق بعد الخلع وهذا خلاف مذهبه . (٣) قوله لايلحقها صريح الطلاق ليس المراد بتخصيص الذكر انه يلحقها كتابة الطلاق لما نقلت عن المحرر انما لايلحقها الكتابات ايضا بل المراد الزام التي الكتابة باولى اذ الصريح اقوى من الكتابة حيث قال تومر في الفرقة بدون التية بخلاف الكتابة فان تأثيرها مشروطة بالتية كذا في المحرر . (٤) قوله فان طلقها اه يريد ان لا يكون في الآية ما يابى ذلك اذا الابا مبنى على تعلقه بالافتداء وهذا غير لازم لجواز التعليق باول الكلام وليس المراد ان هذا دليل على مذهبه فتى ما ينافى الشيء ليس اثباتا له لجواز ان يكون له مناف آخر ولو سلم اتفاه جميع المتأفاه فانما يلزم امكان ثبوت الشيء لاثبوت بالفضل .

(١) قوله ان تبغوا باموالكم قال الله تعالى واحل لكم ماورا ذلكم ان تبغوا باموالكم محضين غير مسافحين ان بانفتح امامتكم او خبر او خبر محذوف اي سبيلكم ابتغاء النساء بالمهور او خبره محذوف اي الابتغاء بالمال هو الذي ابيح لكم او مفعول به اي اريد ان تبغوا وعلما تقدم اي بين لكم ما يحل وما يحرم لان تبغوا في انوار التنزيل والمعنى احل لكم ما ورا ذلكم ارادة ان تبغوا النساء باموالكم على انه مفعول له او يكون بدلا من ورا ذلكم بدل الاشتمال. (٢) قوله لفظ خاص الباء وان كانت مشتركة بين المعاني التثنية المشهورة لكن لا بد في الكل من معنى الالتصاق فكانه ليس معناه الالتصاق على ان الاشتراك لا ينافي الاخصوس كما مر من الالتصاق ههنا بمقتضى الوجهين احدهما ان المال شرط للابتغاء وانه لازم له كلما صح يلزم وان لم يذكر لكنه لازم متأخر ليس موقوفا عليه في الصحة كالمعتق ببيع العبد من قريبه المحرم والاول باطل بالاجماع فيلزم الثاني. (٣) قوله وهو العقد الصحيح اذا فاسد لا يامر به الله تعالى ولا يرضاه قوله عن المال فيه نظر لان المال على ما مره المصنف رحمه الله عليه عين يجري فيه التناقص والابتداء فاذا لم يكن العقد الصحيح منفكا عن المال يصح التكاح بخدمة العبد التام على ان يكون الواجب وقد صرح المصنف رحمه الله تعالى بخلافه في المختصر. (٤) قوله بنفس العقد اي من غير حاجة الى التسمية القيمة او الخلوه وذلك لان العقد قد صح بدون التسمية ومعنى المهر لان عقد الانضمام والازدواج يتم بالزوجين بلا حاجة الى المال فلزم يجب المهر يلزم الافتكاك فينتقى موجب الخاص. قوله احتراز عن الفاسد يعني قوله وهو العقد الصحيح احتراز عن الفاسد يخرج عن الابتغاء بعدم جريان حكمه وهو وجوب المهر فيه او المعنى ان قوله فيجب بنفس العقد يخرج الفاسد عن الابتغاء المحكوم عليه هذا الحكم. (٥) قوله فان المهر لا يجب اذ كان الفاسدا كالتكاح ٧٣ في عدة زوج آخر ولا شهود لا يجب المهر بنفس العقد وان سمي بل انما يجب بالوطى ولا يكتفى بمجرد

المخلوة والواجب مهر المثل لكن لا يزداد على المسمى (٦) قوله في مسألة المفوضة في تاج المصادر التفويض في النكاح التزويج بلامهم فالمفوضة اسم المفعول المتكوه بلامهم ولو كسر العين فله وجه اي امرأة فوضت امر المهر الى الزوج فله ان يسمى او ينفى او يترك. (٧) قوله لا يجب المهر في المحرر اذا جرى التفويض الصحيح وهو ان يقول المرأة لا ملكة لامرأه زوجي بلا مهر فتزوجها في الزوج المهر وسكت فاصح القولين انه لا يجب بنفس العقد شيء ولكن لو وظها وجب مهر المثل. (٨) قوله اذا دخل بها والصواب اذا خلاها بعدم اشتراط حقيقة الدخول كذا في شرح المصنف رحمه الله تعالى عليه للوقاية قال في المختصر وان لم يسم فالثمة قبلها ومهر المثل بعدها والمجورور الى الخلوه الصحيحة ولا يخفى ان في عبارة المختصر تصورا ولاولى ان يقول فالثمة بطلاق قبل الخلوه ومهر المثل بعدها او بعد موت احدهما لان قوله فالثمة قبلها يتناول ما اذا مات احدهما قبل الخلوه وليس الواجب حينئذ الثمة بل كمال مهر المثل. (٩) قوله وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا مثل الخاص باربعة امثلة من الاسم والفعل وكرر الحرف لما فيه من الضعف فكان الاتنين منه بنزلة الواحد وقدم الاسم لانه يحتاج اليه كل من الحرف والفعل فمضى الحرف لا يتقبل الا بالنسبة الى الاسم نحو سمرت يزيد وان زيد منطلق وكذلك معنى الفعل انما يتقبل بالنسبة الى الفاعل المخصوص ولما كان حاجة الفعل اليه اكثر من حاجة الحرف اليه لان الفعل مشتق من الاسم المصدر بخلاف الحرف كان الحرف محتاجا من وجه دون وجه فيناسب الطرفين فاوردته في الوسط وايضا الفاء والباء لا يتصور منها الا بين الاخيرين فاوردتها في الوسط وتقديم الفاء على الباء لانهما يقع في صدر الجملة بخلاف الباء وايضا الفاء عدمية حيث لا يعمل والباء وجودية حيث يعمل ولعدم في الحوادث تقدم على الوجود والكلام اللفظي باعتبار تلفظنا حادث وايضا مثال الاسم كان في العدة والفعل في مقدار المهر

وقوله تعالى ان تبغوا باموالكم الباء لفظ خاص بوجوب الالتصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي والخلاف ههنا في مسألة المفوضة اي التي نكحت بلامهم او نكحت على ان لامهر لها لا يجب (١٠) المهر عند الشافعي رحمه الله عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا (١١) دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدر اخلافه لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجبا عافتعين الثاني فيكون الادنى مقدر ولما (١٢) لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس بشي هو معتبر شرعا في مثل هذا (١٣) الباب قوله ان تبغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا من ما ورا ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد بالا اجارة والمثمة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجبا على بقراخي الى الوطى قوله الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالتصاق مجاز في غيره ترجيحا للوجاهة على الاشتراك قوله والخلاف ههنا في مسألة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعماله في النكاح بلامهم او على ان لامهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلامهم لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي ادنت لوليها ان يزوجهما من غير تسمية المهر وعلى ان لامهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلامهم وكذا الامة اذ زوجها سبيدها بلامهم قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقريفة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في عقمن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير به دليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها او تفرضوا المهن فريضة اي تقدرها وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض للسهم 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 على الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الامة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتعقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث استعماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب

ومثال الفاء في الطلاق ومثال الباء في اصل المهر فالاول يناسب الاول والثاني يناسب الثاني فاورد كلا قريبا لما يناسب وتقديم اصل المهر على المقدار ظاهر. (١٠) قوله خلافا له اي ليس ادنى المهر متدرج عنده وانما بقدر عنده كيفية هل يصح ان يكون عوضا في البيع او لا في البيع محجوز ان يكون عوضا في البيع محجوز ان يكون عوضا في النكاح فحينئذ لا يصح عنده ان يكون المهر كليا او دهننا نجسا بانه نجس وشيئا غير مرئي للمرأة والولي والوكيل فشيء من ذلك لا يكون عوضا في البيع. (١١) قوله معناه قدرناه في التاج المصادر البيهقي الفرض فريضة كردن وعطا دادن واصل الفرض الخير فلم لا يجوز ان يكون معناه او جينا او عطينا او قطعنا فلم لا يجوز ان يراد التقدير الكيفي دون التقدير الكمي كما فعل الشافعي رحمه الله تعالى. (١٢) قوله ولما لم يبين ما قيل ان قوله تعالى ان تبغوا باموالكم يدل على ان المهر اقل ما يطلق عليه لفظ المال وهو عين يجري فيه التناقص والابتداء لان الجنس يشمل الكثرة والقلة وانا المتعين الاقل فاقل المهر ذلك لان عدم مادون هذه المرتبة ولو جاوزها جاوز (١٣) قوله مثل هذا الباب اي باب المهر ونوعه مال يكون في مقابلة العضو لمشره في مقابلة القطع كذلك قيل ان المهر انما يقابل المنفعة بالعضو المخصوص دون نفسه فاهو مثل هذا الباب انما هو بدل الاجارة وكل ما يصلح تنافيا في البيع والمنفعة فانها يصلح اجرة اذا اختلف الجنس كذا في شرح البرجدي فكل من المال والمنفعة يجوز ان يكون مهر اقل المصنف رحمه الله تعالى في المختصر وصح التكاح بخدمة الزوج العبد والواجب هو الخدمة.

١) قوله أي كونه ظرف للمائة ويان لوجهها قيل كيف يكون المشرة عوضا عن اليد وانما ترد الى المالك بعد القطع ان بقي ولا يجتمع البدلان في حق الواحد ويمكن الجواب بان فيها صورة ومعنى وهو المالية فالصورة هي حق المالك واما المالية فهي الموضع عن اليد وقد اتمعت عنها حق المالك ولذلك لا يجب الضمان ان لم يبق بعد القطع فالردود الى المالك اصالة هو الصورة وورد المالية بحكم الضرورة وبانه لم يجتمع البدلان في حق الواحد اذا قطع ليس حقا للمالك بل هو حق الله تعالى في صورة الرد لم يكن في حق المالك الا المسروق فان قيل فكيف يكون المشرة وهو حق احد عوضا عن القطع وهو حق الآخر بمنزلة ما اذا قيل المبيع ملك زيد المشتري والتمن على عمرو الاجنبي او بالعكس قلنا ان ماله المسروق بعد السرقة ينتقل الى الله تعالى ويصير موصوما لحق الله تعالى كما كان موصوما قبلها حقا للمالك قوله ما يصح ثمننا والاولى تبديله بقولنا عوضا كلفظ المحرر اذا ثبت في عرف الشرع مخصوص بالذهب والفضة والفوس الناقصة والمراد العموم. (٢) قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان استدلال الشافعي رحمه الله تعالى بان الخاص بوجوب الحكم قطعا عليهما ووجه الترك انهما خلاف مذهبا ذكر في التلويح ان الشافعي رحمه الله تعالى خالفنا في ان الزوج الثاني يهدم ما دون الثلث وفي ان ضمان المسروق الذي تلف يسقط بالقطع لان اباهما لقوله تعالى فلا تحمل له من يده حتى تنكح زوجا غيره وقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ترك للعمل بوجوب الخاص فان حتى خاص في الغاية تدل على ان الزوج الثاني غاية الحرمة لانه مثبت لحل النكاح الى ثلث سرات وانما الحل بالاباحة الاصلية فيجوز ان يصبح ان يقال ان الزوج الثاني مثبت الحل بعد الثلث فكذا بعد مادونهما لانه تركه بوجوب الخاص وطريق اثبات الهدم بهذه الآية فلا يجوز واما لفظ القطع خاص في ابانة الموضع غير داخل على سقوط الضمان فانما به اعتبار لفظ القطع دلالة لفظ القطع بجملة الآية ترك العمل بالخاص والجواب ان اباحتها

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

رحمه الله تعالى لم يشتمها بالآيتين المذكورتين على الوجه المذكور بل لقوله عليه لعن الله السطل والحلل له جعل الزوج الثاني محلا لقوله جزاء فان الجزاء المطلق في مرض العقوبات ما يكون حقا فالجناية على حق الله تعالى فيقتل العصاة الى الله تعالى ويسكون المالك حق المالك غير موصوم والجواب عن الاول بان الهدم ثابت بحديث العسيلة وهو قوله عليه السلام لاحق تذوق من عسيلته وتذوق من عسيلتك لا بالآية وذلك لان حق تدل على ان الذوق غاية لعدم العود فمعد وجوده ثبت العود فهو حادث لا سببه الا الذوق فيكون الذوق مثبتا للحل بعد الثلث فكذا بعد الاصل من الثلث بالاولى فانما ثبت الحل بعد تقرر الحرمة بوجوب اثباته قبل تقررها بالاولى او يقال ان تكميل الحل بعد قصانه اولى من اثباته بعد الانتفاء مردود بان ما اورده الشافعي رحمه الله تعالى على الآية وورد على هذا الحديث اذ الراد بالعود حل العود اذ الذوق لا يثبت حقيقة العود فيقال حتى يدل على انه غاية حرمة العود لا على انه مثبت لحل العود فالقول بانه مثبت للعود في الثلث فكذا فيما دونها بالاولى خلاف موجب الخاص وقوله وهو حادث لا سبب له الا الذوق جاري في الآية فيقال من ضروريات انها الحرمة الى الزوج الثاني ثبوت الحل بعده فهو حادث لا سبب له الا الزوج الثاني فيكون مثبتا للحل والجواب بان السبب هو الاباحة الاصلية جاري في الحديث ايضا ولا يخفى ان القول بالاباحة الاصلية قول بالاستصحاب وهو حجة عند الشافعي رحمه الله تعالى لا عندنا وانما يكون حجة عندنا في الدفع لاني الاثبات والحل بعد الحرمة من باب الاثبات ثم من المسائل التي اوردها في الزيادة على النص مسألة

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

فصل

الوضوء والقراءة في الصلوة والطواف في البيت وحدهما
 بالتمام والوضوء قال الله تعالى فاعلموا وجوهكم وايدىكم الآية فاللفظ خاص يدل على فريضة الامور الاربعة دون الزيادة كائنية والتزيين عند الشافعي رحمه الله تعالى لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والجواب عنه مذكور في شرح الوفاة ولقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به وجوابه ايضا مذكور في وكالولاء عند مالك رحمه الله تعالى بما روى عنه عليه السلام كان يوالي في وضوئه فهدى الزيادة خلاف موجب الخاص نسخا للكتاب بخبر الواحد والقياس فقوله عليه السلام الاعمال بالنيات وان كان من المشاهير لكنه لم يثبت دلالة كما بين المصنف رحمه الله تعالى فزيادة النية بالقياس او خبر الواحد واما القراءة قال الله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن فن لفظ خاص يدل على ان بعض القراءة يكفي في الصلوة من غير زيادة خصوصية سورة او آية دون اخرى فزيادة الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب قول بخلاف موجب الخاص وزيادة على الكتاب بخبر الواحد ثم زيادة الفاتحة عند الشافعي رحمه الله تعالى في المحرر ثم الفاتحة متمنية في كل ركعة الا في ركعة المسبوق اي الذي ادركه الامام في الركوع وفي حاشية المحرر الفاتحة فرض من فروض الصلوة وفي شرح قوله الركن الرابع القراءة اي قراءة الفاتحة واما الطواف قال الله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والطواف لفظ خاص يدل على فرضية الدوران حول البيت دون الزيادة فزيادة الوضوء شرط فيه كما هو عند الشافعي رحمه الله تعالى كذا في المحرر بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة لان الله تعالى اباح فيه المنطلق هكذا لفظ الحديث في التحقيق زيادة على موجب الخاص بخبر الواحد واما حد البكر في الزنا قال الله تعالى والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فالجلد لفظ خاص بوجوب الضرب بالدرجة بدون الزيادة فزيادة التعريب لقوله السلام البكر بالبكر جلد مائة وتعريب عام كما هو عند الشافعي رحمه الله تعالى نسخ بوجوب الخاص بخبر الواحد.

(١) قوله حكم العام التوقف ليس المراد بالعام المعنى المصطلح المذكور اذ لا يخفى في ان الموضوع للالكثير النبر المحصور وضما واحدا مستغرقا مستغرقا غير محتمل لعدم الاستغراق لانه بمنزلة الحكم بان المستغرق غير مستغرق بل المراد بالفاظ العموم كالجوع العطلة بالام والاضافة وما في حكمها من الموصول الجميع صفا ومعنى الخلف المذكور فيها واما المفرد كالكثرة في موضع النفي او الشرط وكالكثرة الموصوفة بصفة عامة وكالعلم على سبيل الانفراد والبدل فلا يجزى فيه هذا الخلف لعدم جريان دليل الفريق الاول فيه من قوله لاختلاف الاعداد الجمع وانه يؤكده بكل

واجمع وانه يذكر الجمع ويراد به الواحد .
 (٢) قوله لانه محتمل اي محتمل للاستغراق واقل المراتب وما بينهما فالاجمال بمعنى الجمع بين الشئيين وجهها جملة كان المحتمل جمع فيه بين الاحتمالات .
 (٣) قوله لاختلاف اعداد الجمع اي الاعداد التي قد يراد باللفظ هذا كالثلاثة او الاربعة وقد يراد ذلك كالمشقة والمائة وقد يراد غيرهما وقد يراد الاستغراق اي افراد مفهوم الجمع وانواعه واشخاصه فالبعض يستعمل في العكس والبعض في القليل .

(٤) قوله فان جمع القلة يعني انهما وان كانا متعينين من وجه حيث لا يستعمل الاول فيما فوق العشرة والثاني فيما دونها ولكنهما غير متعينين من وجه لاشتمال كل على احتمالات ثم ذكر جمع القلة باعتبار انه قد يستعمل في المعنى العكس والافهوي محسب اصل الوضع ليس من صيغ العموم وقوله الى العشرة داخل في النفي في الفوائد الضيائية جمع القلة ما يطلق على ثلثة الى عشرة وما بينهما وقوله من المشقة مخالف لما فيها لان ابدأ الغاية داخل في الحكم المذكور فيهما ان جمع الكثرة ما يطلق على ما فوق العشرة .
 (٥) قوله الى مالا نهاية اي الى جملة ليس لها آخر كجمع ما بعد الالف مثلا فانه وان كان له ابتداء وهو الف واحد لكنه ليس له آخر اذا المعنى الى اعداد ليس له متأخر هو نهاية الاعداد بمعنى الكون آخرها على التسامح اولى عدد ليس له متأخر هو نهاية الاعداد وهو ايضا تسامح .

(٦) قوله يصح يانه من الثلثة اي يصح يانه بكل عدد من الثلثة الى العشرة او يصح يانه من البيان بالثلاثة الى البيان بالعشرة .

(٧) قوله وانه يؤكد ان محتمل الفتح والكسر فلي الاول المطف على مدخول اللام وعلى الثاني على مجموع قوله لانه محتمل او قوله لاختلاف اعداد الجمع وقوله اما احتج قيل قد يكون الحاجة اليه لدفع توهم التجوز .

(٨) قوله يذكر الجمع ويراد به الواحد قيل لو اريد به انه يراد الواحد محكم الوضع على الاشتراك اللفظي او المعنوي فلان سلم ذلك ولو اريد انه يستعمل في ذلك بطريق المجاز للقرينة الصارفة عن الحقيقة والقرينة الدالة على ارادة الواحد فذلك لا ينافي تبين معنى الجمع بحسب الحقيقة ثم ذكرهنا ثلثة ادلة فيمكن ان يقال ان الاول لا يثبت التوقف والثاني لرد الذنب الثالث والثالث لرد الذنب الثاني .

(٩) قوله كقوله تعالى الذين الخ قال انه تعالى فهم الذين قال لهم الناس ان الناس قد جموا لكم قال الناس الاول من بنه ابوسفيان يخوف المؤمنين ان اهل مكة قد جموا الجيش لقتالهم وهو واحد فانه نعيم بن مسعود او اعرابي آخر قيل يجوز ان يكون لفظ الجمع باعتبار من ممة من الخدم والرفقاء

او اعتبار من سمع عن ذلك الخبر وانفوا ويجوز ان يكون لفظ الجمع باعتبار ارادة اهل مكة قال رسول قوم هو ما قالوا . (١٠) قوله في غيره كالموصول المفرد واسم الجنس .
 (١١) قوله فلان على دراهم لا يخفى ان هذا المثال المتقدم وهو قوله زيد على افسس من التنازع فيه وهو الفاظ العموم بل جمع متكرر . (١٢) قوله يجب بلامه بل لا بد ان يجب عشرة على مقال المصنف رحمه الله تعالى واحد عشرة على ما نقل عن الفوائد الضيائية في جمع الكثرة قال دراهم جمع الكثرة ولعل اختيار المجاز لشعره لا ان صار كالحقيقة .

فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه محتمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى مالا نهاية فانه اذا قال لزيد على افسس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا وانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لنا احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد منه نعيم ابن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال فلان على دراهم تجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لسنا نقول انما ثبت الثلاثة

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

(١) قوله غير ممكن قيل لم لا يجوز ان يراد العموم العرفي وهو قد مر في البلد اولى هذا المقرا والمقرله (٢) قوله اخص المحصور المشترك بين المصدر وبين جمع الخاص كالوقوع جمع الواقع والعمود جمع قاعد والمراد الثاني ولواريد الاول فالعنى اكل المحصور والمحصور منها بمعنى الاختصاص. (٣) قوله يوجب الحكم لكل الايجاب بمعنى الابتناء او ايرادات الوجوب في حق العمل دون الاعتقاد اولو اريد الوجوب في حق الاعتقاد لاصح قوله وعند الشافعي رحمه الله تعالى لان العام دليل ظني عنده في العموم والشمول فلا يجب عنده الاعتقاد. (٤) قوله لان العموم اى العموم امر يستحق ان يقع به الاقادة والاستفادة في الشرع وغيره فلا بد من العبارة والناسب هو الالفاظ الموهودة دون الغير فيكون هي موضوعة له. (٥) قوله قد وضع اللفظ للعنى قد يكون باعتبار المادة كالضرب للحدث المعروف وقد يكون باعتبار الهيئة كضرب للزمان وقد يكون باعتبار المجموع كضرب بمعناه المطابق وقد يكون باعتبار تركيب لفظ كضرب العنب للكرم ونمرة الكرم للعنب وكالطائر الولود للخفاش. (٦) قوله في الجمع بين الاختين وهوان بقاء احديةما بملك بين او نكاح ثم بقاء الاخرى قبل زوال حل الاولى بملك بين. (٧) قوله او ما ملكت الموصول من الفاظ العموم التي فيه النزاع على اعتبار العنى اى النسوة التي ملكتهن ايمانكم واما قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فعموم كل اختين اختين انا هو ناش من لفظ الاختين معرف بلام الجنس فليس من محل النزاع وان كان من الفاظ العموم ولكن الاستدلال على

الذهب الثالث يتم بمجرد ان الموصول المذكور من محل النزاع وهو محمول على الاستتراق. (٨) قوله سواء كان الجمع هذا تميم للجمع في الظاهر وتسميم للاختين في الحقيقة اى سواء كانتا متكوختين او مملوكتين واحدهما مملوكة والاخرى منكوحة فعلى التقدير لا يصح الجمع بينهما في الوطى. (٩) قوله كما يأتى في فصل التعارض ذكر في التلويح انه اعترض بان لا يعارض ههنا لان حرمة الجمع بين الاختين بملك اليمين ثبت بدلالة النص وان النص سبق لبيان حرمة الجمع بالنكاح وابطاحه بينهما بالملك ثبت بالعبارة والعبارة اقوى يريد انه ليس بينهما تعارض يحتاج الى الترجيح بالكون محرما وهو التعارض بين التساويين قوة وضمنا بل ترجيح العبارة بقوة فيها لا انه لا يصح اطلاق التعارض ههنا لما قال المصنف رحمه الله تعالى في التقسيم الرابع والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الاعدت التعارض وفي المختصر الحسامى ان العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة الا انها عند التعارض دون الاشارة والثابت بالمقتضى يعدل الثابت بدلالة النص الاعدت المعارضة وفي التحقيق ان المقتضى لا يمارضه القياس ذكرت هذه المسائل تقريبا لكثرة الحاجة الى معرفتها فتدلى في جواب الاعتراض لان حرمة الجمع بملك اليمين ثابتة بالدلالة اذ ليس قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الى قوله وان تجمعوا بين الاختين مسوقا لبيان حرمة الوطى بالنكاح خصوصا بل لبيان مطلق حرمة الوطى سواء كان بالنكاح او بملك اليمين قال البيضاوى والظاهر ان الحرمة غير مقصورة على النكاح فان المحرمات الممدودة كما هي محرمة في النكاح فهي محرمة في ملك اليمين ولو سلم ان السوق للحرمة بالنكاح خصوصا فحرمة الجمع بملك اليمين ثابت بالنظم اشارة لان المذكور في النص لفظ الجمع وهو يتناول كلامنا الجمع بالنكاح والجمع بالملك بحسب اصل الوضع من غير فرق غير ان الثاني لم يسبق له الكلام

لان العموم غير ممكن فيثبت اخص المحصور * وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل نحو جاعنى القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجرى الى كل افراد تناولها القوم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فان المعانى التي هي مقصودة في التغاطب قد وضع الالفاظ لها * وقد قال على رضى الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطنا بملك اليمين احلتهما آية وهي قوله تعالى او ما ملكت امهاتكم * فانها تدل على حل ووطى كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعتم اختها في الوطى اولاً * وهرمتهما آية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطى بملك اليمين * فالمحرم راجع * كما يأتى في فصل التعارض ان المحرم راجع على المبيع.

قوله لان العموم استدلال على المنهه المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بعلم العادة ككثير من المعانى التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فتدلى ان يكون لفظ يدل عليه بمعنى بالوضع ليثبت كونه عاماً وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشترار او نحو ذلك كخصوص الروايع والطعوم التي اكفى في التعبير عنها بالاضافة كراهة المسك على ان هذا ائبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير تكبير * فان قيل فهم ذلك بالفرائن قلنا فتقع هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالفرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وهرمتهما اى الجمع بينهما وطنا آية اخرى هي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفاً على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحاً وهو سبب مفض الى الوطى فلان يحرم وطناً بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاة واخذت المنكومة فلم يبق قطعياً فيعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطناً بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى ان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اى جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطى بملك اليمين.

وابن

والثابت بالدلالة ثابت بمعنى النظم غير مذكور قوله ان المحرم راجع وذلك للاحتياط ولان الاباحة اصل فاذا قبل بتقديم المبيح يكون تأكيداً للاصل ثم المحرم بنسخه فهنا نسخ واحد وفي العكس يتكرر النسخ وايضاً المبيح بنزلة حجة ذى اليد في الملك المطلق والمحرمه بنزلة حجة الخارج فيه فالاول مثبت للاصل والثاني بخلافه فكما يترجم حجة الخارج كذلك يترجم المحرم فان قيل لم يترجم المحرم في سؤر الحمار وهو ما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه نجس وعلى المبيح وهو ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه طاهر وقد حكم بالطهارة قلنا لما تعارضت الحجتان وتساقت يبقى الحكم على ما هو الاصل وهو الطهارة وفيه نظر لان مثل هذا الكلام يجرى في كل ما اجتمع فيه المحرم والمبيح فان الاصل هو الاباحة على ما قالوا فبمد التساقت يبقى الاباحة الاصلية في الجمع هف وفي انوار التنزيل ان الترجيح المحرم ههنا قول على رضى الله عنه واما قول عثمان رضى الله عنه فترجيح التحليل وقول على رضى الله عنه اظهر لان قوله تعالى او ما ملكت قد خص منه البعض كالامة المجوسية والاخت الرضاة واخذت المنكوحة فيكون دليلاً ظنياً وقوله عليه السلام ما اجتمع عليه الحلال والحرام الاغلب الحرام.

(١) قوله واولات الاحمال جمع معرف بالاضافة فاذا توفيت الموم فبتناول المطلقة والمتوفى عنها زوجها ومفرد ذات بغير لفظ كما ان مفردا لو زود واما قوله تعالى والذين يتوفون الآية فعمومه باعتبار الضمير يترتب من هو راجع الى ازواج فالتنوين عوض عن المضاف اليه اى ازواجهم فالراجع الى الجمع المعرف بالاضافة المفيدة للاستفراق عام فيتناول اولات الاحمال وغيرهن فجعل الاولى ناسخة للثانية في حق حامل توفى عنها زوجها يدل على اعتبار الاستفراق . (٢) قوله حتى جعل عدة امالعدة في اللغة الجماعة المعدودة كذا في المهدب وايام الحيض كذا في الصراح والحساب كذا في كثر اللغات واما في الشرع فهي انتظار مدة معلومة يلزم المرأة بعد زوال النكاح حقيقة او شبهة التأكد بالدخول او الموت فاطلاق العدة على الحيض والشهور مجاز شرعى وقيل هي في الشرع عبارة عن الاقراء والشهور المعدودة كذا في شرح البرجندى وقوله بوضع الحمل اى منتضية بوضع الحمل على المعنى الاول او مبدلة به على الثاني ويجوز ان يكون الباء زائدة على غير القياس كقوله تعالى اجلهن ان يضمن حملهن . (٣) قوله توفى عنها زوجها في تاج المصادر

اليهمى يقول توفى فلان وتوفى اذا مات فمن قال توفى فمناه اخذ وقبض روحه ومن قال توفى فمناه توفى اجله واستوفى كله وعمره .

(٤) قوله من شاء باهله الباهلة المخالفة والمالعة فيحلف كل على صدق مقالته ويلزم على من يكذب وفي تاج المصادر الباهلة يكذب كبراً فترين كردن والتصرى اولها يا ايها النبي اذا طلقتم النساء والطولى اولها يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم .

(٥) قوله وعشرا تخفيف عشر بفتح الشين وتأنيث العشر بترك الناء باعتبار اليبالى لانها نحرر الشهور والايام ولان التبرص انتظار بوقت حل النكاح والفرض حل الوقاع وهو في اليبالى غالباً .

(٦) قوله سوا توفى عنها الخ قد يقال ان السوق لبيان عدة الطلاق كقوله تعالى واللائي يشن من المعيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر ثم قال واولات الاحمال الآية فظاهر ان عدة الآيسة عن الموت ليست ثلثة اشهر فالمراد عدة الطلاق فلو خص قوله تعالى واولات الاحمال الآية ببدء الطلاق لايهد في ذلك على ان قوله تعالى في اول السورة يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الآية دليل على ذلك ويمكن ان يقول ان قوله تعالى والذين يتوفون الآية في حق المتوفى عنها زوجها عبارة لدخولها فما سبق له الآية وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الآية في حقها اشارة لخروجها عما سبق له الكلام لكن لا يجوز نسخ العبارة بالاشارة على ما يفهم من كلام المصنف رحمه الله تعالى عليه في باب المعارضة حيث جعل النسخ مخصوصاً

بما اذا تساوى المتعارضان قوة وكان التاريخ معلوماً بان احدهما مترسخ عن الآخر فالامر منها مشكل . (٧) قوله وذلك عام اى كل من النسخ والنسخ في كل من الموضوعين المذكورين عام والناسخة والنسخية مبنية على العموم وفيه نظر اذ لو اريد بالنسخ مقدار ما يتناول الآياتان خصوصاً او مقدار ما يتضمن ذلك المقدار دون الجمع يصح القول بالنسخ من غير حاجة الى اعتبار العموم . (٨) قوله تسك بها على وابن مسعود رضى الله عنهما قيل ان قوله تعالى او ما ملكت ايديكم لم يتمسك به على ولا ابن مسعود رضى الله عنهما بل انما تسك به عثمان رضى الله عنه .

وابن مسعود رضى الله عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخاً لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفى عنها زوجها بوضع الحمل . اختلف على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما في حامل توفى عنها زوجها فقال على رضى الله تعالى عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقاً بين الآيتين احدهما في سورة البقرة وهى قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويندرون ازواجاً يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشراً والاخرى في سورة النساء القصرى وهى قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضمن حملهن فقال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه من شاء باهله ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضمن حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم ويندرون ازواجاً يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشراً فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملاً او لا وقوله واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفى عنها زوجها وطلقها فجعل قوله واولات الاحمال اجلهن ناسخاً لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الآيتان وهما اذا توفى عنها زوجها وتكون حاملاً * وذلك عام كله * اى النصوص الاربعة التى تمسك بها على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما في الجمع بين الاختين والعدة .

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

معلوم بان احدهما مترسخ عن الآخر فالامر منها مشكل . (٧) قوله وذلك عام اى كل من النسخ والنسخ في كل من الموضوعين المذكورين عام والناسخة والنسخية مبنية على العموم وفيه نظر اذ لو اريد بالنسخ مقدار ما يتناول الآياتان خصوصاً او مقدار ما يتضمن ذلك المقدار دون الجمع يصح القول بالنسخ من غير حاجة الى اعتبار العموم . (٨) قوله تسك بها على وابن مسعود رضى الله عنهما قيل ان قوله تعالى او ما ملكت ايديكم لم يتمسك به على ولا ابن مسعود رضى الله عنهما بل انما تسك به عثمان رضى الله عنه .

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

قوله لكن عند الشافعي قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما تناوله منهم من ذهب الى ان موجه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يعتدل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يغلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم والله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة البمثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص * فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له مأخوذ في تعريف المجاز * قلنا احتمال القرينة كافي في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف ان موجه العام قطعي استدلل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المغالفي ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاوّل 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 قطعاً حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص بثبت مساه قطعاً حتى يقوم دليل المجاز * واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسيات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلوجوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعقوب جبيع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال * فان قيل لما لم يكلفنا الله مالميس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لسكنها بقية في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان * قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا لاعلمنا واعلامنا وقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعياً . وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فارادى ان لا يعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المغالفي فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين * وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطعي بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعياً مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتمال المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلاً كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع .

(١) قوله لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى اه متعلق بقوله وعندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يوجب الحكم اه في التحقيق اختلف في موجب العام الذي لم يخص منه شئ * فنقد جمهور الفقهاء والتكلميين من قالوا بالعموم ان موجب العام ليس قطعياً وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى واه ذهب شيخ ابوالنصور الماتريدي وجماعة من مشائخنا رحمهم الله تعالى وعند عامة مشائخنا المراقين كابي الحسن الكرخي وابي بسكر الجصاص وغيرهما موجه قطعي وفي شرح المعنى قال القاضي الامام ابو زيد وشس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين ان موجه قطعي بمعنى انه ما يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل .

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

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

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

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

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

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

(٧) قوله يرتفع الامان في كثر اللغات امان امين شذن يعنى معتد عليه شذن فاللغة امين معتد عليه في الدلالة على المعاني الوضعية فمعد جواز ارادة غيرها يرتفع وصف الامنية عنها ولا يبقى الاعتماد عليها .

(٨) قوله بالكيفية اي بطريق الكيفية والارتفاع بتلك الطريقة ان يرتفع الامان عن جميع اللغات والشرائع ولا يخفى ان جواز ارادة البعض بلا قرينة انا يرتفع الامان عن بعض اللغات وهو ما وضع للموم ولا عن الجميع فلا بد من قيد اللغة بذلك القيد او تخصيص قوله بالكيفية بالشرع .

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

(١٠) قوله بجملة محكما ليس المراد بالحكم المعنى المصطلح وهو ما لا يحتمل التأويل والتخصيص ولا النسخ لان التأكد بكل انا يرفع احتمال التخصيص فقط وبمجرد ذلك لا يكون محكما ولعل المراد باحكام الموم وتأكيده .

(١١) قوله هذا جواب اه الاشارة الى قوله والاحتمال الغير الناشى الى قوله بجملة محكما فالخبر الثانى جواب عن قول الواقعية والاولى عن قول الشافعية .

(١٢) قوله قالت الواقعية سمي القائلون بالتوقف واقفية لنسبتهم الى اول من وقف اي توقف بالاتباع .

(١٣) قوله وايضا جواب ذكر اولاً مذهب الواقعية متقدماً ومذهب الشافعية متأخراً ثم ذكر ثانياً ردحاً ثم فصل الردبان المصنف رحمه الله تعالى عليه اي جزء ردلاى مذهب فالذكر الثانى بالنسبة الى الاول نشر على غير ترتيب اللف والتفصيل بالنسبة الى الاول نشر على ترتيب اللف والنسبة الى الثانى نشر على غير ترتيبه .

(١٤) قوله ولا غير ناش قيل قد يحتمل المبالغة في الكثرة مع لفظ كل وامثاله من غير ارادة حقيقة الموم وايضا اذا قيل جاني الرجال كلهم يحتمل ان يكون المراد طائفة من الجنس ولفظ كل للدلالة على الاحاطة بافراد هذه الطائفة فلا احكام في الموم بحسب لفظ كل ونحوه .

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

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

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

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

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

كاحتمال المجاز في الخاص فالتأكد يجعله محكما * هذا جواب عما قالت الواقعية انه

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

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

الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلاً لانه ناشى عن دليل ولا غير ناشى

عن دليل

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٨٠

زيادة في العام فهذا غير قاصح في قولنا احتمال الخصوص في العام كاحتمال المجاز في الخاص اذ المعنى ان نفس احتمال الخصوص كاحتمال المجاز فكما لا يعتبر الثاني بدون القرينة فكذلك الاول لان العام في مقدار الاحتمالات كالخاص فيه.

(٢) قوله فالخاص كالنص اه لو اريد ان الخاص باعتبار مجموع معناه وهو الجنس والوحدة والجنس والمدد المحصور كالنص والعام باعتبار مجموع الجنس والصوم كالظاهر فما سياتى ولو اريد ان الخاص باعتبار الجنس كالنص والعام باعتبار العموم كالظاهر فما ايضا سياتى لا يجوز الصرف الا عن القرينة ثم التشبيه بالنص في غاية قللة الاحتمال وبالظاهر في كثرة الاحتمال.

(٣) قوله فقلنا مضمون الجواب نعم ان احتمال المجاز في العام اكثر لكن ذلك لا يحمل بالفرض وهو ان لا يصرف العام عن العموم بدون القرينة الصارفة كالخاص وكثرة احتمال المجاز لا يقتضى ارادة المجاز بدون القرينة والشريطة وهو قوله لما كان اه لا مدخل له في الجواب.

(٤) قوله وكثرة احتمالات المجازى كثرة للمجازاة المحتملة بقرينة ما بعد ذلك واما كثرة الاحتمالات في المجاز الواحد هو ان يكون اللفظ محتلا به بوجوه كثيرة فلا شك انه معتبر في التفاوت بين المجازات فبما له وجه واحد لا يساوى مجازاً له وجوه كثيرة الا ان يكون الوجه الواحد مساوياً لكثرة قوة

(٥) قوله متساويان اما اذا كان قرينة صارفة عن الحقيقة فما يتفاوتان فالاول بمجرد ذلك يدل على المعنى المجازى والثاني محتاج الى القرينة لتعيين احد المجازين

(٦) قوله ولانم ان التخصيص الخ جواب عما قال الشافعي رحمه الله تعالى عليه ان التخصيص في العام شائع وهذا انما يستقيم اذا كان مراده التخصيص المورث للشبهة وليس الامر كذلك وانما اراد اصل التخصيص بدون هذا التقييد فنقول اصل التخصيص شائع كيف ما كان والشروع يورث الشبهة في العموم وان كان نفس التخصيص غير موجب للشبهة ثم التقييد بقوله الذى يورث اه يدل على ان التخصيص الذى لا يورث الشبهة شائع بلا قرينة

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

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

فان

هـ فالتخصيص المذكور بدون القرينة لا يكون فضلاً عن ان يشيع فانه التخصيص بغير المستقل كالاستثناء والشرط والتخصيص بالعقل والحس والمادة ونحو ذلك على قول المصنف رحمه الله تعالى والتخصيص بطريق النسخ وكل ذلك مع القرينة .

(٧) قوله بلا قرينة اه اى بلا قرينة الخصوص وليس المعنى بلا قرينة العموم كما يتوهم لان وضع اللفظ للعموم قرينة للعموم فلا يتصور عدمها ولو اريد بقرينة العموم عدم قرينة خصوص فعدم وجود فالعنى مع قرينة الخصوص فلا معنى لنسخ شيوع التخصيص مع قرينة الخصوص .

(٨) قوله فان التخصيص دليل عدم الشيوع وانبات للقلّة . (٩) قوله في حكم الاستثناء اى الاستثناء العلوم فان العام حقيقة في الباقي ووجه بلا شبهة .

(١٠) قوله وقليل ما هو نفس الكلمة يدل على القلة وتووين التنكير على زيادة القلة وما لاجابية على المبالغة في الزيادة اى ما هو في غاية القلة ثم لو اريد القلة في الواقع فلازم ولو اريد القلة بحسب هذه القصة بانه يعقل احد القسمين فلا يأتى الشيوع والكثرة في الواقع .

(١) قوله وإذا ثبت هذا الإشارة إلى كون العام قطعيا مساويا للخاص والتعارض له ممتان العرفي ان يرد دليلا كل يدل على خلاف ما يدل عليه الآخر والاصطلاحى وذلك بشرط ان لا يكون احدهما اقوى من الآخر بوصف غير تابع سواء لم يكن اقوى اصلا مثل العبارتين او الاشارتين او المشهورين او المتواترين او كان اقوى بوصف تابع كغير الواحد يرويه المدلل الفقيه وخبر الواحد يرويه غير الفقيه او المستور الحال والراد ههنا الاول لان الظاهر ان يكون المراد ما هو لعارض عند الشافعى ايضا ولا تعارض بين العام والخاص عنده بل المعنى الثاني لان التظنى والظنى لا يتساويان قوة قطعى اقوى بوصف غير تابع وهو الكون قطعيا فاذا كان العام ظنيا عنده والخاص قطعيا لا يثبت التعارض بينهما بل المعنى الثاني.

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

(٣) قوله يخص به لان الخاص لسكونه قطعيا راجح على العام وهو ظنى عنده فيسقط به حكم العام في قدر ما يتناولاه فيلزم التخصيص.

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

(٥) قوله وان كان العام متأخرا مطلقا هذا الكلام يدل على ان العام اذا كان متأخرا بلا تراخي يكون ناسخا للخاص ايضا فينبغي ان يكون المراد به بالخاص ههنا الاخص مطلقا لان الاخص من وجه لا ينسخ بالعام المتأخر الغير المتراخي بل يكون مخصصا به كقوله تعالى او ما ملكتم ايما ناسكم مع قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فالاول مخصص بالثاني فان قيل ما الفرق بين العام المتأخر بلا تراخي جمل ناسخا للخاص المتقدم وبين الخاص المتأخر بلا تراخي لم يجعل ناسخا للعام المتقدم قلنا الخاص يجوز ان يكون تداركا لما في العام من احتمال الشك كالاستثناء فاذا لم يتراخ يحمل على التخصيص وهو دفع لما في الحر

الحلول من معنى العموم وهو اهل من النسخ وهو رفع لما تقرر واما العام فلا يجوز ان يكون تداركا فلا بد ان يكون ناسخا فان قلت لا بد في النسخ ان يقرر النسخ ولا يقرر عند عدم التراخي قلنا ناسخا بشرط في النسخ عندنا الممكن من العمل كما هو مذهب المعتزلة ففى عدم التراخي يكون التبرير في حق الاعتقاد بلا شك فيصح النسخ (٦) قوله وان كان الخاص اريد ما يعم الاخص مطلقا والاخص من وجه فكل منهما في صورة التراخي ناسخ وفي صورة عدم التراخي مخصص فان قيل لا يمكن من الاعتقاد ان كان كافيا في جواز النسخ قلنا لا يجوز ان يكون الخاص المتأخر بدون التراخي ناسخا وان لم يكن كافيا فكيف يكون العام المتأخر الغير المتراخي ناسخا قلنا يقال بالنسخ

بغيره عند الضرورة لا نعدم وجه آخر وفي صورة تأخر الخاص عن العام يوجد وجه آخر وهو التخصيص وفي عكس ذلك لا يوجد ثم الفرق بين النسخ والتخصيص ان العام بعد النسخ دليل قطعى في حق الباقي حتى لا يجوز تخصيصه ثانيا بتجبر الواحد والقياس وبعد التخصيص ان كان بالمستقل دليل ظنى يجوز

التخصيص ثانيا بهما وان كان بغير المستقل لا يجوز

وإذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والاخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والاي لم الترجيح من غير مرجح * فعند الشافعى رحمه الله تعالى يخصص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما يتناولاه وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا * اى في القدر الذى تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط * حتى لا يكون عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذى خص منه البعض.

قوله وإذا ثبت هذا اى كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعى فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الآخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتأخره والاخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لانساخته واذا حمل على المقارنة فعند الشافعى يخصص العام بالخاص في الواقع لانه ظنى والخاص قطعى فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذى تناوله الخاص والعام جميعا لافى القدر الذى تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجيء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى واولاد الاحمال على رأى على رضى الله تعالى عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لافى الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاوّل ولا فى غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان تناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا فى نفسه او عاما متناولا للشىء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما فى هذا المثال او غير متناول فيكون الخصوص والعموم مطلقا كما فى اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة فان علم التاريخ فالتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاوّل العلم ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له فى قدر ما يتناولاه ان كان متراخيا عنه كما فى الآيتين على رأى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فان قوله تعالى واولاد الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثلا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها * فانه قلت انتساخت الخاص بالعام المتأخر ينبغى ايضا ان يقيد بقدر ما يتناولاه لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ فى حقها كما فى قوله تعالى والذين يتوفون فى حق غير الحامل * قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لخاصا وانما يكون خاصا من حيث تناول بعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام فى حق كل ما تناولاه من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناولها للخاص المتأخر وغيره قوله حتى لا يكون تفرّيع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعنى يكون العام فيما لم يتناولاه الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ما سيجىء.

توضيح ١١

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

(١) قوله فصل قصر العام على بعضه من قصر الشيء على حال اذا ثبت عليها ولم يتجاوز منه قوله تعالى فيهن فاصرات الطرف اي النساء التي لم يتجاوزن نظرهن عن ازاوجهن الى غيرهم ولا يبعد ان يقال ان المراد التخصيص المقارن بدليل انه لم يذكر النسخ في اقسام القصر وجعل القصر مستقل موجبا للشبهة في العام والنسخ البعض دليلا للشبهة فيه فلو كان المراد ما يعم المترسخ وهو النسخ لا يصح القصر. (٢) قوله اي بكلام ليس المراد بالكلام ما هو مصطلح النحاة لان الغاية لا تشمل على الاسناد وكذلك بعض الاستثناء او الصفة بل المراد ما يتكلم به في كثر اللغات كلام سخن وقوله يتعلق بصدر الكلام ليس تعريفا بطلق غير المستقل والا فلا يكون جامعا لان نفس صدر الكلام كزيد في زيد قائم غير مستقل لا يتعلق بصدر الكلام بل بيان المراد منها (٣) قوله ولا يكون تاما لانه لو اريد عدم الاشتغال ٨٢ على الاسناد التام فكثيرا ما تكون الصفة جملة

كقولنا الحج واجب على كل رجل يملك الزاد والراحلة ونفقة نفسه وعياله ولو اريد التعلق بغيره يكون تكرارا (٤) قوله والمستقل ما لا يكون اه كذلك اشارة الى قوله لا يكون تاما بنفسه فالمتعلق ما يتم بنفسه فلا يصدق التعريف على صدر الكلام واما اذا جعل الاشارة الى قوله بكلام يتعلق فيدخل الصدر في التعريف. (٥) قوله سواء كانه اسلوب التميم ان يقال سواء لم يكن كلاما او كان ولكن يتم بنفسه بتقديم قبيض جزء الاول عن قبيض الجزء الثاني. (٦) قوله الاستثناء من الشيء بمعنى التثنية اي جعل الشيء اثنين او بمعنى النعم او بمعنى الصرف كذا في تاج المصادر البيهقي فاخراج بعض افراد الشيء عن الحكم المنسوب اليه المشتمل على المعاني الثلاثة فيجعل فيه الشيء والحكم اثنين فبعض في حكم وبعض في حكم وينبغي المستثنى عن الدخول في حكم المستثنى منه وبصرف الحكم عنه والشرط التعليق كذا في الصراح ولعل الاشتقاق من الشرط بفتحين وهو العلامة ولو قيل انا اذا قلنا الحج واجب على زيد ان استطاع السبيل او على رجل يستطيع السبيل فليس هناك عموم بقصر بالشرط او الصفة قلنا المعنى انه واجب في الاحوال الا في حال عدم الاستطاعة او لا يجب في الاحوال لاني في حال الاستطاعة قيل اذا قلنا لاجن القوم الا يزيد فلا شك انه يدل على ان حكم المستثنى منه منتف في المستثنى فالشرط او الصفة اذا كان في معنى الاستثناء يدل على نفي الحكم في صورة عدم الشرط او الصفة فيلزم القول بفهم المخالفة وهذا خلاف المذهب والجواب ان القول بالمفهوم ان يقال ان الشرط يدل على ثبوت الحكم بخالف الحكم المذكور ولا يلزمنا ذلك بان الاستثناء يثبت حكما بخالف المذكور في المستثنى منه فهو عندنا تكلم بالباقي بعد التنبؤ ويجعل التنبؤ مسكوت عنه فكذلك الشرط والصفة فقصر العام على ثلثة اوجه عندنا جعل بعض الافراد مسكوت عنه كقافي غير المستقل وجعله منفيا عن حكم العام ثابته منه فهذا في غير المترسخي تخصيص وفي المترسخي نسخ وحكم التخصيص ان يكون العام دليلا ظنيا وحكم الاخرين انه دليل قطعي واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فقسم واحد وهو التخصيص وحكم واحد وهو كون العام دليلا ظنيا ثم الظاهر انه لم يقصد الحصر لان بدل البعض والحال والتبني والظرف وسائر متعلقات الفعل كل يفيد مثل ما افاده الشرط ونحوه وايضا الابتداء مثل صمت من الصبح كالغاية.

(٧) قوله فلا استثناء كل من الاستثناء والصفة مشتركة على ذكر العام المقصور ببعضه او تقيده والا اول صريح في القصر دون الثاني واما الشرط نحو انت طالق ان دخلت الدار فلم يذكر فيه ذلك اصلا لا لفظا ولا تقديرا والغاية قد يذكر فيه العام نحو قوله تعالى وايدىكم الى الرفاق وقد لا يذكر نحو صمت الى الليل فاعتبار العام بطريق المفهوم لا المنطق. (٨) قوله على بعض التقادير اه هذا اذا لم يكن التقدير الاخر اولي او مساويا للتقدير المذكور كقولنا يجب الاستبراء عند حدوث ملكة ام ان كانت بكرأ فلو كانت نيبا بالطريق الاولى لاحتمال الماء المحترم في مثل ذلك الوصف فالقصر انما هو اذا لم يكن عدم الوصف اولي او مساويا له فلو كان ثبت الحكم في الدم ايضا. (٩) قوله والغاية هذا منقوض بقوله تعالى فاعسلوا وجوهكم وايدىكم الى الرفاق على ما وراء الغاية لدخول الرفاق في الغسل عندنا حنفية رحمه الله تعالى فلا ظهران يقال بوجوب النفي عما وراء الغاية.

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

قوله فصل قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او مستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤديها فشرط والا فان كان بالي وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائبة الزكوة او غيرها نحو جاء في القوم اكثرهم فلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او المحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه * لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاء في الازيد احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدوره وللوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام * لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لامعنى للقصر الاثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بفهم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الاخر لانفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصل وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وسأكت على سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي وجواب آخر انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجي فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المترسخي وغيره وقد سبق ان المترسخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم المترسخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المفيد بعدم المترسخي والقول بان التخصيص لا يطلق الاعلى غير المترسخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات ببعض مع المترسخي.

او مستقل

مشتمل على ذكر العام المقصور ببعضه او تقيده والا اول صريح في القصر دون الثاني واما الشرط نحو انت طالق ان دخلت الدار فلم يذكر فيه ذلك اصلا لا لفظا ولا تقديرا والغاية قد يذكر فيه العام نحو قوله تعالى وايدىكم الى الرفاق وقد لا يذكر نحو صمت الى الليل فاعتبار العام بطريق المفهوم لا المنطق. (٨) قوله على بعض التقادير اه هذا اذا لم يكن التقدير الاخر اولي او مساويا للتقدير المذكور كقولنا يجب الاستبراء عند حدوث ملكة ام ان كانت بكرأ فلو كانت نيبا بالطريق الاولى لاحتمال الماء المحترم في مثل ذلك الوصف فالقصر انما هو اذا لم يكن عدم الوصف اولي او مساويا له فلو كان ثبت الحكم في الدم ايضا. (٩) قوله والغاية هذا منقوض بقوله تعالى فاعسلوا وجوهكم وايدىكم الى الرفاق على ما وراء الغاية لدخول الرفاق في الغسل عندنا حنفية رحمه الله تعالى فلا ظهران يقال بوجوب النفي عما وراء الغاية.

(١) قوله وهو التخصيص افاد بلام الجنس انحصار التخصيص في قصر العام المقارن بالمستقل رداً على الشافية حيث قالوا بان كل قصر عام فهو تخصيص.
 (٢) قوله وهو اما بالكلام الضمير لقصر المستقل او للتخصيص او لاستقلال غالباً لا لتصاق الصفة بالموصوف والاظهر ان يقال وهو اما الكلام على ان الضمير للمستقل.
 (٣) قوله ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه الخلق بمعنى الابدان بعد العدم وهذا يتبع في التقديم ولو سلم انه بمعنى مطلق الابدان فلو كان الله تعالى موجوداً لذاته المتخصصة بمعنى ايراث الوجود فورث الوجود لا بد ان يكون موجوداً قبل الابدان لا امتناع تأخر المدوم في الوجود فالتأخر صفة ثبوتية وثبوت الوصف الثبوتى بشئ فرع ثبوت الشئ له واذا كان موجوداً قبل الابدان لا يتصور تحصيل الحاصل قبل الابدان يحصل وجود آخر فيكون له وجود ان وهو محال اذ لا بد ان يشاز احد الاصلين عن الآخر فباعتبار كل من الوجودين المتمايزين له تشخص آخر فيكون الشخص الواحد شخصاً لا امتناع اجتماع الضدين ولا يصح ان يقول انه تعالى موجود لذاته بمعنى انه لا يستند الى غيره في خلق ذاته فليكن هذا المعنى

لانا قول ان الخلق فعل قد عدى الى المفعول به فلا بد ان يكون بمعنى الابدان فلو اريد هذا المعنى ايضا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.
 (٤) قوله وتخصيص الصبي والمجنون بعد ما تقرر عند العقل انهما لا يكلفان بالشرايع سواء كان ذلك بحكم العقل او بمطاب الشرايع فالعقل يخصهما من عموم الخطاب.

(٥) قوله واما الحس اي العقل بدخل الحس وكذلك ما بعد ذلك.

(٦) قوله واوتيت من كل شئ ليعرف بالحس انه لم يؤت بعض الاشياء اليها كالفيل والسباع بحكم العقل بانه مخصوص ببعض.

(٧) قوله على المتعارف اي المتعارف في الاكل وهو رأس الكباش يكبس في التناير ويباع في مصر الحالف في شرح البرجندى ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى كان يقول اذلا يدخل في رأس الابل والبقر والغنم حيث كان اهل كوفة يتنادون ذلك ثم تركوا هذه العادة في رأس الابل فرجع وخص رأس البقر والغنم ثم ابا يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى شاهداً عادة اهل بغداد وساير البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في رأس الغنم فخصاه.

(٨) قوله نحو كل مملوك حر هذا اللفظ يتناول كل ما يملكه من الانسان وغيره لكنه خص بالانسان

تحر وهو وان كان مذكراً لكنه يتناول الانثى متى كل شخص مملوك يشمل الذكر والانات - قال فؤت الذكر دون الاناث لا يصدق قصه ن صدق ديانة وايضا يتناول القن والمدبر والام الولد لثبوت الملك على وجه الكمال بدأ ورقبة لكن لا يتناول الكاتب لانقصان الملك فانه ليس بمملوك بحسب اليد حتى لا يستخدم ولا يبط الكاتب وان العرق والمراد به مهر النخل وان حتى عليه او على ماله يجب الارش في شرح البرجندى.

(٩) قوله ويسى مشككا اي باعتبار البعض الناقص حيث يجمله في مرض الشك هل يتناول المحكم اولا فلا يشك الحكم بالشك وقيل ان الناظر فيه يقع في الشك بل هو متواط وهو اللفظ الموضوع لمعنى يستوى فيه الافراد او مشترك نظر الى المشاركة في اصل الجنس والى التفاوت بالكمال والنقصان.

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

قوله واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شئ رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ قوله واما العادة فلوحلف لا ياكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والمراد فيخص بما يكون متعارفا بان يكبس في التناير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رحمه الله تعالى ولا يرأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة قوله ويسى مشككا يعنى اللفظ الموضوع اعنى لا يستوى فيه جميع افراده بل تختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطى اعنى ما وضع لمعنى واحد يستوى فيه الافراد فلو قال كل مملوك لى فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لانقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اسفكسابه ولا وطيء المكاتبه بخلاف المدبر وام الولد. فان قيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد. قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقى عليه درهم والكتابة 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 يجهل الفسخ ولوحلف لا ياكل كل فأكة ولانية له لم يعنث بأكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان كلامها وان كان فأكة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعيم وهو الغدائية وقوام البدن به في هذه الزيادة يخص عن مطلق الفأكة.

(١٠) قوله كالفأكة اسم لما يؤكل للتذو والتنعم من الفأكة وهى في الاصل لطافة الطبع وطيب المزاج اريد لازم المعنى وهو التفكه والتلذذ فالعنب كامل في معنى التفكه متصف بالكمال الزائد على ذلك والمعنى التندى فلا يبعد ان يكون المراد بالنقصان الاتقاس عن درجة الكمال في اصل المعنى وبالزيادة الزيادة على هذه الدرجة.
 (١١) قوله لا يقع على العنب قال المصنف رحمه الله تعالى في مختصر الوقاية انه يقيد الفأكة بنحو التفاح والشمس والبطيخ لا العنب والرمان والرطب فلو حلف لا ياكل فأكة فاكل شيئا من الثلاثة لا يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى خلافا لهما والدليل على ذلك قوله تعالى فابتنا فيها حبا وعينا الى قوله تعالى وفاكة وفيها فأكة ونخل ورمان والمطوف يقاير المطوف عليه ثم المصنف رحمه الله تعالى لم يذكر ان هذا القسم يسمى مشككا لعل الاصطلاح مخصوص بما اذا كان التفاوت باعتبار اصل المعنى كما في المكاتب والمملوك دون ما كان التفاوت باعتبار الزيادة على المعنى كالعنب في الفأكة.

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

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

شبهة فى اى فى الباقي وهذا اذا كانت الاستثناء معلوما

(١) قوله ففى غير المستقل اه فرق بين المستقل وغيره يكون الاول مجازاً فى القصر حقيقة فى تناول الباقي وكون الثاني حقيقة فى الباقي وبسبب ذلك لا يثبت الفرق بدون ان يلاحظ الثاني فى صكوته حقيقة فى القصر اذ لو كان مجازاً فيه يلزم عدم التفاوت فيقال لو اريد ان مجموع العام والقاصر موضوع لمجموع تناول والقصر فذلك قدر مشترك بين المستقل وغيره فظاهر ان قولنا لا اجالس احد مع قولنا انى اجالس الامام موصولا غير متراخي مثل قولنا لا اجالس احداً الا رجلا عالماً فان المجموع موضوع للمجموع ولو اريد ان نفس العام بدون القاصر موضوع للمجموع فذلك مكابرة فان قولنا لا اجالس احداً الا قصر فيه .

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

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

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

هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما أو غيره مجاز *

(١) قوله أما إذا كان مجهولا فلا لان جارة المستنى يوجب جارة الباقي في المستنى منه فلا يلزم قولنا جاتي في القوم الا رجلا ان زيدا هل بقي أم لا فالعام في حق زيد مثلا دليل فيه شبهة يصح ان يخص منه زيد بالدليل الظني لكنه في حق جميع ما بقي بعد الواحد دليل قطعي فلا يصح ان يخرج منه رجلا فصاعدا بالدليل الظني .

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

(٣) قوله مجاز آء هذا انما يستقيم في غير الكلام اذ لا يصح ان يقول ان المجمع موضوع لمجموع التناول والقصر كما في الاستثناء اذ لا وجود بغير الكلام في اللفظ واما في الكلام فغير مستقيم كما مر .

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

(١) قوله بطريق اطلاق اسم الكل على الجزئية نظرا لانه قد اريد الباقي في ضمن المجموع ويستقط غير الباقي بالمخصص واطلاق اسم الكل على الجزء انما يكون عند ارادة الباقي قصدا ابتدا ولا يصح ان يقول بذلك لانه خلاف المذهب فانه ذكر في الاستثناء انه اذا قيل له على عشرة دراهم الاثنته فبها اربعة اوجه احدها ان يطلق المشرة على السبعة فيثبت قوله الاثنته يكون يانا لهذا والآخر ان يطلق المشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهو الباقي او قبله ثم حكم على الباقي وهو الثالث والرابع ان يطلق عشرة الاثنته على السبعة وقال على الذهب الاول انه لا فرق بين الاستثناء والتخصيص الا بالاستقلال وعدمه وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر هو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا للحكم صدر الكلام بخلاف التخصيص فهذا دليل ان المذهب الاول ليس مذهبا. (٢) قوله من حيث القصر ويطبق القصر على المنين احدهما في الحكم عن غير الباقي او اخرجه عنه وجعله مسكوت عنه والثاني عدم تناول لفظ العام غير الباقي ولا يجوز ان يكون المراد منها المعنى الثاني اى مجاز باعتبار ترك الحقيقة وهي تناول الكل بسبب عدم تناول غير الباقي لما صرحت بما يجوز ارادة المعنى الاول لان كون العام مجاز باعتبار الاخراج عن الحكم على وجهين احدهما ان يدل العام بطريق التجوز على الاخراج والثاني ان يكون الاخراج ترك الحقيقة العام والاول باطل اذ الدال على الاخراج انما هو القاصرون العام وكذا الثاني لانه قد اريد بالعام تناول والاخراج اسقاط لبعض المراد عن الحكم. (٣) قوله من حيث انه مقصور الضمير الى العام اولى صدر الكلام وهو الحكم. (٤) قوله حقيقة من حيث تناول اى من حيث ارادة الباقي في ضمن الكل كما في الوجه الثاني والثالث من الوجوه الاربعة المذكورة لان من حيث ارادته قصدا واصالة كما في الوجه الاول فانه من هذه الحقيقة مجاز محض ولا من حيث ان مجموع العام والقاصر موضوع الباقي وهو هذا الاعتبار كما لا راي من زيد فلا حقيقة ولا مجاز فالصواب ان العام المقصور مجاز في الباقي على الوجه الاول وحقيقة فيه على الثاني والثالث فاللفظ الواحد بالنظر الى المعنى الواحد حقيقة ومجاز من الحيتين.

(٥) قوله على ما يأتي قال في اوائل التقسيم الثاني

ان الدابة مثلا من حيث اللفظ اطلاقا على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به مع رعاية المعنى صارت مجازا فيفهم من ذلك ان اللفظ اذا اريد به بعض المعنى الموضوع له بدون الاختصاص بذلك البعض يكون حقيقة واذا اريد ذلك البعض مع اختصاص اللفظ به يكون مجازا فالذهب الاول في قصر العام من الثاني والثالث والاولى من الاول نعم بينهما تفاوت باعتبار ان الدابة من جزئيات الموضوع له والثاني من العام من اجزاء الموضوع له لكن كل منهما بعض من الموضوع له وقوله في فصل المجاز ظاهره يدل على ان البحث الذي ذكر فيه ذلك مصدر بلفظ الفصل وليس الامر كذلك. (٦) قوله فيه شبهة اما صرحت مبتدأ خبره مقدم والجملة صفة الحجة وتذكير الضمير فيه بتأويل الدليل او منصوب تميز عن النسبة في الجملة اى العام حجة في الباقي بطريق الشبهة.

(٧) قوله وهو ان المخصوص بالعقل التخصيص العقلي يدل على ان المخصوص بما سوى العقل مما هو غير الكلام ليس عنده قطعا كما قالوا وذلك لان العقلي انما يكون في حكم المذكور بسبب انه قطعي والتخصيص الحسي او المادى ونحوهما ليس قطعا فليس في حكم المذكور وهو الاستثناء. (٨) قوله لانه في حكم الاستثناء الظاهر من هذا الكلام انه يجري في التخصيص بالعقل ما يجري في التخصيص بالاستثناء فكذلك ان المخصوص بالاستثناء قطعي في صورة معلومية المستثنى فكذلك المخصوص بالعقل في صورة معلومية المخرج بالعقل وكما ان المخصوص بالاستثناء ليس قطعا في صورة المجهولة فكذلك المخصوص بالعقل في صورة المجهولة

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

قوله اى لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اى اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لاقى لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانقظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى مادون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يغلو من ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يجتمعا التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الابعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثاني ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضى العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باقى على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان

ثم لا يخفى ان كونه في حكم الاستثناء في الثبوت قطعا ان كان متغنيا لكون المخصوص دليلا قطعيا فالتخصيص بالكلام المستقل الغير المتراخي ايضا مثله فينبغي ان يكون المخصص ايضا قطعيا في حق الباقي. (٩) قوله لكنه حذف على البناء للفاعل والضمير الى المستثنى او المتكلم المفهوم من الكلام قوله معتندا بكسر الميم اى مكنتها بالعقل او البناء للمفعول فتمتددا بفتح الهمزة مصدرها ميبأ اى اكتفاء بالعقل. (١٠) قوله على انه مفروغ عنه في تاج المصادر الفراغ والفروغ برداخته شدن وايضا فيه والفراغ على ضربين احدهما من الشغل والآخر القصد للشيء وفي كثر اللغات الاول موصول بن والآخر موصول باللام والمعنى انه اعتمد على العقل في اعتباره ولم يذكر الاستثناء بناء على انه متروك في الخطاب عادة. (١١) قوله حتى لا نقول متعلق بيبني ان يكون قطعيا بمعنى ان القول يكون المخصوص من العقل قطعا يوجب القول يكون هذه الآية دليلا قطعيا لما انها مخصوصة بالعقل بصورة الحدث اى اذا اردتم القيام الى الصلوة واتم محدثون فاصولوا آه فان قيل لم لا يجوز ان يكون قوله فاصولوا الآية بمعنى لا تكونوا على الحدث فان الامر بفعل يستلزم النهي عن شيء ينافي ذلك الفعل فالواجب حينئذ عدم الحدث عند الصلوة وهذا اما باحداث الوضوء عند ارادة الصلوة او باقامته فيما كان ثابتا قبل الارادة فيثبت لاجابة الى التخصيص بصورة الحدث اذ الحكم وهو وجوب عدم الحدث جارى في صورة الوضوء ايضا قلنا الداعي الى هذا التجوز هو العقل تحمزا عن وجوب تجديد الوضوء فيما كان قبل ارادة الصلوة مع الوضوء فيمورد الى تخصيص العقل وجوب احداث الوضوء بصورة الحدث ولقائل ان يقول ان العقل لا يستند في ذلك التخصيص لان وجوب التجديد ليس باطلا عند العقل قطعا فانه يجوز ذلك فلا بد ان يكون مستندا الى نص من الكتاب والخبر المشهور اذ لا يجوز تخصيص الكتاب بالقياس وخبر الواحد قالاية ليست من باب التخصيص بالعقل.

(١) قوله ونظائرهما مما كان التخصيص بالعقل. (٢) قوله خص منها الصبي والمجنون تخصيص الجنون والصبي الغير العاقل يمكن ان يقول انه يحض العقل فانه لا يجوز تكليف ما لا يعقل كالبهايم والجمادات واما الصبي العاقل فهو في حيز المنع. (٣) قوله فانه يكفر جاحدا اي جاحد عموما الباق بعد التخصيص بالعقل واما انكار اصل الحكم بالنظر الى فرد من افراد العام المخصص بدون تناول جميع ما بقي بعد التخصيص كفضية صلوة الجازة على بعض الناس غير الصبي والمجنون من غير تبيين فهو يوجب الكفر في جميع صور قصر العام وان كان القاصر كلاما مستقلا موصولا فالعام بعد كل تخصيص دليل قطعي في اصل الحكم بالنظر الى بعض افراد الجنس مطلقا لا يجوز دفعه بنجر الواحد والقياس. (٤) قوله مع كونها مخصوصة عقلا قيل لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الاجماع او سنده دون العقل فيكفر الجاحد فيها ليس دليلا على ان القصر بالعقل لا يورث الشبهة. (٥) قوله فان التخصيص فيه مصادر على المطلاق قوله فانه يكفر جاحدا دليل على عدم الشبهة فيما خص بالعقل وهذا دليل على كفر الجاحد وهو عين المدعى. (٦) قوله فان كل ما يوجب الخاي كل جماعة من العام يقتضى العقل تخصيصه بما يخرج ماسوا به من تخصيص ما يخرج ماسوا به مالا فلا فيلزم ان كل ما يقتضى العقل خروجه من العام يخرج وما لا يقتضى يبقى في العام جز ما هو المراد (٧) قوله واما بخصوص الكلام اي الكلام المستقل بدليل قوله فيما بعد لانه كلام مستقل وهذا مقابل لقوله المخصوص بالعقل فاحكم العلماء بانه مورث للشبهة في العام من القصر بالاستقلال كلما او غيره ففصله المس بين الفرق بين العقل

والكلام المستقل ولم يذكر غيرهما من الجنس والعادة ونحوهما فذلك اشارة الى ان المراد بالعقل ما يسم الكل (٨) قوله لا يبقى حجة اصلا اي لا حجة قطعية ولا حجة ظنية في حق التناول لا بمعنى انه لا يبقى حجة لاني حق تناول جميع ما بقي بعد التصور ولا في حق اصل الحكم بالنظر الى الجنس فانه مكابرة. (٩) قوله كالمستأن من المستأنم كافر حر في دخل دار الاسلام بطريق الامان والذى كافر يمكن في دار الاسلام بالجزية فكل منهما مخصوص من قوله تعالى اقتلوا المشركين قلل تخصيص الذي ينس آخر او المراد من المستأنم معنى الاعمال من يستحق الامان بهد منا. (١٠) قوله كالزبا يعني لا يعلم قطعا انه ماذا والا اما اختلف المجتهدون فيه فبعد التخصيص بقوله تعالى وحرم الزبا لا يعلم ان الباقي ماهو نعم بعد اختيار قول واحد من المجتهدين واتباعه يكون الزبا معلوما وكذا الباقي بعد ارجاه لكن لا يحصل العلم القطعي. (١١) قوله من قوله تعالى واحل الله البيع عموما باعتبار المفرد المحلى باللام كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الآية قيل ان قوله تعالى وحرم الزبا وهو القاصر ليس كلاما مستقلا لتعلقه بما قبله بالظن فلا يكون الآية من باب ما نحن بصدده وهو القصر بالكلام المستقل والجواب ان المراد بالتعلق المنفي في تعريف المستقل الا ان يكون المتأخر قيدا من قيود المتقدم لا يتم المقصود به الا بانضمام المتأخر والمطوف ليس من المطوف عليه كذلك. (١٢) قوله صار الباقي مجهولا قيل لو اريد ان الشكل الباقي يصير مجهولا فالنكح كذلك جأني اهل القبائل ولم يكن مهمم واحد او جمع من قبيلة بنى تميم فالمجهول انما هو الباقي من قبيلة بنى تميم وغيرهم داخل في الحكم قطعا ولو اريد ان بعض الباقي مجهول البتة فلا يلزم اتقاء الحجية مطلقا. (١٣) قوله ولا يثبت به الحكم اي لا يثبت بصدر الكلام في خصوصيات ما بقي بعد الاستثناء والمجهول كهذا البعض او ذلك البعض لان هذا البعض يجوز ان يكون عين المستثنى منه او داخل فيه. (١٤) قوله لانه كلام مستقل يعني ان مجموع استقلال الكلام واصالة التعليل في خصوص النص علة لظهور احتمال التعليل فلا يلزم علينا ان يكون كل كلام مستقل محتملا للتعليل احتمالا ظاهرا ولا ان يكون المخصص بغير المستقل كالاتثناء ذلك ولكن يرد ان النسخ للمعوم كلام مستقل وخصوص في النص العام فيكون احتمال التعليل في النسخ ظاهرا فلا يرد ان يصير العام بالنسخ ايضا مجهولا فاما ان لا يكون دليلا او يكون دليلا ظاهرا. (١٥) قوله ولا يدري النسخ وذلك لان العلة ليست معلومة انما هي فلا يعرف انها في اي شيء يوجد او شيء لا يوجد ليرف مقدار الخارج والباقي ولا يخفى ان هذا غير جاري في قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجر لان ترتيب الاجارة والامان على طلب الجوار والاستيمان يقتضى عليه فيدرك بهذا التعليل ان كل مشرك يوجد فيه الاستجارة يخرج عن قوله تعالى اقتلوا المشركين فلا يوجد لا يخرج لعدم ما يقتضى. (١٦) قوله كما كان حجة قطعية. (١٧) قوله فلا يقبل التعليل فديقال ان العلة في الاستثناء عدم الاستقلال كما قال المصنف رحمه الله تعالى حكاية عن المستدل وهذا لا يجري في التخصيص. (١٨) قوله اذا الاستثناء لا يقبل التعليل لعل المعنى شرط في الاستثناء والا فلا وجه للنفي رأسا. (١٩) قوله انما في قريابيل ذلك احترازا عما ذكر في قوله الكرخي انه لا يبقى حجة في المهذب الآن واننا نكون.

ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدا اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه بغض ومالا فلا واما المخصص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصص كالمستأنم من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجر وهو لا كالمستأنم خص من قوله تعالى واحل الله البيع لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاتثناء اذ هو يبين انه لم يدخل اي التخصيص يبين ان المخصص لم يدخل تحت العام كالاتثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم (وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معلولا لانه كلام مستقل) والاصل في النصوص التعليل (ولا يدري كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصص كما كان لانه كالاتثناء) في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذلك التخصيص (وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا) ان التخصيص كالاتثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي (وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا) ان العام بقي فيما وراء المخصص كما كان

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

(١٤) قوله لانه كلام مستقل يعني ان مجموع استقلال الكلام واصالة التعليل في خصوص النص علة لظهور احتمال التعليل فلا يلزم علينا ان يكون كل كلام مستقل محتملا للتعليل احتمالا ظاهرا ولا ان يكون المخصص بغير المستقل كالاتثناء ذلك ولكن يرد ان النسخ للمعوم كلام مستقل وخصوص في النص العام فيكون احتمال التعليل في النسخ ظاهرا فلا يرد ان يصير العام بالنسخ ايضا مجهولا فاما ان لا يكون دليلا او يكون دليلا ظاهرا. (١٥) قوله ولا يدري النسخ وذلك لان العلة ليست معلومة انما هي فلا يعرف انها في اي شيء يوجد او شيء لا يوجد ليرف مقدار الخارج والباقي ولا يخفى ان هذا غير جاري في قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجر لان ترتيب الاجارة والامان على طلب الجوار والاستيمان يقتضى عليه فيدرك بهذا التعليل ان كل مشرك يوجد فيه الاستجارة يخرج عن قوله تعالى اقتلوا المشركين فلا يوجد لا يخرج لعدم ما يقتضى. (١٦) قوله كما كان حجة قطعية. (١٧) قوله فلا يقبل التعليل فديقال ان العلة في الاستثناء عدم الاستقلال كما قال المصنف رحمه الله تعالى حكاية عن المستدل وهذا لا يجري في التخصيص. (١٨) قوله اذا الاستثناء لا يقبل التعليل لعل المعنى شرط في الاستثناء والا فلا وجه للنفي رأسا. (١٩) قوله انما في قريابيل ذلك احترازا عما ذكر في قوله الكرخي انه لا يبقى حجة في المهذب الآن واننا نكون.

(١) قوله يسقط المخصص أي يكون موقوفاً إلى البيان فإذا بين من مترائياً يلزم التخصيص لا النسخ لأن البيان يلحق بأصل الكلام فلا تراخي .
 (٢) قوله بخلاف الاستثناء الماحصل أن الحكم في الاستثناء لم يقرر قبل الاستثناء بل مجموع الصدر والاستثناء تكلم بالباقي بعد التثنية فجاءة التثنية يستلزم جلاء الباقي فيندفع بها ما في معرض الحلول وأما التخصيص بالاستقلال فهو بدتقرر الحكم فجاءة المخصوص لا يفيد جلاء المترسرة الجاءة فيه وهي لا يصلح دفعا لما قد دخل فلا يستطحة بل يسقط نفس المخصص .
 (٣) قوله يسقط هو نفسه أي باعتبار نفسه والباء زائدة على غير القياس أو للتدنية أي يستط نفسه بقية العام حجة كما كان في هذا المذهب عند كون المخصوص مجهولاً أيضاً فالذهب الثاني يخالف المذهب الكرخي في المعلوم ويخالف المذهب الثالث في المجهول وأما الثالث فيخالف المذهب الكرخي فيهما فلذلك تأخره عن الثاني وأما مذهبنا فهو على خلاف الكل حيث قلنا بحجة العام في المعلوم والمجهول مع الشبهة فيهما فالكرخي رحمه الله تعالى لم يقل بحجة فيهما والمذهب الثاني لم يقل بحجة في المجهول ولم يقل بالشبهة في المعلوم والثالث لم يقل بالشبهة فيهما فلذلك تأخره عن الكل ختاً للكلام بالأعلى .

(وان كان مجهولاً يسقط المخصص لأنه كلام مستقل بخلاف الاستثناء) ولما كان المخصص كلاماً مستقلاً وكان معناه مجهولاً يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جملته إلى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لأنه غير مستقل بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام فجاءته تتعدى إلى صدر الكلام (وعندنا تمكن فيه شبهة لأنه علم أنه غير محمول على ظاهره وهو إرادة الكل فعلم أن المراد البعض بطريق المجاز مثلاً إذا كان كل أفراد مائة وعلم أن المائة غير مرادة فكل واحد من الأعداد التي دون المائة مساو في إن اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدم معين منها لأنه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمره تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعالم الذي لم يغض عند الشافعي رحمه الله تعالى

قوله وان كان مجهولاً يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لأن المجهول لا يصلح دليلاً فلا يصلح معارضاً للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جملة المخصص إليه لسكون المخصص مستقلاً بخلاف الاستثناء فإنه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئاً حتى إن مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجاءته توجب جملة المستثنى منه فيصير مجهولاً متوقفاً على البيان قوله وعندنا تمكن فيه شبهة أي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجباً قطعاً وبقينا ما كونه حجة فلا يحتاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعاً ذاتاً عامين غير تكبير فكان إجماعاً وأما تمكن الشبهة فإنه إذا أخرج منه البعض لم يبق مستعملاً في الكل بل فيما دونه مجازاً وما دون الكل أفراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازاً فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لأنه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر إما أولاً فلان ما ذكرنا ما يصح في المخصوص المجهول إما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلاً إذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون وإذا أخرج عشرون تعين الثمانون وإذا أخرج من المشركين أهل النعمة تعين غيرهم وإما ثانياً فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على أن لا يبقى العام حجة أصلاً ويصير مجزئاً موقوفاً على البيان وغاية توجيهه أن المراد أنه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل بان كل المخصوص مجهولاً لا يرجح شيء منها وإن كان معلوماً يترجع مجموع ما وراء المخصوص لكن ظناً لا قطعاً لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لأنه ترجيح من غير مرجح مختصاً بصورة المجهول

(٤) قوله تمكن فيه شبهة التذكير لإفادة القلة والمقارنة أي شبهة قليلة غير واصله إلى حد يوجب التوقف كما هو حكم العام عند البعض وهذا المذهب أن يكون موجباً للشك والأجل كما في المشترك والمجمل فهذه الشبهة لا يخرج العام عن الحجية وأما تدل وصف القطعية .
 (٥) قوله لأنه علم أنه غير محمول على ظاهره قيل هذا منقوض بالقصر بنير المستقل واجب بان الدليل إنما يتم بملاحظة قوله فيما بعد لأن المخصص أهـ .
 (٦) قوله بطريق المجاز فيه نظر كما مر في قوله بطريق اسم الكل على الجزء .
 (٧) قوله لأنه ترجيح أهـ قد يقال إن القاصر إذا دل على أن عدد المائة غير مراد لوجود قرينة أن المراد تسعة وتسعون دون الأقل من ذلك كثمانية وتسعين أو أقل لأن العام يقتضي الاستفراق فلو أريد الأقل يسقط بعض ما يقتضيه العام بدون المسقط ولو أريد إلا أكثر بعد المائة لا يلزم السقوط بدون المسقط فنظروا أكثر عن الفساد اللازم على تقدير الأقل قرينة ترجح الأكثر ذكر الدليل على تمكن الشبهة في التلويح هكذا إذا أخرج البعض لم يبق مستعملاً في الكل بل فيما دونه مجازاً وما دون الكل أفراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازاً فيها من غير رجحان ولا يثبت بعض منها لأنه ترجيح من غير مرجح واعتراض عليه بأن ما ذكرنا إنما يصح في المخصوص المجهول وأما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع قلنا إن المراد بالرجحان التقي الرجحان على وجه القطع واليقين فذلك مدوم قطعاً في المعلوم لاحتمال التعليل بما لا يعلم أنه في أي من الأفراد موجود وفي أي منها مدوم لكن مع ذلك ههنا رجحان وهو أن يراد جميع ما هو غير المخصوص المعلوم لعدم ما يسقط ذلك اختصاً لفظ ذلك .

(١) قوله حتى يخصص خبر الواحد والقياس ولا يحق ان التخصيص يان التغير وهو لا يجوز متراجها عندنا كما قال المصنف رحمه الله تعالى في ركن السنة في باب البيان قيل فصل الاستثناء بلا واسطة ان التخصيص تبيير وهو لا يجوز الاموصولا فلو اريد بالتخصيص بالقياس ما يقابل النسخ والاستثناء وهو التخصيص المصطلح فلا يجوز بالقياس لانه بعد النص متراجها لان القياس انما هو بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولو اريد النسخ فلا يجوز النسخ بالقياس قال المصنف رحمه الله تعالى في النسخ واما النسخ فهو اما المكتاب او السنة

لا القياس وايضا قال في فصل شرط القياس ان الشرط الرابع لا يغير القياس حكم النص فكيف يكون التخصيص ههنا بالقياس وهو تبيير النص والجواب بانه مظهر لاثبت فالنصوص هو النص الوارد بحكم القياس عليه دون القياس مردود بان مثل هذا الكلام يسير في جميع ما يكون القياس منير النص فينبغي ان يجوز تبيير النص بالقياس بناء على الكلام المذكور ههنا ويمكن الجواب بان العام المخصوص البعض اذا خص ثانيا بالقياس فالنصوص الثاني يان بعض محتملاته فان المخصوص اذا كان مجعولا فظاهر انه له محتملات وكذا اذا كان معلوما لاحتمال التعليل بما لا يدري انه في اي من الافراد موجودة فالنصوص الثاني يكون يان التغير وبيان التغير يجوز موصولا ومتراجها كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في باب البيان .

(٢) قوله ان مع وجود هذه الشبهة آه ان محققة عاملة في ضمير الشأن القدر ولو قرى بالتشديد فالاحتجاج بالنصب اسمها وقابل لا يسقط المستتر تحته الرجوع الى الاحتجاج ولو رفع فالاسم لا يسقط بتأويل المصدر ولو قيل كيف يصح ان يكون الاحتجاج اسما وهو في الاصل مبتدأ ويجب تقديمه على الخبر اذا كان فعلا له قلنا ذلك لثبوت خبره عن النبي وعند الاتصاف لا يتيسر بالفاعل .

(٣) قوله بصيغته اي هيئة الاستقلال (٤) قوله بحكمه وهو يان ان المخصوص لم يدخل تحت العام بلا تراخي . (٥) قوله لشبه الاول يعني ان النسخ اذا نسخ الحكم في بعض افراد العام من غير تعيين سقط نفسه ويتوقف حكمه الى ان يلحقه البيان .

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

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

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

قوله حتى يخصص يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجعولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا بخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط 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 الثابت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بعكسه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لارفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجهه دون وجهه الاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجعولا اي متناولا لهما هو مجعول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالة الى العام كالنسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فوجب 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 منهج الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعقل فيكون ما وراء المخصص معلوما فيجب ان يبقى العام بعاله فوقع الشك في عدم مجية العام فلا تبطل حججه الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجهه دون وجهه فيوجب العمل دون العلم فالاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه .

توضيح ١٢

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

(١) قوله فلشبه الاول يصح تعليله اراد التعليل بالعلة المستنبطة اذ التعليل بالعلة المنصوصة يجري في الاستثناء كما يقول لاجالس الارجالا عالما فترتب ثبوت المجالسة على وصف العلم يدل على علة الوصف وايضا الكلام في التعليل يفضى الى الجهالة والعلة المنصوصة لاجمالة لسيبها لانها امر معلوم كما وجد وجد الحكم وكما انعدم انعدم .
(٢) قوله على هذا الوجه لا يصح لا يقول فيه دلالة على ان تعليله بوجه آخر وهو ان لا يكون التعليل بحيث يخرج به بعض آخر بالقياس جار في النسخ وليس الامر كذلك لان الكلام في التعليل بالعلة المستنبطة وهي قسمان القاصرة وهي التي لا تمتدى مورد النص والتمتدية وهي التي ثبت بها الحكم بالقياس في غير المورد فالتعليل بالقاصرة لا يجوز عندنا كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في فصل العلة والتعليل بالتمتدية ليس تعليلا بالوجه الآخر المذكور لانه يخرج البعض من العام ثانيا وهو نسخ بالقياس لانه تقول تمتدية العلة لا يلزم ان يكون بتحققها في بعض آخر . قوله او العام فليكن محققها في غير افراد العام واثبات الحكم بالقياس في ذلك الغير ليس نسخا بالقياس .

٩٠

(٣) قوله بل يريد ان يراد قوله فلشبه الاول فلوجه لشبه الاول على تقدير النضاف وهو الاستقلال كلاما تاما الفائدة .

(٤) قوله كما هو عندنا اي صحة تعليل كمسائل ثابتة عندنا في الكون على وفق مذهبتنا .

(٥) قوله خلافا للجائى لعل وجهه ان تعليل المخصص لاجل ان يخصص ثانيا بالقياس وهذا غير جائز والقياس لا يغير النص وقد مر الجواب في الصراح حياء ساروغ سرخ جيوس در كشيدين از كسي جيا بالضم مشددا بدول فالجائى بالفتح من يأكل الجيا والجيا بالضم والتخفيف النسب الى الجيو بالاتصاف به والالف من زوائد النسبة كالرباني والصداني او مخفف الجياي بالتشديد وهو الجياي الشديد الجيو كما ان اخرى شديد الحرارة .

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

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

وان كان اى المخصص معلوما فلشبه الاول يصح تعليله لا يريد بقوله فلشبه الاول 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 يأتي في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجائى واذا صح تعليله لا يدري انه كم يخرج بالتعليل اى بالقياس وكم يبقى تحت العام فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص بين ان المخصص غير داخل في العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجائى كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله بصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجائى ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة

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

قال

هنا ثمانية احتمالات كلها يقتضى عدم السقوط الا الواحد

فعدم التساوى بين وقوله في السقوط اى باعتبار احتمال السقوط وصلة الدخول محذوفة اى دخل الشك في حجة العام باعتبار هذا الاحتمال .
(٨) قوله واخراج البعض الآخر يجوز التعليل لكل من تعليل التخصيص وتعليل المستثنى . (٩) قوله فلا يبقى العام حجة بمعنى ان نفس التخصيص لا يورث الشبهة ولا يزيل الحجة ولكن يجوز ان يكون معه ما يورثها وان لا يكون كذلك كما اذا دخل القوم في الحجره وزيد ليس فيهم والحجره لا يتسع فوق المشرين وكل القوم خمسة وعشرون فهنا وان لم يكن شبهة باعتبار تخصيص زيد ولكن يكون باعتبار ان عمر واهل من الداخلين او من الحسة الباقين ولو فرض ان القوم عشرون لا يكون تلك الشبهة .
(١٠) قوله ويرد عليه حاصل الاعتراض ان دليلكم يبطل دعواكم لانكم يدعون حجة العام مع الشبهة والدليل يبطل الحجة واعتبار العموم .
(١١) قوله ولا تمسك لكم اه لا مدخل له في الاعتراض .

(١) قوله على ان احتمال التعليل اه علاوة الدليل لدفع ما اورد عليه او تعليل اى لا يسقط بالشك وهو لاحتمال التعليل بناء على ان احتمال التعليل اه
 (٢) قوله لان ما انتضى القياس قيل نعتنه لاجمالة في انه كم يخرج بالتعليل فلا يمكن الشبهة واتم قائلون بذلك والحواب ان الشبهة باعتبار ان التعليل بطريق
 الاستنباط والمجتهد قد يخطئ فلا تطع بما هو المرضى عنداه فالعام المخصوص باعتبار غلبة الظن بان العلة فيه وصف كذا حجة وباعتبار عدم الجزم فيه شبهة .
 (٣) قوله ان لم يدرك فيه علة لا يعلل آه فاذا ادرك مجتهد علة فمئل وخصم يبقى العام حجة في الباقي بعد هذا التخصيص عند هذا المجتهد فالجهد الآخر ان لم يدرك
 علة اصلا يسكون العام حجة في جميع ما بقى بعد
 التخصيص الاول وان ادرك علة اخرى يخصص
 بحسب علة ويبقى العام حجة في الباقي فقد يخرج
 احدهما ما يدل بتعليله فيما اخرجه الآخر .

(٤) قوله فظهر منها الفرق اه هذا انما يصح
 بعد بيان ان النسخ لا يقبل التعليل ولم يبين وانما
 يبين ذلك في فصل النسخ فيما يقول واما النسخ فهو
 اما الكتاب او السنة لا القياس فذلك يدل على ان
 لا يصح تعليل النسخ بالنسخ لان ثمرته النسخ بالقياس
 وهو اذا لم يخرج لا يصح التعليل .

(٥) قوله اى لما ذكرنا وفى بعض النسخ اى كما
 ذكر بالكاف للمعاجاة .
 (٦) قوله الذى ينسخ الحكم آه هذا القيد احتراز
 عن النسخ الذى ليس بقاصر للعام بل ينسخ حكم
 الخاص او حكم العام في جميع افراده فانه يصح تعليل
 هذا النسخ لانه انما يؤدي الى اثبات الحكم
 المتأخر في القياس من غير النسخ بالقياس .

(٧) قوله ليثبت النسخ آه يريد انه يصح تعليل
 ناسخ العام القاصر له ليثبت الحكم في غير افراد
 العام بالقياس فانه ليس نسخا بالقياس .

(٨) قوله صورته اى صورته ما ينسخ العام في بعض
 افراده وقوله نص خاص اراد ما يعم الاخص
 مطلقا والاخص من وجه فالاول كقوله عليه السلام
 النبي بالثيب جلد ما دور وجه الحمار فكذا لفظ الحديث
 على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في النسخ
 فانه نسخ لقوله تعالى والآن يا تبين الناحشة من
 نساكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا
 فامسكوهن في البيوت حتى يتوفن الموت او يجعل لهن
 سيلا فلا يعم البكر والثيب والحديث يخصص بالثيب
 والثاني كقوله تعالى واولات الاحمال اجعلن ان يضمن
 حملهن فهو ناسخ لقوله تعالى والذين يتوفون منكم
 ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
 وعشرا تكل منها اعم واخص من الآخر من الوجهين .

(٩) قوله فانما يجمله ناسخا واما عند الشافعي رحمه الله
 تعالى فهو مخصوص لجواز ان يكون بيان التفسير مترائيا
 عنده . (١٠) قوله ما سبق قال في اواخر فصل حكم العام
 ان كان المخصص مترائيا لانها مخصص بل ناسخ .

(١١) قوله فان العام الذى امد دليل على قوله لا يصح
 تعليل النسخ الى قوله يثبت النسخ يعنى ان التعليل
 لغرض النسخ بالقياس فاذا لم يصح النسخ بالقياس لم
 يصح التعليل المذكور لذلك الغرض فقوله صورته اه
 جملة اعتراضية دخلت بين الدليل والدعي .

(١٢) قوله لانه دونه قيل فكذلك الخبر المشهور
 دون التواتر فكيف يصح نسخ الكتاب بالخبر المشهور كما ذكره
 المصنف رحمه الله تعالى في اواخر النسخ قال عبدالرحمن في شرحه
 للمغني روى الكرخي عن ابى يوسف
 جواز نسخ الكتاب بخبر المشهور لشهرته لكنه يخصه فان قلت ما الفرق بين النسخ والتخصيص بعد ان كان تعيين لا يجوز الاول بالقياس ويجوز الثاني به قلنا ان التخصيص بيان المراد
 ودفع ما في مرض الحلول من معنى العموم واما النسخ فدفع لما تقرر قال في اسهل فيجوز بالقياس بخلاف الاول (١٣) قوله ولا يلزم به المعارضة اشعار بان المعارضة لازمة في النسخ فالمعنى
 ان التأخر لا بد ان لا يكون دون المتقدم في النسخ افادة التطع والظن فاما ان يتساوى او المتقدم دون التأخر ولا يجوز ان يكون اقوى فخير الواحد ينسخ بالشهور والتواتر وكذا
 المشهور بها وكذا التواتر بهما ولكن لا يجوز نسخ المشهور والتواتر بخبر الواحد بل العمل بالاقوى وترك الآخر واجب كذا قال المصنف في باب المعارضة .

(١٣) قوله لانه دونه قيل فكذلك الخبر المشهور
 دون التواتر فكيف يصح نسخ الكتاب بالخبر المشهور كما ذكره
 المصنف رحمه الله تعالى في اواخر النسخ قال عبدالرحمن في شرحه
 للمغني روى الكرخي عن ابى يوسف
 جواز نسخ الكتاب بخبر المشهور لشهرته لكنه يخصه فان قلت ما الفرق بين النسخ والتخصيص بعد ان كان تعيين لا يجوز الاول بالقياس ويجوز الثاني به قلنا ان التخصيص بيان المراد
 ودفع ما في مرض الحلول من معنى العموم واما النسخ فدفع لما تقرر قال في اسهل فيجوز بالقياس بخلاف الاول (١٣) قوله ولا يلزم به المعارضة اشعار بان المعارضة لازمة في النسخ فالمعنى
 ان التأخر لا بد ان لا يكون دون المتقدم في النسخ افادة التطع والظن فاما ان يتساوى او المتقدم دون التأخر ولا يجوز ان يكون اقوى فخير الواحد ينسخ بالشهور والتواتر وكذا
 المشهور بها وكذا التواتر بهما ولكن لا يجوز نسخ المشهور والتواتر بخبر الواحد بل العمل بالاقوى وترك الآخر واجب كذا قال المصنف في باب المعارضة .

(١٤) قوله لانه دونه قيل فكذلك الخبر المشهور
 دون التواتر فكيف يصح نسخ الكتاب بالخبر المشهور كما ذكره
 المصنف رحمه الله تعالى في اواخر النسخ قال عبدالرحمن في شرحه
 للمغني روى الكرخي عن ابى يوسف
 جواز نسخ الكتاب بخبر المشهور لشهرته لكنه يخصه فان قلت ما الفرق بين النسخ والتخصيص بعد ان كان تعيين لا يجوز الاول بالقياس ويجوز الثاني به قلنا ان التخصيص بيان المراد
 ودفع ما في مرض الحلول من معنى العموم واما النسخ فدفع لما تقرر قال في اسهل فيجوز بالقياس بخلاف الاول (١٣) قوله ولا يلزم به المعارضة اشعار بان المعارضة لازمة في النسخ فالمعنى
 ان التأخر لا بد ان لا يكون دون المتقدم في النسخ افادة التطع والظن فاما ان يتساوى او المتقدم دون التأخر ولا يجوز ان يكون اقوى فخير الواحد ينسخ بالشهور والتواتر وكذا
 المشهور بها وكذا التواتر بهما ولكن لا يجوز نسخ المشهور والتواتر بخبر الواحد بل العمل بالاقوى وترك الآخر واجب كذا قال المصنف في باب المعارضة .

(١٥) قوله لانه دونه قيل فكذلك الخبر المشهور
 دون التواتر فكيف يصح نسخ الكتاب بالخبر المشهور كما ذكره
 المصنف رحمه الله تعالى في اواخر النسخ قال عبدالرحمن في شرحه
 للمغني روى الكرخي عن ابى يوسف
 جواز نسخ الكتاب بخبر المشهور لشهرته لكنه يخصه فان قلت ما الفرق بين النسخ والتخصيص بعد ان كان تعيين لا يجوز الاول بالقياس ويجوز الثاني به قلنا ان التخصيص بيان المراد
 ودفع ما في مرض الحلول من معنى العموم واما النسخ فدفع لما تقرر قال في اسهل فيجوز بالقياس بخلاف الاول (١٣) قوله ولا يلزم به المعارضة اشعار بان المعارضة لازمة في النسخ فالمعنى
 ان التأخر لا بد ان لا يكون دون المتقدم في النسخ افادة التطع والظن فاما ان يتساوى او المتقدم دون التأخر ولا يجوز ان يكون اقوى فخير الواحد ينسخ بالشهور والتواتر وكذا
 المشهور بها وكذا التواتر بهما ولكن لا يجوز نسخ المشهور والتواتر بخبر الواحد بل العمل بالاقوى وترك الآخر واجب كذا قال المصنف في باب المعارضة .

(١٦) قوله لانه دونه قيل فكذلك الخبر المشهور
 دون التواتر فكيف يصح نسخ الكتاب بالخبر المشهور كما ذكره
 المصنف رحمه الله تعالى في اواخر النسخ قال عبدالرحمن في شرحه
 للمغني روى الكرخي عن ابى يوسف
 جواز نسخ الكتاب بخبر المشهور لشهرته لكنه يخصه فان قلت ما الفرق بين النسخ والتخصيص بعد ان كان تعيين لا يجوز الاول بالقياس ويجوز الثاني به قلنا ان التخصيص بيان المراد
 ودفع ما في مرض الحلول من معنى العموم واما النسخ فدفع لما تقرر قال في اسهل فيجوز بالقياس بخلاف الاول (١٣) قوله ولا يلزم به المعارضة اشعار بان المعارضة لازمة في النسخ فالمعنى
 ان التأخر لا بد ان لا يكون دون المتقدم في النسخ افادة التطع والظن فاما ان يتساوى او المتقدم دون التأخر ولا يجوز ان يكون اقوى فخير الواحد ينسخ بالشهور والتواتر وكذا
 المشهور بها وكذا التواتر بهما ولكن لا يجوز نسخ المشهور والتواتر بخبر الواحد بل العمل بالاقوى وترك الآخر واجب كذا قال المصنف في باب المعارضة .

(١٧) قوله لانه دونه قيل فكذلك الخبر المشهور
 دون التواتر فكيف يصح نسخ الكتاب بالخبر المشهور كما ذكره
 المصنف رحمه الله تعالى في اواخر النسخ قال عبدالرحمن في شرحه
 للمغني روى الكرخي عن ابى يوسف
 جواز نسخ الكتاب بخبر المشهور لشهرته لكنه يخصه فان قلت ما الفرق بين النسخ والتخصيص بعد ان كان تعيين لا يجوز الاول بالقياس ويجوز الثاني به قلنا ان التخصيص بيان المراد
 ودفع ما في مرض الحلول من معنى العموم واما النسخ فدفع لما تقرر قال في اسهل فيجوز بالقياس بخلاف الاول (١٣) قوله ولا يلزم به المعارضة اشعار بان المعارضة لازمة في النسخ فالمعنى
 ان التأخر لا بد ان لا يكون دون المتقدم في النسخ افادة التطع والظن فاما ان يتساوى او المتقدم دون التأخر ولا يجوز ان يكون اقوى فخير الواحد ينسخ بالشهور والتواتر وكذا
 المشهور بها وكذا التواتر بهما ولكن لا يجوز نسخ المشهور والتواتر بخبر الواحد بل العمل بالاقوى وترك الآخر واجب كذا قال المصنف في باب المعارضة .

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

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

دون التواتر فكيف يصح نسخ الكتاب بالخبر المشهور كما ذكره
 المصنف رحمه الله تعالى في اواخر النسخ قال عبدالرحمن في شرحه
 للمغني روى الكرخي عن ابى يوسف
 جواز نسخ الكتاب بخبر المشهور لشهرته لكنه يخصه فان قلت ما الفرق بين النسخ والتخصيص بعد ان كان تعيين لا يجوز الاول بالقياس ويجوز الثاني به قلنا ان التخصيص بيان المراد
 ودفع ما في مرض الحلول من معنى العموم واما النسخ فدفع لما تقرر قال في اسهل فيجوز بالقياس بخلاف الاول (١٣) قوله ولا يلزم به المعارضة اشعار بان المعارضة لازمة في النسخ فالمعنى
 ان التأخر لا بد ان لا يكون دون المتقدم في النسخ افادة التطع والظن فاما ان يتساوى او المتقدم دون التأخر ولا يجوز ان يكون اقوى فخير الواحد ينسخ بالشهور والتواتر وكذا
 المشهور بها وكذا التواتر بهما ولكن لا يجوز نسخ المشهور والتواتر بخبر الواحد بل العمل بالاقوى وترك الآخر واجب كذا قال المصنف في باب المعارضة .

(١) قوله لانه يبين انه النع اى التخصيص بالقياس بيان ان المخصوص به لم يدخل تحت العام فهو بيان لعموم المخصص وخصوص العام ولا يلزم المعارضة بين البيان والبيان فان قلت كيف يكون القياس بيانا ولو كان بيان التفسير وهو لا يجوز متراخيا عندنا والقياس متراخي قلنا ان القياس مظهر لا مثبت فيه مظهر ان المخصص المنصوص عليه يبين ان المخرج بالقياس لم يدخل في العام فالبيان في الحقيقة هو المخصص وهو غير متراخ وان قلت لم لا يجوز ان يكون النسخ بالقياس ايضا بيان قلنا نعم لكنه يبين المدة والجهة الحكم بمد ما تقرر لا يبان معنى الكلام ويبان عدم الدخول تحت العام من الابتداء وبيان المدة رافع للمقرر وهذا ليس من بيان القياس واما بيان عدم الدخول فدافع لما في مرض الثبوت وهذا يجوز من القياس وذلك لان القياس يلحق لاصل فلو كان الاصل مخصصا كان القياس مخصصا وان كان ناسخا كان ناسخا فالقياس في التخصيص يان عدم الدخول وفي النسخ يان انتهاء الحكم. (٢) قوله والتخصيص اواخره عن النسخ وكان ذكره مقدا على ذكر النسخ لان فرع

النسخ حيث شبه به فتظير الاستثناء المسئلة الاولى من التخصيص بالمقل وهو في حكم الاستثناء والاولى تأخيرها عن الثانية تصريح الاستثناء فيها لكن التقديم لان حكم البطلان في الاولى اصلى وفي الثانية يعارض الاستثناء.

(٣) قوله بشن اه يتناول صورتين تفصيل الثمن بتسمية حصه كل واحد وعدم ذلك فالبيع باطل في كل منهما في صورتين عندنا في حنفية رحمه الله تعالى وعندنا يجوز في القن اذا فصل الثمن وقيل ان ابا يوسف رحمه الله تعالى رجح قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى وذكر في البسوط ان البيع قاسد في القن قال الامام السرخسي رحمه الله تعالى في الاصول اذا سئى ثمن كل لم ينفذ المقدر في القن صحيحا او المفهوم انه ينفذ قاسدا حيث لم يقل لم ينفذ اصلا كذا في شرح البرجندى.

(٤) قوله الاهداءى قال لا الهنا ويجوز ان يكون قوله باع عبد بن اه بمعنى قال بت عبد بن اه فلا استثناء متعلق بالاخر وقوله بعصته متعلق بالاستثناء دون صدر الكلام. (٥) قوله يبطل البيع اى في الوجوه فالبيع في الاول باطل لعدم ماله الحوسرية البطلان الى البدلان الصفة واحدة وهو المذكور في المختصر وفي الثاني قاسد لانه بيع مال متقوم بمال

متقوم مشتمل على الجهالة المنفضة الى المنازعة بين العاقدين ومثله فاسد كذا في المختصر فلفظ البطلان هناك بالمعنى الاحم المتناول للفساد.

(٦) قوله لانه انما تدل على الفساد دون البطلان فمجرد الجهالة لا يوجب البطلان وهذا انما يجرى في صورة عدم تفصيل الثمن لاني صورة التفصيل فليس تفصيل حيث يدعى بالحصه بمعنى البيع بالثمن المجهول واما قوله ولان ماليس ببيع اه فهو جار فيها على ما روى في شرح البرجندى عن الخلاصة انه اذا اتمد المقدر تفرق العاقدين ففى بعض المواضع انه لا يفرق الصفة وفي الكافي انه اذا اتمد العاقد والعقد والتمن او الاكثر تحت الصفة وان تمد الكل او الاكثر تعدت الصفة في صورة تفصيل الثمن يكون الصفة واحدة لما فرض ان العاقد والعقد واحد فقبول ماليس ببيع شرط في البيع اذ لا بد من قبول الكل ولو قبل في البعض ورد في البعض لا يصح البيع اصلا ولا يلزم تفرق الصفة قبل تمامها.

(٧) قوله بالشرط الفاسد وهو من العاقدين ان

ضنا الحر والمستثنى مع البيع فهو في معنى اشتراط العقد في البيع بقبول غير البيع. (٨) قوله في المسئلة الاولى اه الظرف خبر ليس قدم لافادة القصر اى ان تمام حقيقة الاستثناء انما هو في المسئلة الاولى واما الثانية فهي فيها موجودة او المجرى مقدر بقرينة ما بعد ذلك والخبر حقيقة الاستثناء والاسم المستكن الراجع الى عدم الدخول. (٩) قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان محل الايجاب في البيوع انما هو المال المتقوم والمحرر ليس بمال فمثل ذلك ما اذا باع الخمر والخمر لا يدخل الحر تحت الايجاب لعدم التقوم بخلاف ما اذا باع القن والمدرج حيث يدخل المدرج تحت الايجاب عند البعض كذا في شرح الوقاية وينفذ يسه بقضا القاضى كذا في شرح البرجندى وذلك لانه مال متقوم ثلثا قيمة القن. (١٠) قوله لان البيع بالحصه اه والفرق بين الجهالة الثانية من الابتداء والطارية بعد تمام المقدر ان الاولى دافعة والثانية رافعة والدفع اسهل فيقع والرفع اصعب فلا يقع وايضا الاولى بالصنع فكان العاقد التزم ضررها فيقع والثانية كما في مسئلة هي نظير النسخ بغير الصنع.

لانه يبين انه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبد بن الاهداء بعصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصه ابتداء ولان ما ليس ببيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففى المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبد بن الاهداء حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بعصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصه ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصه بقاء صحيح كما يأتى في المسئلة التى هي نظير النسخ والثانى ان البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ماليس ببيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع.

قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اى بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالى كل واحد بخمسة اشع في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة البالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حى وميت او بين مينة وذكية او بين خل وخمر قوله فصار البيع بالحصه 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 خمسا فحصه العبد من الالف خمسا على التناصف وصورة البيع بالحصه ما اذا قال بعث منك هذا العبد بعصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل للجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ماليس ببيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا للضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتب او مدبرا او ام ولد يصح في العبد قلنا الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يندفع البيع.

ونظير

ضنا الحر والمستثنى مع البيع فهو في معنى اشتراط العقد في البيع بقبول غير البيع. (٨) قوله في المسئلة الاولى اه الظرف خبر ليس قدم لافادة القصر اى ان تمام حقيقة الاستثناء انما هو في المسئلة الاولى واما الثانية فهي فيها موجودة او المجرى مقدر بقرينة ما بعد ذلك والخبر حقيقة الاستثناء والاسم المستكن الراجع الى عدم الدخول. (٩) قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان محل الايجاب في البيوع انما هو المال المتقوم والمحرر ليس بمال فمثل ذلك ما اذا باع الخمر والخمر لا يدخل الحر تحت الايجاب لعدم التقوم بخلاف ما اذا باع القن والمدرج حيث يدخل المدرج تحت الايجاب عند البعض كذا في شرح الوقاية وينفذ يسه بقضا القاضى كذا في شرح البرجندى وذلك لانه مال متقوم ثلثا قيمة القن. (١٠) قوله لان البيع بالحصه اه والفرق بين الجهالة الثانية من الابتداء والطارية بعد تمام المقدر ان الاولى دافعة والثانية رافعة والدفع اسهل فيقع والرفع اصعب فلا يقع وايضا الاولى بالصنع فكان العاقد التزم ضررها فيقع والثانية كما في مسئلة هي نظير النسخ بغير الصنع.

(١) قوله ونظير النسخ كما ان الجهة في نسخ الصوم لا يبطل حجة العام وكانت باطلة في نفسها فكذلك في بيع العبد من الجهة الطارية بالموت لا يبطل البيع واما في نظير الاستثناء فكما ان الجهة بالاستثناء من الصوم يبطل حجة العام فكذلك الجهة بالاستثناء هناك يبطل البيع . (٢) قوله قبل التسليم احتراز عن الموت بعد التسليم قبل النقل من منزل البائع حيث يكون الهلاك من مال المشتري ويبقى المقدفهما بكل الثمن . (٣) قوله تناسب النسخ باعتبار الاشتغال على ازالة الشيء بعد موته وباعتبار ان جهة الرائل لا يؤثر في بطلان ما بقي . (٤) قوله تحت البيع اي البيع الثابت التمرير فيتميز عن الاستثناء فان المستثنى وان كان داخل في البيع قبل الاستثناء في بعض المذاهب لكنه ليس داخلا في البيع المتقرر . (٥) قوله في يد البائع قبل التسليم احتراز عما اذا كان في يد البائع بطريق الامانة بعد التسليم حيث لا يفسخ البيع فيما مات (٦) قوله فلا يفسد البيع تبرع على اقتساح البيع في الميت فانه حينئذ ليس المبيع في الحي ومشروطا بقبول غير المبيع فانما يكون الامر كذلك اذا كان الميت داخلا في البيع ولم يفسخ المقدف فيه كبيع الحر والعبد وليس هناك تبرع الصفة قبل التمام لانها قدمت برضا من الجانبين ثم اقتسختا في البعض بمنزلة ما اذا قالا في البعض . (٧) قوله وانه غير منفسد كما اذا استحق بعض المبيع في يد البائع او المشتري فالباقي للمشتري بالحصص فان قلت ان الجهة تمنع من المنازعة فينبغي ان يفسد البيع قلنا نعم لكننا ننظر الى تيمم البعض فيقسم الثمن على حسبهما فان كانا سواء ينصف وان كان احدهما نصف الاخر ينصف وعلى هذا القياس البواق من الصور فان قلت يتسمر مثل هذا الكلام في البيع بالحصص ابتداء فينبغي ان يصح قلنا اعتبار قول القوم انما هو لحفظ ما ثبت وتقرر لالابنات ما في معرض الثبوت . (٨) قوله صح ان علم آه اي صح البيع فيما وزم في غير محل الخيار ووقف على الامضاء في محله واما اذا جهل كل من محل الخيار وثمنه او جهل المحل فقط او الثمن فقط ففسد البيع فيما وبطل الخيار في النسخ والامضاء اما في الصورة الاولى فلان حكم التصد لو ثبت في الذي لا خيار فيه ثبت بحصة من الثمن وهي مجهولة واما في الثانية فلان ما فيه الخيار كالتحارج عن المقدف بقى احدهما وهو مجهول واما في الثالثة فلان الثمن مجهولة فيما بقي في المقدف هذا ما قيل على ما في شرح البرجندى وفيه نظر لانه انما يدل على اتقان حكم المقدف الى زمان سقوط الخيار فيما لا خيار فيه ايضا فليكن البيع منقدا في المجموع من غير تفصيل الا بماض موقوفا الى زمان الرد والقبول فانه لرد ازالة اصل البيع بدمانته في النسخ ومنع بعض التمدد عن الدخول في الحكم في شبه الاستثناء

ولو فرض ان البيع بالخيار واحد يوجب الشبهة الاولى دون الثاني ولو كان البيع متمدا ولو دخل احدهما في البيع ولم يكن خيار في البيع يوجد الثاني دون الاول كما اذا بيع ذكوة مع مائة ويجوز ان يرجع الضمير الى الخيار فهو من حيث انه ينسج عن الدخول في الحكم كالاستثناء ومن حيث انه يحل السبب كالأمر في حق الحكم في محل الخيار كالنسخ وعلى الوجه الاول يرد على قوله لا يصح لشبه الاستثناء وقوله لشبه النسخ الاشبه الرد بالاستثناء او النسخ وهو وصف الرد وانما هو بدو وجوده فينبغي ان يكون الحكم بدم الصحة او وجودها بعد الرد لا قبله مف . (٩) قوله لا يصح لشبه الاستثناء اي اذا كان محل الخيار مجهولا يكون كاستثناء المجهول من العام فكما انه يبطل حجة العام فكذلك الخيار يبطل البيع واما اذا كان معلوما وكان الثمن مجهولا فشبه الاستثناء لا يقتضي عدم الصحة بل يقتضي وجودها كالاستثناء المعلوم من العام وانما سبب عدم الصحة امر آخر غير شبه الاستثناء وهو ان جهة الثمن يفضى الى المنازعة ثم في صورة الجهة لو اعتبر شبه النسخ كان الخيار ساقطا في نفسه وصحة البيع فيما نافدا كما اذا نسخ بعض العام لا يبينه واما في صورة العلم بمحل الخيار وثمنه لو اعتبر شبه الاستثناء صح البيع فيما مع خروج محل خروج الخيار عن الحكم فان استثناء المعلوم من العام لم يكن مبطلا لحجته فكنا شبهه فيما اذا كان محل الخيار وثمنه معلومين لا يبطل البيع ولا

ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بخصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخل تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسح البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصص لكن في حالة البقاء وانه غير مفسدان الجهة الطارية لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء متى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصص كل واحد منهما عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرفت فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون التخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع

قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لاقى الحكم لما عرفت في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا للسبب عن الانعقاد على ما سيبيح تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة

يفسده بدم الجهة في الثمن ولعدم الشرط الفاسد فليس هناك قبول ما ليس ببيع شرط فيما هو مبيع لان محل الخيار ليس بغير مبيع حتى يفسد بالشرط الفاسد ومعنى هذا الكلام انه لو اعتبر هنا شبه الاستثناء يفسد البيع وهنا شرط فاسد هو سبب الفساد كالا ليس ثابتا بالاول فلان الاستثناء المعلوم من العام لم يبطل صدر الكلام كان العام منه حجة فكذا خيار الشرط في احد العبد من المعلوم هو وثمنه ثم المصدر وهو البيع كما سرتا واما الثاني فلان الشرط الفاسد فيما باع عبدين الا هذا كان قبول غير المبيع شرط في قبول البيع وهنا لا يوجد ذلك كما مر ايضا . (١٠) قوله بخلاف الحر والعبد متعلق بقوله واذا علم كل واحد منهما يصح شبه النسخ اي لا يصح البيع فيما جمع بين الحر والعبد وان كان مثل مثلثتنا في ان ثمن كل منهما معلوم وكلام من التحارج والداخل معلوم وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله واما عند ما يفسد اذا سمي ثمن كل في العبد وقيل ابو يوسف رحمه الله تعالى يرجع الى قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى وكذا في شرح البرجندى . (١١) قوله مناسبتها الى مناسبتها هذه المسئلة ويجوز ان يكون التأنيث باعتبار الصفة والمقالة او القصة . (١٢) قوله على ما عرفت اي في موضعه قال المصنف رحمه الله تعالى في آخر فصل مفهوم المخالفة ان خيار الشرط ثبت بخلاف القياس لان البيع لا يحتل الشرط حيث يصير به مجازا فدخوله على الحكم اسهل اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا فتأثير شرط الخيار ان يمنع الحكم لا الايجاب فافيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم . (١٣) قوله بيان انه لم يدخل بيان عدم الدخول في جانب الاستثناء ان يجعل الاستثناء مسكوتا عنه غير محكوم عليه بصدر الكلام او تقيضه ومثل هذا البيان انما هو في نفس خيار الشرط يجعل محل الخيار مسكوتا عنه غير محكوم عليه بالدخول في الحكم او في تقيض الحكم واما الرد بالخيار فهو يجعله محكوما عليه تقيض الحكم فنفس الخيار اشبه بالاستثناء ثم اذا فرض ان الخيار يقتضي عدم الدخول في الحكم فالرد بالخيار باعتبار بيان عدم الدخول تأكيده وباعتبار بيان الدخول في تقيض الحكم بيان له بد اجاله . (١٤) قوله يصح البيع لرعاية شبه النسخ لان كل واحد من المبيع وهو غير محل الخيار والثمن معلوم فينفذ فيه البيع واما في محل الخيار فيصح موقوفا .

والأفلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالفى وذلك بالفى صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شئ منهما معلوما فلور^(١) راعينا كونه داخل في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالمصلحة لكنه في البقاء لافي الابتداء فلا يفسد البيع ولوراعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان^(٢) قبول غير البيوع يصير شرطا لقبول البيوع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلانه العلة والجمالة^(٣) البيوع او الثمن او كليهما فاذا^(٤) علم ان شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا^(٥) الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيوع رعاية لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيوع رعاية لشبه النسخ

قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالبا وغائبا بالفين كلاهما بالفى صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلاثة ايام مثال الثاني باعها بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعها بالفين كلاهما بالفى على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعها بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل واحد والاما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعنى كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضى صحة البيوع في الصور الاربع لان كلا من العبدین بالنظر الى ايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالمصلحة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعنى كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضى فساد البيوع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجمالة المبيع في الثالثة وجمالتهما في الرابعة فرعاية الشبهين صح البيوع في الصورة الاولى دون الثلاثة الباقية اعنى صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلزم شبه النسخ المقضى للصحة وجمالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فيلزم شبه الاستثناء * وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فسادها فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدین فلا ينعقد بالشك * وفيه نظر اما اول فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيوع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جمالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم * واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع في الشرع الا لتلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شئ من الصور لانه لا يثبت بالشك قوله وجمالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارئة بعراض 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 بحكمة فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع المحرف فيبقى الايجاب في حق الآخر بصفة من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولا لهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا بنص 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 القويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضى ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن

(١) قوله والافلا اي لا يصح البيوع في شئ من محل الخيار وغيره لرعاية شبه الاستثناء لان شيئا من المبيع او الثمن مجهول قطعا.
(٢) قوله فلوراعينا اي لو راعينا كون محل الخيار داخلا في الايجاب يصح البيوع في غير محل الخيار في الصور الاربع.
(٣) قوله غاية ما في الباب اه قد يقال ليس وجه عدم الفساد منحصر في ذلك بل الفساد فيما لا يبين محل الخيار لجمالة البيوع.
(٤) قوله لكنه في البقاء لا في الابتداء قبل فيه نظرا لان الرد بالخيار يان عدم الدخول كاستثناء كما قال المصنف رحمه الله تعالى فيكون من تمتة صدر الكلام مثله انما يتم بعد الرد بالخيار كما ان البيوع في قولنا بت هذين العبدین بالالف الا هذا وبمحضته من الثمن يتم بعد الاستثناء فكما ان البيوع بالمصلحة في الابتداء في مسئلة الاستثناء فكذلك في مسئلة الرد بالخيار.
(٥) قوله فلان قبول غير المبيع اه فيه ما به وقد عرفت في تحقيق قوله لا يصح شبه الاستثناء.
(٦) قوله وجمالة البيوع اه قيل ان هذه الجمالة طارئة بعد الرد وجمالة الطارئة لا توجب فساد المبيع والجواب انما اذا راعينا عدم الدخول في الحكم كان الرد بالخيار يان انه لم يدخل فيكون كاستثناء كذا قال المصنف رحمه الله تعالى فيما مرنا فالجمالة اللاحقة لسبب الرد كالمجمالة لسبب الاستثناء في قولنا بت هذين العبدین اه فكما انها في الابتداء فكذا هذه.
(٧) قوله فاذا علم ان شبه النسخ قد مر ان شبه النسخ باعتبار الدخول في الايجاب وشبه الاستثناء باعتبار عدم الدخول في الحكم وان رعاية الدخول في الايجاب يوجب الصحة في المبيع ورعاية عدم الدخول في الحكم يوجب الفساد في المبيع فبشبه النسخ يستلزم الدخول في الايجاب وشبه الاستثناء يستلزم عدم الدخول في الحكم فاذا كان اللازم موجبا لامر يجوز ان يقول ان المستلزم موجب له فكانه ذكر فيما سبق ان شبهين يوجبان الصحة في الجميع والفساد في الجميع فصح قوله فاذا علماه.
(٨) قوله فراعينا الشبهين قيل رعاية الشبهين ان سوى بينهما فينبغي ان ينصف الاربع ويجرى كل في صورتين واجبا بان وجه الصحة واحد وهو عدم النسخ وعدم اعتبار الجمالة الطارئة ووجه الفساد ثلثة الشرط الفاسد وجمالة البيوع وجمالة الثمن فوزعت الاربع باعتبار الوجوه.

(١) قوله بخلاف ما اذا باع الحراما متعلق بقوله يصح البيع او بقوله ولم يعتبر الخ والصفقة في الاصل سررة من الصفق وهو ضرب يديده في البيع اذا المتابعة والمهد كذا في تاج المصادر والراد هناك نفس عقد البيع.

(٢) قوله وبين ثمن كل واحد منهما فاذا لم يبين فالاولى ان يفسد البيع لتضاعف ما يمنع الصحة فحينئذ يكون الثمن مجهولا بمدان كان العقد مشتتلا على الشرط الفاسد.

(٣) قوله يفسد امارا اذا فساد البطلان ليوافق ما ذكر في المختصر انه يبطل بيع من ضم الى حره (٤) قوله اصلاى لا اصاله بان كان منفردا في العقد ولا تبعا بان كان منضما مع العبد او المعنى لا باتفاق العاقدين ولا بقضاء القاضي كما في الدبر او المعنى لا عند ناولا عند غيرنا والمعنى لا باعتبار الايجاب ولا باعتبار الحكم.

(٥) قوله بلا مشابهة النسخ فانها مبنية على الدخول في الايجاب وذلك منتف فيكون ما ليس اه تفرع على انه كالاتثناء فحينئذ يكون مثل قوله بت هذين العبدان الا هذا محصاة من الثمن فكما هو مشتت على اشتراط ما ليس ببيع في البيع فكذا هذا.

(٦) قوله فصل في الفاظه اي الفاظ العام كما قال المصنف رحمه الله تعالى عليه في قوله منها الجمع المعروف باللام اي من الفاظ العام فالمعنى انه في اقسام لفظ العام واصنافه او الضمير يرجع الى العام على ارادة المعنى العام بطريق الاستخدام فان العموم في الاصل صفة المعنى كالكلمة والجزئية وقع الاصطلاح على اجزائه على اللفظ المناسبة بينهما ولا يبعد ان يكون الضمير راجعا الى العموم والاستتراق.

(٧) قوله وهي اعام بصيغته ومعناه المراد به الجمع المصطلح عند النحاة وهو ما دل على احاد مقصودة بحروف مفردة وتغيرها اما عمومها باعتبار المعنى فظاهر واما باعتبار الصيغة فلان اللفظ كان مشتتلا على حروف المفرد مع تنبيه ما لان قولنا مثل رأيت الرجال معناه رأيت هذا الرجل وذاك الرجل وهلم جرا فكما هو يتناول من المفرد المتعدد من المعنى كذلك يتناول والمتعدد من اللفظ واما القوم فلا يتناول المتعدد من اللفظ من لفظ مفردة اذ ليس له مفرد من لفظ قوله بصيغته ومعناه اي بصيغة مفردة ومعنى مفردة بتقدير المضاف.

(٨) قوله واما عام بمعناه وهو ما لا يكون له مفرد من لفظه كالركب والباقر والجمال ليست جمع ركب وبقر وجل على ما قالوا وكانسوة جمع المرأة واما النساء فيمكن ان يقول انه جمع النسوة ثم العام باعتبار الصيغة فقط كالجمع المتكرر خارج عن القسم فلم يذكره.

(٩) قوله وهذا ما ان يتناول المجموع هذا التقسيم لا يجري في العام بالصيغة والمعنى فكذلك داخل في القسم الاول وهو العموم على سبيل الاجتماع واما العموم على سبيل الانفراد سواء كان بطريق الشمول والاحاطة او بطريق البدل فلا يجري فيه.

ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان قبول ما ليس ببيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاتثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس ببيع شرطا لقبول المبيع. فصل في الفاظه وهي اعام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا ان يتناول المجموع

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

(١) قوله كالرهن والقوم في الصراح رهنه كرهه حكم اذمه از مردان وقوم قبيلة مرد فعلى الاول ليس من الفاظ العموم لكونه محصور .
 (٢) قوله على سبيل الشمول اه التناول على الشمول ان يوجد الافراد فوق الواحد ويدخل الكل في الحكم فرادى وعلى البديل ان لا يتصور سوى الواحد لكنه غير متعين فيحتمل ان يكون هذا اوزاك وهلم جرا ولو كان فوق الواحد لدخل الكل في الحكم هذا هو الفرق بينه وبين المفرد المنكر فانه وان كان لفرد غير متعين يحتمل كل الآحاد على البديل لكنه لا يشمل الكل عند تصور ما فوق الواحد .
 (٣) قوله نحو من يأتيه درهم لفظ من ان كانت موصوفة سواء كانت مستعملة في الواحد او التثنية او الجمع كان عاما على الافراد بطريق الشمول وان كانت موصولة مستعملة في الجمع بمعنى الذين يأتيهم على الاستفراق كان عاما على الاجتماع وكذلك اذا كانت مستعملة في الواحد او التثنية وقصد الاستفراق نحو الرجل الذي يأتيه او الرجلان اللذان يأتيان فكذا من الالفاظ العموم وعند ارادة العهد ليس من العموم في شيء .
 (٤) قوله من يأتيه اولاه درهم المراد كل احد يأتيه غير مسبوق بالآخر ولا مقارن له في الايمان بحسب الزمان فهذا لا يصدق الاعلى الواحد ولو اريد كل احد يأتي غير مسبوق بالآخر فاذا اتاه

جمع مما من غير ان يسبق بعضهم بعضا يصدق على كل واحد منهم ذلك فان قلت ما الفرق بين التكررة كقولنا رجلا على درهم وكوكب بين الساعة وبين الموصوفة نحو من يأتيه درهم تم الثانية دون الاولى قلنا ان الثانية تم لمعنى الصيغة كالتكررة الموصوفة ولا وصف في الاولى فلا يم .
 (٥) قوله فصاعدا عطف على المقدر حالا او صفة للمقدر او جارا عليها فصاعدا مرتقا الى ما فوقها لا الى نهاية والظاهر ان المراد بالاطلاق اعم مما هو بحسب الحقيقة او المجاز والافصح هو القلة غير مستعملة فيما فوق العشرة الاجزاء .

كالرهن والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيه درهم
 درهم او على سبيل البديل نحو من يأتيه اولاه درهم فالجمع وما في معناه يطلق على
 الثلاثة فصاعدا فقوله يطلق على الثلاثة فصاعدا اى يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهن
 على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين تدل
 على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدى
 احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا يناقض معنى العموم

(٦) قوله اى يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهن لفظ الاسم مقحم كما في قوله تعالى سبح اسم ربك على ما قيل وقول الشاعر الى الملول ثم اسم السلام عليكما اى يصح اطلاق الجمع وما في معناه كالقوم والرهن او الاضافة بيانية اى اطلاق اسم هو جمع ويجوز ان يكون اسم الجمع مخصوصا بما كان لفظ موافق للمفرد في الحروف الاصلية ولم يكن جمعا كالركب من الراكب والصحب من الصحاب والجامل والباقر من الجمل والبقر فيخرج منه مثل الرهن والقوم فالمفرد مثل الرجل او الانسان لا يوافق القوم في الاصول ويحتمل ان يكون الجمع متروكا بالمقاييس .

قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهن والقوم يصح اطلاقه على اى عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعنى 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 حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستفراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستفراق شرط فيه ولا يعنى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسيأتى ذكره وكذا سائر اسماء المجموع والافق سبى ان الرهن اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من المجموع واسماؤها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لمادون العشرة كالرهن او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك * واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه نوعى فكيف يكون اللفظ باعتبار حقيقته وان الحكم في مثله على كل جمع او على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستفراق المحققى او اعم من المحققى والعرفى فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام .

(٧) قوله من الثلاثة اما ابتدائية اى يطلق من الثلاثة الى ما لا نهاية له او بيانية عدد معين هو ثلثة فصاعدا فيكون احترازا عن الاثنين وقوله الى ما لا نهاية له يجوز ان يتعلق بالعدد وشرح معناه قد مر في اوائل فصل حكم العام في قوله الى ما لا نهاية له .

(٨) قوله فاذا اطلقت على عدد معين والظاهر ان يقول على متعدد او معدود معين لان الرجال مثلا انما يطلق على ما كان عدده ثلثة او اربعة وهو المعدود لاعلى نفس الثلاثة او الاربعة وقوله افراد ذلك العدد اى افراد ومفرد ذلك التمدد المتين وما صدق عليه مفهوم المفرد او آحاد

لان

ذلك العدد واجزائه فالبشر والمبشر والقوم والقدم بدل من عبيد زيد افراد مفهوم العبيد وهو مفرد العبيد واجزاء الثلاثة التي هي عدد عبيد زيد .
 (٩) قوله وليس المراد انه يحتمل الثلاثة اى كاحتمال اللفظ المشترك مائة المشتركة بان يكون العبيد مثلا بمعنى الثلاثة تارة وبمعنى الاربعة اخرى وهلم جرا كالعين بمعنى الباصرة مرة وبمعنى الذهب اخرى فلفظ الجمع لا يحتمل بذلك الوجه مراتب الاعداد ولكنه يحتمل الكل كاحتمال اسم الكلى افراد كالانسان اذا اطلق يحتمل زيدا وعمرا او غيرها .
 (١٠) قوله فان هذا يناقض معنى العموم قيل لو اريد ان احتمال الثلاثة يناقض معنى العموم فليس الامر كذلك فان ما اريد بالثلاثة بضم اجزاءها ولو اريد ان احتمالها يناقض معنى العموم فغيرها من الاعداد كالاربعة والخمسة ولا فساد في ذلك فانهم قالوا بان من كان له ثلثة عبيد اذا قال عبيدى احرار لا يتناول لفظ العبيد فوق الثلاثة لان مداه ما اذا اطلق العبيد واريد بالثلاثة لايأس بان لا يم الاربعة .

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

قوله لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا في اقل عند تطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء واثمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلق لا تزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يعجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفي الوصية للثنتين ما اوصى لاقرباء فلان * الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلبا كما اذا جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فمافوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتمسك الفاهيون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لباستعرا في مثل رجل رجلان وهو فعل وهما فعلا وهم فعلا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعات صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسما الاعداد ليست مجموعا واللفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاء في زيد وعمر والعالمان ولا يصح العالمون * ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لانزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث واستحقاقا وحجبا والوصية لكن لبااعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل بااعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانا اي من يرث بالاخوة يعني الاختين لآب وام اولاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فلذلك مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهبا ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك * فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظهن لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن * قلت من حيث ان البنات الواحدة لباستحققت الثلث مع اخ لها فمع اخ لها بالطريق الاولى واما المحجب فلانه مبني على الارث اذ المحجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان المحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رواوا وروى لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقه بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة البيت * واما 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 وانه لما فظن من مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على

(١) قوله لان اقل الجمع اه دليل على المنعوم اي لا يطلق على مادون الثلثة لانه ليس من افراد الجمع لان اقل الجمع اه (٢) قوله لقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس قيل حجية الام من الثلث الى السدس بالاثنتين من الاخوة اما ان يكون جمعا عليه فليحتم الثبوت بالاجماع وعند الاجماع قياس مستنبط من الآية المذكورة على ان المراد بلفظ الاخوة ما فوق الاثنين واما ان لا يكون جمعا عليه فليس المراد عند البعض الاثنتين فلا يثبت ذلك بالقطع وفي شرح الفرائض لشيخ الاسلام وقد اعطى النبي عليه الصلوة والسلام الام السدس مع الاثنتين من الاخوة والاخوات وايضا لافرق بين الاخوين والاختين في المحجب الى السدس اجماعا فيمكن ان يقال ان المحجب بالاثنتين من الاخوة ثابت بالسنة او الاجماع فلا ضرورة في حمل الاخوة في الآية على الاثنين. (٣) قوله فقد صغت قلوبكما في تاج المصادر البيهقي الصوغ آفريدن وربما قالوا فلان يصوغ الكذب فصوغ القلب الخيال الفاسد والوهم الباطل فالخطاب لخصه وطاشه رضى الله عنهما حيث رضينا بافشاء سر النبي عليه السلام وتوهمنا انه ليس مما لا ينبغي ان يكون ويان ذلك انه عليه السلام اسر الى حفصة تحرم ما ربه او الصل او ان الخلافة بعده لابي بكر وعمر رضى الله عنهما كذا في انوار التنزيل فاخبرت به عائشة اليهما ولم يمنعهما عن ذلك فقال الله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اي فالتوبة خير لكما حيث وجبت عليكما بما صغت قلوبكما قيل لم لا يجوز ان يكون القلب هناك بمعنى الحاسة الباطنة كالواحدة والمتصرفه فيتمدد في كل انسان او بمعنى الرأي في كل من ذكر المحل واردة الحال كما يقال له قلبان اذا كان مترددا بين امرين قد يريد هذا وقد يريد ذاك.

(٤) قوله الاثنان فافوقهما جماعة هذا الكلام من وضع الشرع ظاهرا مناه جماعه في حق حكم من احكام الشرع فما يثبت باخبار جمع جمع يثبت بشهادة الاثنتين لانهما جماعة في حق استعمال اللفظ الجمع فذلك شأن علماء اللغة.

(٥) قوله في اختلاف صيغ الواحد آه والاظهر ان يقول على اختلاف اذ الاجماع يوصل على يقول اجمعا على كذا وهذا امر يجمع عليه وذكر الواحد استطراد في مقام الفرق بين التثنية والجمع ثم الجمع المعرف بالاضافة فييد الاستفراق اي جميع الصيغ الثلاثة مختلفة فكل ما هو صيغة يجرها عن التثنية بخلاف لما يسير به عن الجمع فلفظ الجمع غير مستعمل في التثنية.

(٦) قوله اقل الجمع فيهما اثنان اما الميراث فكما مر في قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك التوصيف يدل على نساء ليست فوق اثنتين فيكون مثنى اما الوصية فكما قال المصنف في المختصر في الوصية واقاربه وذو اسائه محرماه فصاعدا.

(١) قوله كما يذكر الجميع للواحد كما مر في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وقوله تعالى فنعمة الساعدون وقوله والحديث محمول على المواريث اى محمول على التقييد بالمواريث فكانه قيل الاثنان لما فوتهما جماعة في ذكر المواريث كقوله تعالى فان كان له اخوة وفى استحقاق الميراث كاولاد الام

يستحق الاثنان ثلث المال كما يستحق الجماعة اياه وكالبنات يستحق اثنتان ثلثي المال كما يستحق الجماعة اياها وكذلك الاخوات وفى الحجية كالاخوة والاخوات بحجب الانسان الام من الثلث الى السدس كما بحجب الجماعة كذلك .

(٢) قوله اوعلى اجتماع الرفقة في المهذب الرفقة كاروان اى محمول على التقييد باجتماع على الرفقة حتى كانه قيل الاثنان فانوتهما جماعة في اجتماع الرفقة يتحقق بهما كما يتحقق بالجماعة .

(٣) قوله الواحد شيطان في المهذب الشيطان ديو وديو مردم فالمعنى على التشبيه اى كما ان الشيطان ضال مضل فكذلك المسافر واحدا يضل عن طريق السلامة ويضل غيره عنه الى المهالك فان الانسان اذا رأى غيره على عمل يقتدى ويعمل ذلك العمل وكما ان الشيطان يسمى في تنوير الدين فكذلك المسافر واحدا في زمان قوة الاعداء اذ بمونة لحية الاعداء يقل اهل الدين ويضعف امره وفى الصراح شيط هلاك شدن واطل شدن خون ولا يبعد ان يكون الشيطان فلان من الشيط باحد المئين فالسافر المذكور يقتل ولا يعلم قاتله كثيرا فيضل دمه .

(٤) قوله والثلاثة ركب فى الصراح ركب شتر سواران دعد عدد واززون ازان والمراد التشبية فى القوة .

(٥) قوله فلما ظهر قوة الاسلام اى انجملت وانكشفت او غلبت على قوة الكفر فى الصراح ظهر عليه اى غلب وقوله رخص بشديد العين اى اذن وبالتخفيف لم يأت بهذا المعنى فى تاج المصادر الرخص ازران شدن الرخصة والرخصة والرخصة تاريخ شدن ويمكن ان يقول ان الحديث محمول على التكلم عن النفس مع الغير فكل من الاثنان وما فوتهما جماعة فى التعبير بلفظها .

(٦) قوله لانه مشترك يعنى ان الخلاف فى ان اللفظ الواحد مستعمل فى التثنية والجمع بالاشترك المعنوى لسبب ان التثنية من مراتب الجمع فنعدم الامر كذلك وعندنا لا فاستعمال لفظ المتكلم مع الغير بالاشترك اللفظى لا يكون دليلا لهم علينا ولو سلم ان الاستعمال بالاشترك المعنوى فيمكن الموضوع له المتكلم التمدد سواء كان جمعا او مثنا لالجمع حتى كان الاستعمال فى التثنية لسبب انها من مراتب الجمع ولو سلم ان الاستعمال لسبب كون التثنية من مراتب الجمع فالنزاع فيما سوى لفظ المتكلم فلا تسك به .

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

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

الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعنى ذكر العوض الذى لا يكون فى الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استئصال الجمع بين التثنييتين مع وضوح ان المراد بهذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والنواعى المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهمتين او تردد بينهما انه ذو قلبين * واما الجواب عن الثالث فهو انه لم يدل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث فى ذلك بان يجعل على ان اللانين حكم الجمع فى المواريث استحقاقا وحجبا اوفى حكم الاصطفاى خلف الامام وتقدم الامام عليهما اوفى اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيما فى اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار اوفى انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبى عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع فى ج م ع وما يشق من ذلك لانه فى اللغة ضم شىء الى شىء وهذا حاصل فى الاثنين بلاخلاف وانما النزاع فى صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع فى نحو رجال ومسلمين و ضربوا لافى لفظ ج م ع ولا فى نحو نحن فعلنا ولا فى نحو صفت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يجعل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوى دون اللفظى لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير اواكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلا على الثلاثة والرابعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعاد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة فى الجمع مجاز فى الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد اخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكى عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له فى السفل تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرتة ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هى فى جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات .

فيصح

بالجمع اذا وقعت مستعملة فى الشئ كثيرا يحصل العلم بان الاثنان جمع فكثرة استعمال اللفظ فى معنى دليل الحقيقة فالستعمال فيه اما عين الموضوع له او من افراده وليس الشئ عين مفهوم الجمع اذ لا يصدق على العشرة مع ان مفهوم الجمع صادق عليها فيكون من افراده .

(١) قوله فيصح تخصيص الجمع متعلق بقوله فالجمع وما في مناه يطلق على الثلاثة فصاعدا والمراد بالتخصيص بغير الكلام منها ابتداءً أما العقل أو الحس أو العادة أو التخصيص بالقياس ثانياً بعد ما خص بالاستعمال الغير المعلوم التراسخ وأما التخصيص بالكلام المستقل أو غير مستقل ابتداءً قالى الشارع تعالى يجوز له الى الاثنين

او الواحد في الجمع ثم المختار عند الصنف ان تخصيص العام الذي هو جمع الى الثلاثة دون ما دونها لان فيه وضوح باعتبار صيغة الجمع وباعتبار ما به المسموم كالسلام في الرجال والاضافة في عبيدي احرار فاصل التخصيص يبطل الوضع الثاني والتخصيص الى الاثنين او الواحد يبطل الوضعين فابطال احد الوضعين اسهل فاختره وابطالهما اصعب فلم يختره .

(٢) قوله والمراد بالتخصيص بالاستقلال يعني ان التخصيص الى الثلاثة لا يجري في غير المستقل كالاستثناء وله معنيان احدهما ان التقيد لا يصح بالاستثناء والآخر ان التقيد وهو انتهاء التخصيص الى الثلاثة وعدم التجاوز الى الاثنين او الواحد لا يجري فيه ولو اريد المعنى الاول فالمراد بالتخصيص المعنى الاخص وهو نصر العام الذي يصير به العام دليلاً ظاهراً ولو اريد المعنى الثاني فالمعنى ان التخصيص الى الاثنين او الواحد يجوز بالاستثناء .

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

(٤) قوله كالجمع الذي يعني ان الجمع بعد ارادة الواحد يكون عاما على مقتضى هيئة الكلام فتخصيص الى الواحد ولا يصح ما يقال ان ارادة الواحد تنافي العموم لانها لا تمتنع الاستغراق ولا عموم بدون الاستغراق لان ارادة الواحد انما هي مقصور الجمع عن افادة الفرض المقصود كموم النقي وشموله جمع الاحاد لا الامتناع الاستغراق فالخالف في لا تزوج النساء يريد نفي الجنس وهذا انما يستفاد بارادة لا تزوج امرأة والا فالمحرف عليه انتفاء تزوج جميع النساء فينبغي ان لا يمتنع تزوج النساء الا الواحدة هـ ثم هنا وجان احدهما ان ينسب التزوج الى الجميع فيورد النقي على المنسوب فيكون رفعا للايجاب الكلي والثاني ان ينسب نفي التزوج الى الجميع فيكون سلبا كسلبا فلفي الوجه الثاني يستفاد المقصود بدون الارادة الواحد من الجمع وانما الحاجة اليها على الوجه الاول .

(٥) قوله والطائفة كالمفرد في المذهب الطائفة ككروه وبارة ازشيء فهي في الاصل اسم جمع كالرهب كالرهب اريد بها المفرد كالنساء في لا تزوج النساء فهي كالمفرد يخصم الى الواحد وفي التلويح قلا عن الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقه واقلمها ثلثة فهذا دليل على انها كالرهب .

(٦) قوله بهذا فسر ابن عباس رضي الله عنهما في المذهب الفرقة ككروه فهي ايضا اسم جمع كالرهب يطلق على الثلاثة الى ما لا نهاية له ومن قبحه والظاهر في البعضية ان يكون اقل من

فيصح تخصيص الجمع تعقيب لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد بالتخصيص بالمستقل وما في

معناه كالرهب 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 بهذا فسر ابن عباس رضي الله عنه قوله تعالى

فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة *

قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لابد من بقا جمع يقرب

من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف

ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهب والقوم يجوز تخصيصه الى

الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على

الجمع فيصير نسفا وان كان مفردا كالرجل او ما في معناه كالنساء في لا تزوج النساء يجوز

تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو اصل وضع المفرد

وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ

هو حقيقة في جميع الافراد ومجاز في البعض وكون 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 للجمع لا اقل ولا اكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل

الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ماسياتي

وح لا عموم فلان تخصيص الثالث ان من قال لغيت كل رجل في البلد واكت كل رمانة في البستان

ثم قال اردت واحدا عد لا غيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع

والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقلمه

ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وفيه يكون

نفي جميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي

وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة قوله والمراد بالتخصيص بالمستقل قد سبق ان

التخصيص لا يكون الا بمتصل فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبية على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الاجمال وان لم يكن العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشئ واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعنى التاء فروعى المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان تكون حلقة واقلمها ثلاثة واربعة وهي صفة غالبية كأنها الجماعة المحافة حول الشئ فمقصود المصنف انما ليست للجمع كالرهب بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد .

النصف فالطائفة التي هي بعض الثلثة يكون واحدا فالظاهر ان المراد في الآية من الطائفة ما يعم بعض الثلثة وبعض الاربعة الى غير النهاية فيتناول الواحد والثنائية والجمع ولعل مراد ابن عباس رضي الله عنهما ذلك لخصوص الواحد اذ لا ضرورة في ذلك .

- (١) قوله منها أى من الفاظ العام والاطهر ان يقول من الالفاظ العامة لان العموم وهو كقول اللفظ موضوعا بوضع واحد لكثير غير محصور مستغرق لجميع الافراد صفة اللفظ وامل مراد المصنف من العموم ههنا ما هو صفة المعنى وهو الكثرة وعدم الحصر والاستغراق .
- (٢) قوله الجمع المعرف باللام قدمه على الكل لان العموم فيه على الاجتماع وهو اقوى مما هو على الافراد نحو كل رجل يأتيني فله درهم واما نحو كل الرجال فهو منه كالبيسط من المركب ويمكن ان من الجمع المعرف باللام زيد لفظ كل ليصر العموم محكما .
- (٣) قوله اذا لم يكن معهودا اما تامة لاخبر لها اذ التقدير ان لم يكن منها معهود يصرف اليه بالقرائن . (٤) قوله لان المعرف ليس هو الماهية أى الماهية التى دل عليها لفظ المفرد كماهية الذكر البالغ من آدمى فى الرجال يدل عليها لفظ الرجل وذلك لانه لو اريد ذلك يلزم الفاء هيثة الجمع فانها الافراد وهذا الدليل لا يظلم الماهية التى يدل عليها لفظ الجمع كماهية الجماعة من الرجال المصادق على هذا الجمع من الرجل وذلك الجمع وغيرها .
- (٥) قوله ولا بعض الافراد أى البعض الذى ليس بمعهود خارجى ولاذهنى امدم الاولوية قبل يتعين بعض الافراد بكماله فى الجنس كالقربة التى غير قائمة الجنس المنفعة فى قوله تعالى اوتحرير ربة فى كفارة اليمن

فعدم الاولوية فما ليس بمعهود فى حيز المنع .

(٦) قوله فتعين الكل قيل ان الامر دائر بين الاحتمالين ان لا يتفاوت الابعاض فيما هو داعى الى الحكم فيستوى الكل فيه وان يتفاوت فيدخل البعض فى الحكم دون البعض ولا قطع بأحد الاحتمالين عند عدم التصريح بالداعى فتزجج الكل على البعض مثل تزجج بعض على غيره .

(٧) قوله اما العهد الخارجى فى تاج المصادر البيهقى المعهودين ومنها الحديث ولايسأل عما عهد وفى الصراح وعهده بكان كذا أى لقيته وعهدهى به قريب أى علمى ومعرفى به فالعهد الخارجى هو المعرفة بالبعض من افراد الجنس الخارجة عن ذهن المتكلم بان لا يكون مخصوصة به بل يكون حاصلة فى ذهن المخاطب ايضا والعهد الذهنى هو المعرفة بالمخصوصة بذهن المتكلم فاللام لا يكون للدلالة على معلومية بعض مدخولها عند المتكلم والمخاطب وقد يكون للدلالة على معلومية البعض عند المتكلم فقط والامتنياز بينهما باعتبار القرينة وما قالوا ان المعهود الذهنى فى المعنى كالتكررة معناه ان التكررة يبين المعهود ويماثله فالتباين لان التكررة عبارة عن بعض الافراد الغير المعهود عند المتكلم والتماثل لان كلامها غير معلوم عند المخاطب وانا قدم العهد الخارجى لان المعلوماتية فيها اكثر ثم العهد الذهنى لانه كالجزم من الاستغراق ثم الاستغراق لانه اتم فائدة من الجنس .

(٨) قوله لكن العهد هو الاصل ليس المراد انه اصل فى دلالة اللفظ عليه لانه لو اريد انه اصل بالنظر الى نفس الصيغة فيتزجج على الاستغراق نظرا الى الصيغة ان لم يكن معهودا أى لم يكن قرينة العهد فلا وجه لقوله اولا ومنها الجمع المعرف باللام ان لم يكن معهودا انا ياولا يمكن جملة على العهد اذا لم يكن عهد ولو اريد انه اصل بعد وجود قرينة العهد فكل من الاستغراق والجنس ايضا اصل بعد وجود قرينة فلا وجه لقوله ثم الاستغراق ثم تعريف

الطبيعة بل المراد انه اصل فى المعرفة والمعلومية وذلك لان المعهود معلوم بالمعانية كثيرا وهى الاصل فى المعلوماتية واما نفس الطبيعة فلا معانية فيه واما جمع الافراد فعلى تحصيل المعانية بالجمع الموجودة فى الخارج وايضا العلم اسرع بالبعض اسرع من العلم بالكل ولا يخفى انه يعلم بما ذكره وجه قوله ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة وتعريف الاصالة الاستغراق فى المعرفة انما هو بالنسبة الى نفس الطبيعة .

(٩) قوله دال على الماهية اعلم ان الاسم فيه ثلاث امور مقارنة تنوين التنكير ومقارنة لام التعريف وعدمه فاعلى الوجه الاخير يدل على نفس الطبيعة بدون ملاحظة التحقيق فى ضمن فرد ما وبدون ملاحظة عدم التحقق فى ضمن فرد ما وعلى الوجه الاول يدل على الطبيعة من حيث انها متحققة فى ضمن فرد غير معين وعلى الوجه الثانى يدل عليها من حيث انها غير متحققة فى ضمن فرد ما غير معين فحينئذ اما ان يلاحظ التحقيق فى ضمن الافراد اولا الثانى تعريف الحقيقة والاول اما ان يلاحظ التحقيق فى ضمن الكل او البعض الاول الاستغراق والثانى فى العهد فلام الحقيقة تدل على بعض ما لا يدل عليه اللفظ الذى دخلت عليه وهو عدم التحقق فى ضمن فرد غير معين فالحمل على تعريف الحقيقة ايضا حمل على الفائدة الجديدة فاية الامر ان الفائدة فى الاستغراق اكثر من الفائدة فى الحقيقة ولعل مراد المصنف رحمه الله تعالى عليه ذلك من قوله فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى آه وقوله من جملة الضمير الى اللام باعتبار اللفظ فانه مذكر كالعام والبيان .

ومنها أى من الفاظ العام الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس

هو الماهية فى الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما

للعهد الخارجى او الذهنى واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد

هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على

الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من جملة على تعريف الطبيعة

والفائدة الجديدة اما تعريف العهد

قوله ومنها الجمع المعرف باللام استدل على عمومها بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير

الاخيرين ظاهر وتقرير الاثر ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى

الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصص معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءنى رجل

فقال الرجل كذا وقد يكون حصص غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها فى الذهن مثل

ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفى خسرو اللام بالاجماع للتعريف

ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصص معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد

واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة

والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما ان توجد قرينة البعضية كما

فى ادخل السوق وهو العهد الذهنى اولا وهو الاستغراق احترازا عن تزجج بعض المتساويات

فالعهد الذهنى والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام

لتعريف العهد والحقيقة لاغير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا

وتسهيلا * اذا تمهد هذا فنقول الاصل ان الراجح هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين

او استغراق

الطبيعة بل المراد انه اصل فى المعرفة والمعلومية وذلك لان المعهود معلوم بالمعانية كثيرا وهى الاصل فى المعلوماتية واما نفس الطبيعة فلا معانية فيه واما جمع الافراد فعلى تحصيل المعانية بالجمع الموجودة فى الخارج وايضا العلم اسرع بالبعض اسرع من العلم بالكل ولا يخفى انه يعلم بما ذكره وجه قوله ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة وتعريف الاصالة الاستغراق فى المعرفة انما هو بالنسبة الى نفس الطبيعة .

(٩) قوله دال على الماهية اعلم ان الاسم فيه ثلاث امور مقارنة تنوين التنكير ومقارنة لام التعريف وعدمه فاعلى الوجه الاخير يدل على نفس الطبيعة بدون ملاحظة التحقيق فى ضمن فرد ما وبدون ملاحظة عدم التحقق فى ضمن فرد ما وعلى الوجه الاول يدل على الطبيعة من حيث انها متحققة فى ضمن فرد غير معين وعلى الوجه الثانى يدل عليها من حيث انها غير متحققة فى ضمن فرد ما غير معين فحينئذ اما ان يلاحظ التحقيق فى ضمن الافراد اولا الثانى تعريف الحقيقة والاول اما ان يلاحظ التحقيق فى ضمن الكل او البعض الاول الاستغراق والثانى فى العهد فلام الحقيقة تدل على بعض ما لا يدل عليه اللفظ الذى دخلت عليه وهو عدم التحقق فى ضمن فرد غير معين فالحمل على تعريف الحقيقة ايضا حمل على الفائدة الجديدة فاية الامر ان الفائدة فى الاستغراق اكثر من الفائدة فى الحقيقة ولعل مراد المصنف رحمه الله تعالى عليه ذلك من قوله فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى آه وقوله من جملة الضمير الى اللام باعتبار اللفظ فانه مذكر كالعام والبيان .

(١) قوله او استغراق الجنس اضافة المصدر الى الفاعل اى استغراق الجنس جميع افراده اولى المفعول اى استغراق الحكم جميع افراد الجنس بتقدير المضاف .
 (٢) قوله لانه اذا ذكر آء ليس عين المدعى بل هو كبرى الدليل وصرفه اه قولنا تعريف العهد ان يذكر البعض اولا ذهنا او خارجا فعمل اللام على ذلك البعض والراد بالذکر خارجا علم المخاطب سواء كان بالذکر او الراد به او غيرها وبالذکر ذهنا مجرد علم المتكلم بدون علم المخاطب سواء لم يذكر اصلا او ذكر لكن لاعند المخاطب وقوله فعمل اللام آء فيه مسامحة اى فعمل ذى اللام او قوله وعلى ذلك البعض معناه على الاشارة الى ذلك البعض .

(٣) قوله لان البعض متيقن اراد التيقن الاضافية
 بالاضافة الى الاستغراق والا فيجوز ان لا يراد
 ذلك البعض بل يراد البعض الآخر فلا يتحقق
 التيقن الحقيقي وفيه نظر لان العهد ليس ان يراد
 البعض مطلقا سواء كان منفردا لاقى ضمن الكل او مع
 غيره في ضمنه بل هو ان يراد ذلك البعض منفردا
 لاقى ضمن الكل وذلك من الاستغراق في مرتبة
 واحدة وليس متيقنا بالنسبة اليه . (٤) قوله في الجمع
 المحلى باللام اه حقيقة في كل من العهد والاستغراق
 والحقيقة لكن البعض منها اولى من البعض واما
 الجمع المحلى باللام فحقيقة في العهد بشرط ان يكون
 المهود جمعا وفي استغراق المجموع والاحاد في الحقيقة
 المدلول عليها بلفظ الجمع كفهوم الرجال ومجاز
 في الحقيقة المدلول عليها بلفظ المفرد كفهوم الرجل
 في الرجال وفي العهد اذا كان المهود واحدا كما مر
 في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس الآءية .

(٥) قوله لان الجمع وضع اقل هذا في الاسم
 قبل دخول اللام واما بعد دخولها فيجوز ان يكون
 لفظ الجمع مع اللام موضوعا للماهية ايضا على انه
 مشترك بينهما وبين الافراد .

(٦) قوله على ما يأتي في هذه الصفحة قبل الآتي
 في هذه الصفحة ان الجمع المحلى باللام قد يكون مجازا
 عن الجنس فليس المراد بالجنس الماهية من حيث هي
 بل المراد الماهية من حيث انها متحققة في ضمن
 بعض الافراد لان قوله لا تزوج النساء يحث فيه
 بالواحدة وهذا دليل على ان المراد الواحدة منهن
 ويؤيد ذلك قوله فيما سبق والمفرد كالرجل وما
 في معناه نحو لا تزوج النساء آء اذا لم يكن
 عهد اى قرينة العهد ثم بعد القرينة لا بد ان
 يكون المهود ثلثة فصاعدا لئلا يلزم التجوز .
 (٧) قوله اشارة الى هذا لان المهود بعض
 الافراد فيلزم عدم الحمل على المهود عند عدم
 الاولوية وعدم الاولوية يساوى عدم القرينة للعهد
 كما ان الاولوية يساوى وجود القرينة اذ الاولوية
 لا بد لها من وجه الاولوية وهو القرينة فيلزم عدم
 الحمل على العهد عند عدم القرينة .

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

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

وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال
 جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق
 حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة
 من حيث هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لان جعل العهد الذهني
 مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة
 واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعنى الايجاب والتدب والتعريم والكراهة
 وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية
 وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم
 بدون اللام وهذا ممنوع ولوسلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه
 اظهر لان دلالة الفكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالة على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا
 بان العهد الذهني في المعنى كالفكرة فان قيل يعتبر فيه العمدية في الذهن فيتميز عن الفكرة
 قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها لتمييز عن اسم
 الجنس الفكرة مثل رجوع رجعي وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية
 وعدم الاستغراق مما انفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف
 الماهية المتأخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا يعنى بالمعهد الذهني
 الامثل ذلك مما تنسل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم
 دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم
 على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا
 الانسان حيوان ناطق .

امامة الانصار من قريش اذ لو كان بعض الانصار اماما لكان هذا البعض اماماً صحابياً لانه كان صحابياً وقد فرض اماماً فكان اماماً صحابياً مع ان
 الانصار ليسوا من قريش فلا يصح حصر الائمة الصحابة في قريش هف .
 (٩) قوله فقال الانصار منا امير في المذهب الامير فرمان رو والامارة بادشاهى الامام بشوا فكل امير امام قومه وبعض الامام ليس بامير فالحصار الاعم وهو
 الامام في قريش يستلزم الحصار الاخص وهو الامير فيهم على ان الظاهر ان المراد بالائمة الامراء فالتسك بالحديث يكون ردا على الانصار فيما قالوا .

(١) قوله ولصحة الاستثناء قبل هذا لا يتوقف على الاستغراق اذ لو كان الجمع المعلى باللام محمولا على الجماعة التي يكون المستثنى الذي داخلها فيهم يصح الاستثناء ايضا .
 (٢) قوله مجاز عن الجنس وهو مفهوم وضع له اصل اللفظ نحو علامة التنبيه والجمع حقيقة او حكما كالفرس في الخيل والبعر في الابل والدراد هذا المفهوم لا باعتبار نفسه من حيث هو هوبل باعتبار تحققه في ضمن المفرد سواء كان واحدا او مثنى او جموعا فحينئذ يبطل الجمعية لانها لا يجوز اعتبار ما فوق الواحد والاثنين والجنس تقتضى عدم وجوب ذلك فيهما تان (٣) قوله حتى لو حلف اه بمعنى ان الحث بالواحدة في هذه الصورة مبنى على اعتبار بطلان الجمعية اذ لو اراد الجمعية فالمحلف عليه عدم تزوج الجماعة من النساء وهو متحقق فيما اذا تزوج واحدة او اثنين فلا حث فان قلت قد ثبت الحث عند اعتبار الجمعية بان ينسب عدم التزوج الى فكاكه قيل لا تزوج هذه المرأة ولا غيرها من النساء فيلزم عموم النفي فلا يتوقف الحث على بطلان الجمعية قلنا الكلام محتمل عند ارادة الجمعية بين عموم النفي وبين نفي عموم الاثبات وهو في المعنى سلب الجزئي وانما الحث على احد الاحتمالين واما عند ارادة الجنس وبطلان الجمعية فهو ليس الا عموم النفي فيثبت الحث قطعا بقوله حتى لو حلف اه معناه ان القطع بالحث يتوقف على بطلان الجمعية .
 (٤) قوله ويراد الواحد عطف على ويطلب او على ما بعده حتى والمعنى انه يراد ما يتناول الواحد لان المراد خصوص الواحد فقط دون ما فوق الواحد والاي لم ان لا يجوز دفع الزكاة الى الاثنين فصاعدا هـ .
 (٥) قوله نصف بينه وبينهم لان المراد ليس معنى الجمعية حتى يجب اعتبار ما هو اقل المراتب وهو الثلثة فيربح التهمة بل المراد الجنس والمثيق فيه الواحد فصار كأنه اوصى لرجلين .
 (٦) قوله هذا دليل على ان الجمع اه وجه الدلالة اهم قالوا يكون الآية دالة على تحريم الواحدة وهذا لا يتصور الا بان يراد الجنس دون الجمع قيل قد يتصور ذلك بارادة الجمع ونسبة النفي الى الجميع .
 (٧) قوله ولانه لما لم يكن اه معنى ان الكلام فيما لا يتصور فيه العهد والاستغراق ولا معنى اللام التعريف غير تعريف العهد او الاستغراق او تعريف الصيغة فقد امتنع الاولين لا بد من اعتبار الثالث والاي لم يفسد اللام قيل كما يلزم في عدم اعتبار الجنس ههنا الغناء اللام كذلك يلزم في اعتباره الغناء هيئة الجمع وكما ان الهيئة الجمعية قد لا يراد بها الجنس كما سبق من قوله تعالى الذين قال لهم الناس الآية كذلك اللام قد يلفظ كقولهم ولقد امر على الله بسبى فالوجه في اعتبار اللام دون الهيئة فالظاهر ان يترك الامر الى القرينة فاذا وجد قرينة الجنس يلفظ الهيئة واذا وجد قرينة التشكيير يلفظ اللام .
 (٨) قوله وانما قال لعدم الفائدة اه اراد بيان جريان الدليل الثاني في ما ذكر من المثال ولم يتعرض لبيان عدم المهود ولعله ظاهرا (٩) قوله وتزوج جميع نساء العالم غير ممكن بيني فلا وجه للمنع عن المتنع وهو م اصلا قيل ان الاستغراق المرعى كجميع نساء البلدة والقرية فقد يمكن تزوجهن يوجد فيه الفائدة فلا يجزى الدليل فيه ولو قيل انه من المهود والكلام في الاستغراق الحقيقي فيقول فلانم ههنا عدم المهود فقد يكون الحال قرينة ان المراد بقوله لا تزوج النساء نساء قرية المدودة المحصورة فينبغي ان لا يراد الجنس في بعض الصور حتى لا يحنث بالواحدة في بعض الوجوه هـ ثم الدليل على عدم فائدة الاستغراق في اليمين جار في قوله تعالى لا يحل لك النساء قال التعريف للمنع كاليمين ولا يمنع عن المتنع فلا فائدة في الاستغراق في الآية فيراد الجنس لعدم العهد وكذلك دليل قوله تعالى انما الصدقات الآية جار فيما اذا اوصى بشئ لزيد وللغفراء كما لا يخفى .

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

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

وفي

الحقيقي فيقول فلانم ههنا عدم المهود فقد يكون الحال قرينة ان المراد بقوله لا تزوج النساء نساء قرية المدودة المحصورة فينبغي ان لا يراد الجنس في بعض الصور حتى لا يحنث بالواحدة في بعض الوجوه هـ ثم الدليل على عدم فائدة الاستغراق في اليمين جار في قوله تعالى لا يحل لك النساء قال التعريف للمنع كاليمين ولا يمنع عن المتنع فلا فائدة في الاستغراق في الآية فيراد الجنس لعدم العهد وكذلك دليل قوله تعالى انما الصدقات الآية جار فيما اذا اوصى بشئ لزيد وللغفراء كما لا يخفى .

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

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

وفي 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 الزكاة فبقية الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل يبطل اللام اصلا اي اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمننا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فعلمه على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا لغا

قوله فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول للدلالة على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمننا به معنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكتثير باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولاً والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معمول لانا نقول تقدير عدم معمول الذهنى تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فحينئذ لانسلم انتفاء العهد الذهنى في شئ من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لاتعملنك النساء وقولهم فلان يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا تزوج 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 بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى .

(٧) قوله فعلى هذا الوجه قيل الاشارة الى كون اللام لتعريف الجنس ويجوز ان يكون الاشارة الى تقدير ان لا يكون معمول ولا استغراق وقد تقدم ذكره وان يكون الى المذكور بقوله لان الجنس يدل على اي فناء على الوجه المذكور لبقاء الجمعية يحصل مجموع الاسمين .
 (٨) قوله على حالها وهي ان تكون ثابتة من كل وجه غير باطلة اصلا .
 (٩) قوله يبطل اللام بالكلية فان قيل هذا اصح في الاسماء الغير المشتقة واما المشتق كالفقراء في الآية المذكورة فيمكن حمل اللام فيه على الموصول قلنا تعريف الموصول لا يخلو عن الوجوه الثلثة التي في اللام فاذا امتنت لا يتصور الموصولية ايضا قيل كما ان الجنس تحتمل الوحدة والكثرة وبذلك الاعتبار يدل على الجمعية تضمننا كذلك الجمع يحتمل العلوية والجمولية فبذلك الاعتبار يدل على المعرفة تضمننا فلم يحمل اللام على هذا المعنى ويبقى الجمعية على حالها لا تبطل اللام بالكلية .
 (١٠) قوله في المعنى العموم والتكرار اسم البحث .

(١) قوله حرف العهد أى حرف يدل على المعرفة والمعلومية على ان العهد بالمعنى اللغوي ولواريد المعنى الاصطلاحى المقابل للجنس والاستفراق فالإضافة بادنى ملازمة .
 (٢) قوله فعلم من هذه الابحاث اشارة الى كلام الامام فخر الاسلام لانا اذا ابقيناه جما لنا حرف العهد واذا جعلنا جنسا بقى حرف اللام العهد لتعريف الجنس
 وبقي معنى الجمع فى الجنس من وجه فانه يدل على كون السلام لغوا على تقدير عدم ارادة الجنس ارادة فيما من للجنس من الجمع لمحلل بالسلام
 وهذا انما يصح اذا تعذر العهد والاستفراق .

(٣) قوله يحمل عليه اه افرد الضمير لان
 المطف باو لاحد الامرين فكانه قيل يحمل
 على احدهما .

(٤) قوله كما فى قوله تعالى لا تدركه الابصار
 فى المذهب الابصار جمع بصر وفيه وفى
 انصراف البصر يتأني چشم ودانش فعلى المعنى
 الاخير معناه لا يعرف بكنه حقيقته بقول الناس
 سبحانك ما عرفناك حق معرفتك فيصح الحمل على
 الجنس ليفيد عموم التثنية كقوله تعالى لا يحمل لك
 النساء وعلى الاستفراق بان ينسب التثنية الى الجميع
 وعلى العهد أى ابصار كمل من الناس فيلزم التثنية
 فى غيرهم بطريق الاولى او المعنى لا يعرف الله
 كما اخبر النبي صلى الله عليه وسلم ابصار الجحيلة
 والكفار وعلى المعنى الاول أى لا يراه الناس
 بحاسة البصر جيماء فى الدنيا فان الصحيح ان نبينا
 صلى الله عليه وسلم انما رأى ربه ليلة المعراج
 بنواده لا يبينه كما قال العلامة التفتازانى فى شرحه
 للعقائد فالتثنية عام فيصح الوجوه الثلاثة كما مررت ولو
 اردت الرؤية فى الآخرة فيمكن الحمل على العهد أى
 ابصار الكفرة وكذا الاستفراق كما ذكره المصنف
 رحمه الله تعالى ولا يمكن تقي الجنس عند اهل السنة
 والجماعة فانهم عن آخرهم ذهبوا الى ان الله تعالى
 يرى فى الجنة قال الله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى
 ربها ناظرة قال النبي صلى الله عليه وسلم انكم
 سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
 والحديث المشهور وقد انعقد الاجماع على
 ذلك .

(٥) قوله فان علمنا أى اهل الحق وهذا
 احتراز عن مخالف مسألة الرؤية وهم على ما فى التبصرة
 والبدية المتزلة والخوارج والتجارية والزيد
 من الشيعة فهم قالوا بعموم السلب .

(٦) قوله والجمع المرفع بغير اللام لم يفرده
 بالذكر لشدة مناسبة له بما قبله فالمراد المرفع
 بالإضافة او الموصولة واما الضمير واسم الاشارة
 فالعموم والخصوص فهما باعتبار ما يعودان اليه
 والمرفع بالنداء يحمّل العموم ولكنه فيه غير
 ظاهر .

(٧) قوله لصحة الاستثناء قبل لو سلم ان ذلك
 يستلزم الاستفراق فلا يلزم عدم المحصر كقولك له
 على عشرة دراهم الا واحدا ولا هذا فى العموم
 متهما والجواب ان المحصر فى الجمع المرفع بغير اللام
 لم يقل به احد وبعد تسليم الاستفراق ثبت
 العموم ومثل الاستثناء فى التلويع لقوله تعالى ان
 عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك

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

مجازا مقيد بصور لا يمكن حمله على العهد والاستفراق حتى لو امكن يحمل عليه

كما فى قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علمنا قالوا انه لسلب العموم لا بعموم

السلب فجعلوا اللام لاستفراق الجنس والجمع المعروف بغير اللام نعو عبىدى احرار

عام ايضا لصحة الاستثناء

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

والاستفراق حقيقة ولا مساغ للحلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لوقالت خالغنى على ما

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

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

على الجنس فلهمنا قالوا فى قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستفراق دون الجنس

وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم أى نفى الشمول ورفع الایجاب الكلى

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

اى شمول النفى لكل احد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعروف باللام

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

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

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

يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا يعم الاحوال والارقات وبان الادراك بالبصر اخص من

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

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

العموم بهادور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء فى الكلام من غير تكبير

فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع

واختلف

واعترض بان الاستثناء من الضمير المجزور وهو ليس جمعا معرفا بغير اللام فنقول لا شك انه جمع وانه معرف لانه ضمير فالاعتراض لا يرد الاعلى من خصم الجمع
 المرفع بغير الإضافة بما سوى الضمائر ولم يظهر ان صاحب التلويع قائل بذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون الاستثناء من عبادى .

(١) قوله واختلف في الجمع المنكر لاخلاف في الجمع التكر الذي مر تعريفه وهو اللفظ الموضوع وضما واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يتناوله للفرد لا في انه منتظم بجميع من المسميات ولا في انه غير مستغرق لاستحالة استغراق ما فرض فيه مستغرق وانما الخلاف في صيغته كرجال وقوم بالتثنية هل يقصد بها الى العموم والاستغراق ام لا والاصح ان لا يقصد كما لا يقصد برجل بل المراد من رجال ملاحظة من جنس الرجل فكما ان المراد من رجل فرد ما من الجنس كقوله تعالى لو كان فيما آلهة امة قد يقول ان العموم الذي يكون الاستثناء مبنيا عليه انما يستفاد من ان التكررة في سياق الشرط المنبث لفظا حيث يكون في موضوع النفي معنى كقولنا ان ضربت رجلا لا يزيد فعبده حرلا من الجمع التكررة فالآية لا يكون دليلا للمخالف ويمكن الجواب بان العموم الذي يكون الاستثناء منه هو عموم الآحاد وهو مستفاد من لفظ الجمع واما العموم الذي يستفاد من موضع الشرط او النفي هو عموم الجماعات فكما ان قولنا ان ضربت رجلا فعبده حررا عماد الرجل فكذلك قولنا ان ضربت رجلا فعبده حررا عماد الرجل وهو هذا الجمع او ذلك هلم جرائم ان الآيات مسوقة لنفي الشرك ولكن لم يثبت بها ذلك بل انما يلزم انتفاء الجمع من الآيات له فانه ثمة فيجوز آلهان مع انتفاء الثلثة واجب بانها من قبيل قد صفت قلوبكم على ان المراد بصيغة الجمع معنى التثنية فيلزم انتفاء التثنية ثم قيل انه بعد تسليم ذلك انما يلزم انتفاء الالهين الذين كان الله غيرهما خارجتهما فيجوز آلهان كان الله تعالى احدهما فيجوز له آخر غير الله تعالى واجب بان المراد بلفظ الجمع معنى الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس الآيات فكانه قيل لو كان فيما آلهة غير الله خرجنا عن الانتظام ويؤيد ذلك ان النحاة جعلوا الا بمعنى غير صفة والتوصيف بغير انما يصح اذا كان الموصوف موافقا لما اضيف اليه غير في الافراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث .

(٢) قوله حملوا الاعلى غير الشيء على ما هو المشهور ما ليس عينه فيتناول جزء الشيء وصفته وقد يخص بما سوى الجزء والصفة واصطلاح اهل الكلام فالواحد من العشرة ليس غيرا وكذا القيام من القائم ليس غيرا فالغير في هذا الاصطلاح ينبغي ان يكون تعريفه هكذا بما لم يكن عين الشيء ولا متصلا به اتصال الجزئية والكلية ولا اتصال الصفة والموصوف فالتعريف المستتب لا غير لا يصدق على لازم الشيء غير متصل به على الوجه المذكور ولا على علته او شرطه او معلوله الى سائر المتعلقات وفي شرح العقائد للعلامة القنطرازي الغيرية كون الموجودين بحيث يمكن الاتصاف بينهما وهذا يحتمل الوجهين ان ينفك كل منهما عن الآخر او ينفك احدهما عن الآخر سواء كان الآخر ايضا كذلك او لا فعلى الاول يلزم عدم الغيرية بين موجودين يكون زمان وجود احدهما بعض من زمان الآخر وعلى الثاني يلزم وجود الغيرية بين العشرة والوحدة فانه قد يوجد في ضمن العشرة وبين القيام وزيد الموصوف به فهو قد يكون قاعدا او قائما وفي شرح المقاصد الغيران ما اللذان يمكن اتصاف احدهما عن الآخر بكان او زمان او وجود وعدم او ما ذاتا ليست احدهما الاخرى فالصفات اللازمة للموصوفات لا يكون غيرهما واما الجزء المادى فهو غير الشكل وان لم يمكن ان يوجد بدونه واما الصورة

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

كقوله تعالى لو كان فيما آلهة الا الله لفسدتا والنهويون حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى

باللام اذا لم يكن للمعهود

قوله واختلف في الجمع المنكر لاشك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاق في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجلا في الجموع كرجل في الومدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق عامما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيما 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 محله على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتبينه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لانه الجمعية بالعموم والشمول انصب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فعمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى * والجواب عن الاول اننا لانسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه * وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض * وعن الثالث والرابع انه اثبات اللقطة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقايق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للمعهود الخارجى فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقدر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره المحققون واليه صنف جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجى لكونه اشارة الى معين .

توضيح ١٤

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

(٣) قوله ومنها المفرد المحلى باللام كما ان المعرف باللام يحتمل الوجوه الاربعة من المعهود الخارجى والمعهد الذهني والاستغراق والجنس كذلك الوصول والمضاف الى المعرفة يحتملها فتد عدم المعهود ينبغي ان يصح كونها للاستغراق ايضا لتقدم الاستغراق على الطبيعة على ما مر فا الوجه في تخصيص المحلى باللام ثم عمومه في الايات مبنى على اعتبار الاستغراق وفي النفي ان اريد عموم السلب فيراد الجنس فان اريد سلب العموم فيراد الاستغراق .

(١) قوله ان الانسان لفي خسر لوخص الانسان بالؤمن يصح الاستثناء فذلك لا يوجب ارادة الاستغراق فان قلت اذا خص به ينبغي ان لا يجري الحكم في الكافر هف قلنا قد يراد بذلك ثبوت الحكم في غير المذكور بالطريق الاولى كما يقال قدم مشاة المسافرين واكملت رأس السكك يثبت الحكم في الركبان وماسوى الرأس بالطريق الاولى فان ما يوجب الحكم فيهما اقوى مما في المذهب. (٢) قوله والسارق والسارقة قيل دخول الفاء في الخبر وهو قوله فاقطعوا ايديهما دليل على ان اللام بمعنى الموصول اي الذي سرق والتي سرت فهذا من المفرد المعرف باللام بالموصولية والجواب انه نظر الى الظاهر على ان الموصول في حكم المعرف باللام على ما قالوا قيل ترتب الحكم على الوصف بالفاء يدل على علية الوصف كما قال في فصل العلة فعموم الحكم بعموم الوصف فالدال على العموم انما هو التعليل دون التعريف باللام على قصد الاستغراق. (٣) قوله الان يدل القرينة على ان ما لم يكن معهود ودل القرينة على ارادة الجنس لا يراد الاستغراق كقولك اكلت الخبز وشربت الماء عند عدم المعهود محمول على الجنس لان امتناع الاستغراق وفرض عدم المعهود دليل الجنس والا يلزم الفاء اللام هف ويمكن ان يقال ان قرينة عدم العهد والاستغراق انما هو سؤال الطبيب عن غذاء المريض فقال ماذا اكلت وشربت من اجناس الطعام والشراب فاذا قيل اكلت الخبز وشربت الماء كان معناه هذين الجنسيتين فهما.

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

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

والتكررة

وعيسى وامه في زعم النصارى قالوا ان الله ثالث ثلاثة فزعموا ان عيسى ابن الله وانه زوجته تعالى عن ذلك علواً كبيراً وزوج الشخص وولده من جنسه ما آلهان في زعمهم حتى يلزم اتقفاً فيردى العلم بالطريق الاولى يثبت التوحيد ايضاً ولو سلم فمومه في حيز لا التي لنفي الجنس لا يوجب العموم ما في حيز غير من ادوات النفي.

(٤) قوله الى القرينة اي القرينة الصارفة عن العهد والاستغراق او القرينة الدالة على ارادة الجنس. (٥) قوله لا ذكرناه يعني ان الجنس من اخوية كالجواز من الحقيقة في انه دونها فكما انه محتاج الى القرينة فكذا هذا (٦) قوله ومنها التكررة في موضع النفي يعني ان هيئة الترتيب موضوعة لعموم النفي او اللفظ موضوع لنفي ثبوت فرد ما يلزم نفي الجميع لان ثبوت فرداً لا يتصور مع تقيضه فعلى الاول يكون الدلالة مطابقة وعلى الثاني التزاماً فان قلت ان التكررة في موضع النفي قد لا يقصد بها العموم كما ذكر في التلويح ان صاحب الكشاف قال ان قراءة لاريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوز فالتكررة بعدد التي تشابه ليس لا يجب فيها العموم فيقصد بها الخصوص في بعض الاوقات والتكررة في موضع الاثبات قد يقصد بها العموم نحو تمرة خير من جرادة في الفرق بين الموضعين قلنا العبرة بالتكررة وهي في النفي فيقصد فيه الى العموم بدون القرينة كالحقيقة ويشترط القرينة في الاثبات كالجواز.

(٧) قوله لم يستقم في الرد عليهم اه قيل يستقم الرد على السلب الجزئي بالايجاب الجزئي اذا كان الموضوع فيه عين ماهوي السلب او بعضا منه فيجوز تخصيص البشر بدعي النبوة وتخصيص الشيء بالكتاب فوسى عليه السلام من يدعي النبوة والتورية من الكتاب ثم قوله من انزل الكتاب يحتل الانتكار اي بل انزل غير الله تعالى والتقرير انزل الله تعالى. (٨) قوله ولكلمة التوحيد اثبات وحدانية بكلمة لا اله الا الله لا يوجب العموم اذ لو خص الاله بذي العلم كالمالك في زعم مشركي العرب قالوا الملائكة بنات الله وعزير في زعم اليهود قالوا عزير ابن الله وعيسى وامه في زعم النصارى قالوا ان الله ثالث ثلاثة فزعموا ان عيسى ابن الله وانه زوجته تعالى عن ذلك علواً كبيراً وزوج الشخص وولده من جنسه ما آلهان في زعمهم حتى يلزم اتقفاً فيردى العلم بالطريق الاولى يثبت التوحيد ايضاً ولو سلم فمومه في حيز لا التي لنفي الجنس لا يوجب العموم ما في حيز غير من ادوات النفي.

١) قوله في موضع الشرط اراد الشرط الذي للبين وقصد المنع من مدخول أدوات الشرط واما الذي قصد به لزوم الجزاء للشرط او قصد الجزاء به فالتكثرة فيه ليس كذلك فذلك لان المنع عن الثبوت نفي وعن النفي اثبات فالشرط اذا كان بثبوت فرد ما فنفي ذلك سلب كلي واذا كان نفي فرد ما فالاثبات الذي به المنع عن ذلك ايجاب كلي واذا كان الثبوت كليا فالنفي سلب جزئي واذا كان النفي كليا فالاثبات ايجاب جزئي واذا كان التكثرة في شرط الثبوت وهي تدل على فرد ما كان النفي نفيا عن الجميع واذا كان التكثرة في الشرط المنفي وهي تتم في حيز النفي كان النفي اثباتا للبعض فيلزم العموم في الثبوت وعدمه في النفي فذلك قال اذا كان مثبتا عام في طرف النفي.

٢) قوله لان اليمين للمنع ههنا اي فيما اذا كان الشرط مثبتا فاليمين التلقية دائما منع عن المذكور وحمل على ضده وتخصيص المنع بالاثبات والحمل بالنفي على اعتبار اضافتهما الى الفعل دون العكس ولو اعتبر الاضافة الى الترك كان الامر بالعكس.

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

٤) قوله فشرط البراه فيه تسامح لان البر هو ان لا يضرب احد من الرجال وشرط الشيء لا بد ان يكون محيره فالنفي شرط صحة الحكم لتحقق البر ان لا يضرب اه.

٥) قوله وانما قيد بقوله اه ترك الاستلزام وهو ان يتبادر بكلام آخر بعد اتسام الاول بالاستلزام ان يقول وفي قوله ان لم اضرب رجلا فعبدت حر اليمين للحمل فيكون كقوله اضرب رجلا فالبر يحصل لضرب احد من الرجال ثم بعد ذلك بين فائدة القيد المذكور ليتم تفصيل ما قبله بقوله ان المنع والحمل قبل ذلك البيان.

٦) قوله حتى لو كان الشرط منفيا اه يعني اذا كان منفيا لا يكون عاما باعتبار المفهوم وهو قوله لقد اضرب رجلا ولاشك في العموم باعتبار المنطوق فالخاص ان التكثرة في اليمين التلقية تتم باعتبار وتخصيص باعتبار فالشرط اذا كان مثبتا يكون العموم باعتبار المفهوم والخصوص باعتبار المنطوق واذا كان منفيا يكون الامر بالعكس.

٧) قوله وكذا التكثرة الموصوفة بصفة عامة قوله عامة جعل في التلويح صفة لصفة الجبر وقال الصفة العامة هي التي لا يختص بشرد واحدا من افراد تلك التكررة ومثل الصفة الخاصة لا اجالس الا رجلا دخل داره وحده قبل كل احد وقيل عليه لا يسخ اما ان يعتبرها بخصوصية الزمان اولا ففي الاول لا حاجة الى اضافة الدار الى الضمير والى قوله وحده حصول الخصوصية بمجرد قوله قبل كل احد وعلى الثاني فلا ينحصر الموصوف بهذه الصفة في الواحد لا يمكن ان يوجد في كل زمان مثله ويمكن رفعه على التجربة والمعنى ان كل تكرة موصوفة باي صفة فهي عامة بمعنى انه لا يخرج عن الحكم شيء.

١ والتكثرة في موضع الشرط اذا كان الشرط مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا

فكذبا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي

قوله ان ضربت رجلا فعبدت حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان

لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد

بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا

فعبدت حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب

الجزئي وكذا التكررة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو اجالس الا رجلا عالما فله ان

يجالس كل عالم.

قوله والتكثرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدت حر او امراته طالق

لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا

فكذبا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب

رجلا فكذبا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا ولاشك ان التكثرة في الشرط

المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب

الكلي والتكثرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب انه يكون في جانب النقيض

للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم التكثرة في موضع الشرط ليس الا عموم التكثرة

في موضع النفي قوله وكذا التكررة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لاتختص بفرد واحد

من افراد تلك التكررة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص

واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد

فان هذا الوصف لا يصدق الاعلى فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول

الاستعمال في قوله تعالى ولعبت مؤمن خبير من مشرك وقول معروف خبير من صدقة يتبعها

اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى

ولعبت مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعروف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلام عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم التكثرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالتكررة المستثناة عن النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم

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

٨) قوله عند اشارة اه ان الامر ليس كذلك عند البعض في التلويح ان البعض زعموا ان عموم التكثرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالتكررة المشتقة من النفي.

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

(١) قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك قيل ان الحكم في الآية عام في النكرتين الموصوفة وغير الموصوفة التي في غير سياق النفي والشرط فكما قلتم بانها يدل على عموم الاولى ينبنى ان يدل على عموم الثانية ايضا ولستم قائلين بمسوم النكرة في غير المواضع المدودة .

(٢) قوله وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى يجوز ان يكون عموم الاول على سبيل الانفراد وعموم الثاني على سبيل الاجتماع اى كل واحد من الاقوال المروفة خير من جميع الصدقات المقررة مع الاذى ولعل الصدقة مخصوصة بما سوى الواجبات كالزكوة والعشر والحراج والاضحية ونحو ذلك والافتصاح قول ملائم لطباع مقبول عند الناس وهو ليس من الواجب وان كان مع الاذى محل نظر .

(٣) قوله لانه ذكر في معرض التعليل قيل ان الدلالة على العموم بعمومة القرينة والمقام لا يوجب عند كون الدال حقيقة فيه والكلام في ان النكرة الموصوفة هل يدل على العموم بحسب الوضع الا ترى ان اللفظ بعمومة المقام يدل على المعنى الجازى وايضا قيل اننا الا لازم في صحة التعليل هو لدلالة على العموم كيف ما كانت وذلك قد يوجد بدون ان يعم النكرة الموصوفة بان يراد بالتأويل عند التحقير والتبوين مشرك العظيم فاذا كان المؤمن الحقيير افضل من المشرك العظيم فاولى ان يكون افضل من المشرك الحقيير فاولى ان يكون المؤمن العظيم افضل منه ساويا ايضا لو خص العبد بعباد المؤمن بالنساء ثبتت التعليل فلا يلزم العموم .

(٤) قوله فكندا النسبة الى الموصوف بالمشقة لان الموصوف عين الصفة فان قولنا اكرم رجلا عالما الرجل عين العالم والعالم عين الرجل فهذا في المعنى نسبة الاكرام الى العالم .

(٥) قوله معناه الارجلا عالما لفظ العالم مشتمل على المتبينين الاتصاف بصفة التسلم والذكورة والتأويل قد يقصد بها الوحدة والوحدة قد يكون مقصودة وقد لا يكون حتى لا يمتد بجبالسة طالين فصاعدا كذا في التلويع واما الذكورة فالظاهر انها ايضا قد لا يكون مقصودة بان يراد الشخص العالم سواء كان رجلا عالما وامرأة عالمة واما الاتصاف بالعلم فهو المقصود دائما .

(٦) قوله فيعم لعموم العلة اما بلفظا تذكير او التأنيث فعلى الاول الضمير الى الموصوف اى يعم الموصوف بدخول جميع افراده في الحكم لجران العلة في الجسيخ وعلى الثاني الضمير الى النسبة وعموم النسبة ان تكون الى جميع افراد الموصوف .

(٧) قوله من اقسام الخاص ان لو اريد ان من الخاص المقابل للعام وهو ما وضع لواحد او متعدد محصور فالنوع ظاهر ولو اريد انه خاص بالاضافة الى المطلق فذا لا ينافى كونه عاما مستقرا جميع ما يصلح له اللفظ .

١ لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف الآية انما قلنا ان قوله ولعبد عام لانه ذكر في معرض التعليل على عدم جواز النكاح بين المؤمنة والمشرك وهذا الحكم عام ولولم تكن للعلة المذكورة دلالة للعموم اماصح التعليل وانما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولاتنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولولم تكن العلة عامة لها صح التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكندا النسبة الى الموصوف بالمشقة لان قوله لا اجالس الاعالما معناه الارجلا عالما فيعم لعموم العلة فان قوله لا اجالس الاعالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الارجلا عالما فان اظهرت الموصوف وهو الرجل وتقول لا اجالس الارجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا هو خاص من وجه و عام من وجه اى خاص بالنسبة الى المطلق الذى لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد .

علته وهذا مراد من قال الضفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومها ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يعنت بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يعنت بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الارجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الارجلا والوجه ما اشار اليه شمس الاثمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصيرورته مستثنى * وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الارجلا معناه الارجلا واحدا فيعنت بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليقه بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل ثمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالله لا اجالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالخاص ان النكرة في غير موضع النفي نعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكسر في النكرة الموصوفة بوصف عام .

قوله خاص من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعمما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعنى ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافى اى ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر للمجموعة فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصومه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال ان كلامهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة

والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء
 نحو قوله تعالى ان الله يأمركم ان تدبحوا بقرة وينبت بها واحد مجهول عند السامع اذا
 كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة
 كانت عينها .

قوله والنكرة في غير هذه المواضع اى النفي والشرط الميثب والوصف بصفة عامة
 تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة
 المصدرية بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله
 تعالى علمت نفس وقولهم ثمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة
 ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت في الانشاء فهي مطلقة تدل على نفس الحقيقة
 من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات
 لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تدبحوا بقرة فانه انشاء للامر ببنزلة
 صيغ العقود مثل بعث واشترت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات
 واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق
 باعتبار اشتمال على قيد الوحدة * ولغاثل ان يقول لانسلم عدم تعرض المطلق بقيد
 الوحدة للقطع بان معنى ان تدبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتناق
 رقبة واحدة فكل المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها
 او ما صدقت هي عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى
 انه لحصة محتملة لمحص ككثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين * واما
 النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون
 شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل
 ان تدبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي 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 سمي مثل هذا عاما فعام والافلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولافله
 كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرفا فكل نكرة كذلك والافلا جهة للعموم
 قوله فاذا اعيدت نكرة لما انجز الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص
 اردفه بها اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس
 والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاوّل اما مع كلفيته من التنكير والتعريف او بدونها وميئذ
 يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة لتصح إعادة المعرفة نكرة وبالعكس * وتفصيل

(١) قوله والنكرة في غير هذه المواضع معنى ان هيئة
 التركيب في غير هذه المواضع ليست موضوعة للعموم
 وفي نحو كل رجل كذا ليس العموم مستفاد من الهيئة
 بل من لفظ كل كما في قولنا كلهم جاني ونحو ثمرة خير
 من جرادة وقوله تعالى علمت نفس ما قدمت واخرت
 من المجاز بمعونة القرينة والمعنى الحقيقي ان يراد
 به فرد مبهم بدليل ككثرة الاستعمال فيه .

(٢) قوله لكنها تكون مطلقة اى يراد بها نفس
 الماهية من غير ملاحظة قيد الوحدة فيستوى فيها
 الوحدة والكثرة والتشخصات في نوع من الاشكال
 لان حكم المطلق ان يجري على اطلاقه حتى لو قيل
 اعتق رقبة لا يتقيد بالؤمنة والكافرة ولا بالبالغ
 او الصغير فيدخل الكل تحت الامر فيكون عاما لكن
 على سبيل البدل دون الشمول فبمدا كانت النكرة
 خاصا كيف يكون مطلقا وهو عام والمجواب ان
 المراد بكونها خاصا ان ليست عاما بطريق الشمول
 فيجوز فيها العموم بطريق البدل ثم وجه التخصيص
 السامع عن اعتبار الاطلاق في الاخبار واعتبار
 الواحد المجهول في الانشاء غير ظاهر فان قولنا
 اريد ان اذبح اضحية اخبار مع ان النكرة فيه
 يكون مطلقا اى اية اضحية كانت .

(٣) قوله نحو ان تدبحوا بقرة قال الله تعالى واذا
 قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تدبحوا بقرة
 فهذا في المعنى انشاء كما قال اذبحوا بقرة اى اية
 بقرة كانت من غير ان يقيد بكذا وكذا .

(٤) قوله عند السامع آه يعنى لا يلزم ان يكون
 مجهولا عند المتكلم فقد يعرفه المتكلم فيذكره
 منكرا لانه لا يريد اعلام السامع بانه معلوم المتكلم
 كما في العهد الذهني وقد لا يعرفه فان قلت فكذلك
 عند السامع لا يلزم ان يكون مجهولا فاذا قلت
 رأيت رجلا يجوز ان يكون السامع عارفا بجهة الرجل
 ولكن المتكلم لا يعلم ذلك فما وجه التخصيص قلنا
 المراد به مجهول دائما عند السامع في اعتقاد المتكلم .

(٥) قوله فاذا اعيدت نكرة يحتمل الرفع على انه
 مفعول مالم يسم قاعه والنصب على انه حال فعلى
 الاول قوله كانت غير الاولى من الاستخدام وهو
 ان يذكر لفظ ويراد معنى ثم يرجع الضمير اليه
 ويراد معنى آخر فانه اريد اولا لفظ النكرة وثانيا
 معناها في الذكر الثاني وعلى الثالث قسم آخر منه
 وهو ان يراد يرجع ضمير الى شيء معنى ويرجع آخر
 اليه معنى آخر وانما كانت الثانية غير الاولى اذ
 لو كانت عينها لكانت مع ما يدل على العهد كالضمير
 او اللام ثم الظاهر ان هذا مخصوص بما اذا كانت
 النكرة في الاخبار وكان المراد واحدا مجهولا
 واما اذا كانت في الانشاء فالمطلق والجنس لا يقول
 انه غير المقيد والفرد فلا تسان انسان عالم وزيد
 وبالعكس .

لأن الأصل في اللام العهد والمعرفة إذا أعيدت فكذلك في الوجهين أي إذا أعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الأوّل وإن أعيدت معرفة كان الثاني عين الأوّل فالمعتبر تفكير الثاني وتعريفه .

ذلك إن المذكور أولا إما يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين إما ان يعاد نكرة او معرفة يصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للأوّل واللكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في النكر وان كان معرفة فهو الأوّل مباله على المعهود الذي هو الأصل في اللام او الاضافة وذكر في الكشف انه ان أعيدت الفكرة نكرة فالثاني مغاير للأوّل والافعيه لان المعرفة تستغرق الجنس والفكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي * صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا * مع القطع بان الثاني عين الأوّل * وفيه نظر اما اولاً فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الأصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون الفكرة عينه * واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الأوّل ان يكون المراد به هو المراد بالأوّل والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك * واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للأوّل كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الأصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والافتقار تعاد الفكرة 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 الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعنى قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد الفكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقولهم تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الحكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة قوله فكذلك في الوجهين يعنى ان المعرفة مثل الفكرة في حالتى الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انهما ان أعيدت معرفة كان الثاني هو الأوّل وان أعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا أعيدت معرفة فالثاني غير الأوّل كالفكرة اذا أعيدت نكرة واذا أعيدت نكرة فالثاني هو الأوّل كالفكرة اذا أعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم .

(١) قوله لان الأصل في اللام العهد قال قيل فليكن المعهود غير المذكور فلنا ان كان له قرينة اقوى فلا كلام فيه وان لم يكن فلا قرينة اقوى من الذكر ثم الظاهر من هذا الكلام انه لو حل على الاستغراق او الجنس لا يكون عينها وفي الثاني نظر في التلويح ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى انما هو الأصل والافتقار توجد القرينة الدالة على العينية على ان النكرة تاد نكرة وعلى النبرة على ان النكرة تصاد معرفة لا اول كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله والثاني كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان يقولوا انما انزلنا الكتاب على طائفتين من قبلنا ويمكن الجواب عن الاول بانه ليس من باب الاعادة لان اله في السماء باعتبار اللفظ والمعهود غير اله في الارض باعتبارهما وان احدا باعتبار ما صدق عليه ولا اعادة مع النبرة بحسب اللفظ والمفهوم وانما الاعادة عند تكرار الاسلام مطلقا في الموضعين او مع قيد واحد فيهما وعن الثاني بان الاول موصوف بالانزال والكلام في النكرة الغير الموصوفة بدليل قوله المصنف رحمه الله تعالى والنكرة في غير هذا الموضع اه .

قوله واتحاد والتكرار لا يكون بدون الاطلاق او القيد الواحد في الموضعين وايضا يمكن ان يراد بالعينية ان ليس الاول خارجا عن الثاني وهنالا امر كذلك اذ القرآن ليس خارجا عن جنس الكتاب وهو المراد في الذكر الثاني وايضا الكلام فيما يكون التكرار في كلام متكلم واحد الامر هنا ليس كذلك .

(٢) قوله اي اذا أعيدت المعرفة نكرة ذكر في الكشف ان المعرفة يستغرق الجنس والنكرة يتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخرتم مثل اعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي * صفحنا اي عرضنا عن محاربتهم بالصلح من بنى ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا . وقال العلامة في التلويح ان الثاني في البيت عين الاول قطعا وقسم من كلام صاحب الكشف انه قال ان المعرفة اذا أعيدت نكرة كان الثاني عين الاول واعترض عليه بان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير ولا يخفى ان كلامه لا يدل على ذلك فان القول بدخول البعض في الكل ليس قولاً بان احدهما عين الآخر وكذا التمثيل المذكور لا يدل على ذلك فان الثاني ليس عين الاول على رأى صاحب الكشف فالمراد بالاول كل اقوام وبالتالي بعضهم ويجوز ان يراد بالاول خصوص بنى ذهل وبالتالي قوما مطلقا من غير ملاحظة بخصوصية بنى ذهل او لا غيرهم يعنى يمكن ان يعود قوم الى حالة كانوا عليها فيجوز ان يكون بنو ذهل كذلك .

(١) قوله قال ابن عباس رضي الله عنه اه اي قال من عند نفسه واستخراجه معنى الآية او المعنى انه قال ذلك بطريق الرواية عن النبي عليه السلام في التلويح روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحاً مستبشراً وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين فذلك يدل على ان الصر الثاني في الآية عين الاول وان اليسر الثاني غير الاول والا

فليس في مقابلة عسر يسران بمحكم الآية كما يفهم من الحديث وقول ابن عباس هف فذلك دليل على صدق الضابطة المذكورة من ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاول والتكررة اذا اعيدت نتكرة كانت غير الاول.

(٢) قوله والاصح ان هذا هو معنى ان الكلام فيها اذا اعيدت المعرفة او التكررة في الكلامين المتناهيين الذين ليس الثاني تأكيداً للاول حتى لو كان الثاني تأكيداً للاول كان المجموع كلاماً واحداً ينتزعه قوله تعالى ان مع الصبر سراحة واحدة فلا اعادة فحينئذ لا تدل الآية على صدق تلك الضابطة.

(٣) قوله وان اقر بالف مقيد آه صورته كتبت في صك انه كان لزيد على عمر والف درهم كان وزنه مثقالاً فاقر عمرو بان عليه الف في هذا الصك مرتين يجب الالف بالوصف المذكور لا الفان لان الالف المكتوب في الصك المذكور لا يتعدد واما اذا كتبت في صك ان لزيد على عمرو وثلاثة آلاف درهم وزنه مثقال فاقر عمرو بان عليه الف في هذا الصك مرتين فالظاهر ان الحكم غير ما ذكره ومعنى قوله في هذا الصك انه كان لزيد ووزنه مثقال.

(٤) قوله وان اقر به منكراً اه اي اقر مرتين بالف منكراً في المرتبة الثانية سواء كان مقيداً بالصك في المرة الاولى او منكراً فيها ايضاً فعلى التقديرين ينبغي ان يجب الفان.

(٥) قوله الا ان يتحد المجلس قال البرجندي في سجود التلاوة ان المجلس لا يختلف بالاتقال من مكان الى مكان في المسجد وان كان كبيراً وهو ان يكون جريباً فصاعداً ولا في البيت او الدار الصغيرة التي هي اقل من جريب وان كان الانتقال من زاوية الى زاوية اخرى وايضاً لا يختلف المجلس في غير المسجد والدار الصغيرة بالشىء خطوة او خطوتين وانما يختلف بالخطوات وايضاً يختلف المجلس بالاشتغال بما يفعل آخر غير ما هو فيه اذا كان كثيراً كما اذا اكل اكثر من اقمطين اما اكل لقمة او لقمتين ففعل قليل فالحادث المجلس انه لا يوجد الاختلاف بقسمته المذكورين.

(٦) قوله اعيدت التكررة اه والا نسب تقديم بيان اعادة المعرفة معرفة اذ الواقع في الآية كذلك.

(٧) قوله غير المذكور لعل المراد انه غير المذكور في اصول فخر الاسلام والا فذلك مثل ذلك بانة كثيرة نحو والهكم آله واحد نبيكم نبي خير الانبياء وبلدكم بلدة شرفة الى غير ذلك.

(٨) قوله وهو ما اذا اقر آه لا بد ان يكون القيد بالصك على وجه يصير معرفة حكماً

قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه في قوله تعالى ان مع العسر يسراً لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تأكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكراً يجب الفان عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت التكررة معرفة وفي قوله تعالى ان مع العسر يسراً اعيدت التكررة تكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد تكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكراً لارواية لهذا وينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى .

قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروى عن النبي عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحاً مستبشراً وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في الفكرة بخلاف المعرفة فتتكرر يسراً للتفخيم او للافراد وتعريف العسر للعهدى اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايراً للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تأكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لهما فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتاباً ان مع زيد كتاباً على ان معه كتابين فاشار اليه المص بقوله والاصح ان هذا تأكيد قوله وان اقر بالف يعني لو اراد صكاً على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقاً لان الثاني هو الاول لسكونه معترفاً بالمال الثابت في الصك فان لم يقيد بالصك بل اقر بحضور شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضور شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة رحمه الله يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاوليين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكاً واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقاً على تخريج الكرخي لان للرجالس تائيداً في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلام من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد وبالف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند الغاضي فاللازم الف واحد اتفاقاً كذا في المحيط بقى صورتان احدهما ان يقر عند شاهدين بالف منكراً ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك فينبغي ان يكون الواجب الفان اتفاقاً لان التكررة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكراً عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله فيما انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رحمه الله الفين بناءً على انها معرفة اعيدت تكرة فيكون الثاني مغايراً للاول .

يقول له على الف درهم هذا الصك او الالف المكتوب في هذا الصك فلو قيل الف في هذا الصك لا يكون من اعادة المعرفة تكرة.

(٩) قوله في مجلس آخر اما في المجلس الواحد فيجمل على التأكيد .

(١) قوله ومنها اي وهى نكرة تعم بالصفة. فان قال اي عبيدى ضربك فهو حر فضر به عتقوا وان قال اي عبيدى ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عامابه وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة التحولان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية والفرق بين الشرطية والموصولية من وجهين قصد السببية والارتباط في الشرطية دون الموصولية وقصد التعريف والمعلومية في الموصولية دون الشرطية وقوله تعم بالصفة ليس المراد الصفة التحوية بل المراد ما يقوم بالشئ سواء كان في هيئة الشرط او الصلة .

(٢) قوله وهى نكرة تعم اراد انها وان كانت مضافة الى المعرفة بحسب اللفظ لكنها الفرد مبهم كاشرات النكرات فيكون نكرة بحسب المعنى ولا يخفى ان الامر يشكك بما اذا كانت موصولة .

(٣) قوله بالصفة اي بالصفة المصرحة المتصلة بالموصوف بطريق الاستناد اليه سواء كان الاستناد بطريق القيام به او بطريق وقوع عليه فيدخل نحو اي عبيدى ضربك فهو حر ونحو اي اهاب دبع فقد طهر ويخرج نحو اي عبيدى ضربته فهو حر فالضارية وان كانت مصرحة لكنها غير مستندة الى اي والمضروبية وان كانت مستندة الى اي لكنها غير مصرحة فقد وضع الفرق .

(٤) قوله الا واحد وهو الاول از وجد الضرب على التعاقب لعدم المزاحم ومن اختاره الدولى ان لم يكن تعاقب كذا في التلويع .

(٥) قوله من جهة التحولان وصفه اه في بعض النسخ من جهة ان وصفه اه والمعنى لان كلام من ضربك وضربته في مرتبة واحدة بحسب النحو فان كان الاول وصفا نحو اي يدل على ان ايا شرطية متوعدة في الابهام يصح وصفها بالجملة كالنكرات فكذلك الثاني وان لم يكن وصفا نحو اي بل صلة ووصفا حكيا قايبا الثاني كذلك والجواب الاول وصف مجال الموصوف متصل به والثاني وصف مجال غيره منفصل عنه واما المضروبية فغير مذكورة

ومنها اي وهى نكرة تعم بالصفة. فان قال اي عبيدى ضربك فهو حر فضر به عتقوا وان قال اي عبيدى ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عامابه وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة التحولان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية

قوله ومنها اي وهى نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الرضع للمخصوص والتصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا يتكلم الا رجلا عالما وتكبيرها حال 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 والبراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بعسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا غناء في انها مبتدأ واحسن عملا خبره والظاهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار واعتق اي عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمر وضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرها قوله فان قال اي عبيدى ضربك فهو حر فضر به جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا فان قال اي عبيدى ضربته فهو حر فضر بهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والافالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى تناولها اي وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطبق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكاملها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة مما لا يطبق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقدم حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلاذتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغي ان يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما في اي عبيدى ضربك قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شئ من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان اياها موصولة او شرطية باتفاق النحات وان اريد الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الايرى ان يوما فيما اذا قال والله لا افر بكم الا يوما افر بكم فيه عام بعدم الوصف مع انه مستند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب المكشفي بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز ان يصير اليوم عامابه وايضا المفعول به فضلا يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم * وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالماضفين * واما ثانيا فلان الفعل المتعدى يحتاج الى المفعول به في التعلق والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فانتصاه بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافى الربط ولوسلم فالفاعل ايضا ضرورى فينبغى ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلا لا ينافى الضرورة بل يؤكدها

(١) قوله وهنا فرق آخر حاصله انه لا بد في اى من المحافظة على الوحدة والتفرد حيث ما امكن لانه الواحد في اصل الوضع والتفرد اما في الحكم وهو المتق في قولنا اى عبيدى ضربك فهو حر واما فيما يتعلق به المحكم وهو الضرب في المثال المذكور في الاول ان قلنا بالعموم يتشقق التفرد في الجملة وهو التفرد في الشرط لان كل واحد متفرد في الضاربية ولا مدخل لغيره فيها وهي ليست باختيار الغير واما في الثاني فان قلنا بالعموم يبطل التفرد اصلا اما في الحكم وهو الحرية فظاهر واما في الشرط وهو الضروبية

فكندا لانها باختيار الضارب فلم يكن المضروب متفردا مستبعدا فيه فيمتنع العموم في الثاني بخلاف الاول قال قلت فعلى هذا قولنا اياها ابغ دبع فقد طهر لا بدان يكون من قبيل الثاني هف قلنا ان الفاعل اذا لم يكن مذكورا انزل الفصل منزلة اللازم فكان الفعل متفردا في ايجاب الفعلية وفي ذلك الفرق نظر لان اياها المتفرد في المحكم خصوصا لا المتفرد في احد الاسمين من الحكم او الشرط فالقول بالعموم في المثال الاول باعتبار بقا التفرد في الشرط ليس من المحافظ على ما يقتضيه اصل وضع اى وايضا ما قيل ان اياها للواحد المنسخر لو اريد اجماع الوصف فواحد وليس الامر كذلك في مع يعم ولو اريد انها بدونه للواحد فلا يجب المحافظة على الوحدة عند مقارنة الوصف فينبى ان يجوز العموم في المثال الثاني ايضا .

وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول اى في قوله اى عبيدى ضربك فهو حر لبا كان عتقه اى عتق الواحد المنكر معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد فعينئذ لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا اى عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل اى الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اى عبيدى ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ هناك يمكن التخيير من الفاعل المغايب بخلاف الاول نحو اياها ابغ دبع فقد طهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بد باغته 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 المغايب يمكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن يتخير فيه المغايب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف .

(٢) قوله وليس البعض اولى هذا اذا كان الضرب على التماثل عمل نظرا لانهم قالوا بالاولوية باعتبار السبق كما في المثال الثاني .
 (٣) قوله يبطل قيل فليكن موقوفة الى البيان كالمعتق بهم .
 (٤) قوله اى الكلام ويجوز ان يعود الضمير الى العتق او الى الواحد المنكر .
 (٥) قوله يثبت الواحد اى عتق الواحد لانه يتخير الفاعل فيه وليس الفعل متفردا في احدات الضروبية فاذا لم يكن التفرد في الشرط فلا بد من التفرد في العتق والا يبطل الوحدة اصلا .
 (٦) قوله من الفاعل المغايب اى المين بالمغايب فيه اشعار بان التخيير من الفاعل الغير المتين لا عبرة به كما سيأتي بخلاف الاول فالنهي عن الفعل بالتخيلة والتكهن من الضرب غير قاطع في التفرد .
 (٧) قوله نحو ما اهاب دبع اما منطبق بقوله قال قال آه نظيرا للتاليين او بقوله لان في الاول آه او بقوله فنى اول لما كان عتقه مطلقا قاي في الاول وهو اياها ابغ دبع فقد طهر وصف بالدباغة فصار عاما كقوله اى عبيدى ضربك فهو حر وفي الثاني وهو كل اى خبز تريد قطع الوصف عنه فلا يتناول الا الواحد كقوله اى عبيدى ضربته فهو حر .

قوله وهنا فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان ايا لواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجع 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 المغايب ضربه لان الكلام لتخيير المغايب في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهرانه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول * وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اى عبيدى وطنته دابتك او عضه كلبك فهو حر * واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المغايب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فعينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد كما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالضرورية كما في الضاربية * واما ثالثا فلان لا ينسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدى فانه لا يصح ان يقال لولم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اى للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اى الرجال واى الرجلين واما اذا اضيف الى الفكرة فقد يكون للثنتين مثل اى رجلين ضرباك او الجمع مثل اى رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اى عبيدى ضربك او ضربته *

(٨) قوله فان طهارته متعلقة آه هذا الدليل يجري فيما اذا قال اياها ابغ دبع انسان قد طهر اذ ليس هناك فاعل معين يمكن معه التخيير

توضيح ١٥

فيلزم العموم ولكنه نظير المثال الثاني لقطع الوصف عنه بالاسناد الى الغير فيلزم الواحد منهم دون العموم وايضا يجري فيما اذا قال كل اى خبز تريد فيلزم العموم .
 (٩) قوله فان التخيير آه هذا الدليل يجري فيما اذا قال كل اى خبز ملكته فان الاكل متعلق بالملك والخبز ليس متفردا في ايجاده بل هو باختياره الفاعل المتكلم وبهضمه فينبى ان يثبت الواحد المنسخر دون العموم هف اذا الظاهر العموم .

(١) قوله ومنها من يستعمل في الوليد والثنية والجمع سواء كانت موصولة او موصوفة والفرق بينهما بقصد التعريف وعدمه او شرطية والفرق بينهما وبين الاولين بقصد ترتيب امر باخر في الزمان الآتي فيها دون الاولين وبينهما وبين الموصولة خصوصا بالنكارة والمعرفة او استهامية والفرق بينها وبين ما سواها انها مفردة غير مركبة بما بعدها بيانها بخلاف الثلاثة فلا يتصور فيها العموم لانه باختيار ما بعدها واما الموصولة والموصوفة فيجوز فيهما العموم والخصوص والظاهر ان الخصوص فيما اذا لم يكن مستندا اليه واما الشرطية فيجب فيها العموم .

اولا شماريان المستعملين كانوا اكثر من الناظرين

ثم الخصوص مبنى على ان المراد مطاسق الاستماع والنظر فلو اريد ما هو بطريق الانكار على قصدان يجدوا في النبي عليه السلام مالا ينبغي ان يقع منه عليه السلام ومبرى عن ذلك فانه يحكون عاما حيث يجوز ان يقول كل من يستمع او ينظر على الوجه المخصوص الى النبي صلى الله عليه وسلم من المناقنين.

(٣) قوله من المناقنين والظاهر ان يقول من المستعملين والناظرين وان كان البهضية من المناقنين مستلزما لبعثت منهما فان المناقنين بعض من الستمين والناظرين المطلقين.

(٤) قوله في العلاء جمع عقيل بمعنى الماقل والمقل الادراك كذا في التاج المصادر وهذا المعنى يتم كل ذي علم وحكمة واما المقل بمعنى القوة المتلقة بالبدن التي بها تحصل الادراكات فلا يطلق على الله تعالى فلفظ من يقع على الله تعالى كقوله تعالى ولئن سئلتم من خلق السموات والارض الاية وعلى الملك والجن والانس .

(٥) قوله نحو من دخل اه هذا الكلام قبل الدخول شرط وجزاء واما بعد الدخول فبتدأ وخبر فيجوز ان يكون من موصولة او موصوفة .
(٦) قوله فان قال من شاء اه هذا نظير المثال الاول في اى وهو قوله اى عبيدى ضربك فهو حر صرح فكما ان ايا صارت عاما بالوصف فيه فكذلك من ههنا واما قوله من شئت من عبيدى آه فهو نظير المثال الثاني فيها وهو قوله اى عبيدى ضربته فهو حر فكما قطع فيه الوصف عن اى بالاستناد الى الغير فكذلك ههنا قطع الوصف عن من بالاستناد الى المخاطب فلا عموم في الموضعين غير ان الثالث في اى انما هو الواحد لا يخالو واحد بخلاف من اذ لا يلزم فيه الوحدة فقد يستعمل في الجمع كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك هذا على مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه واما عندهما فالفرق بالعموم في من وعدمه في اى .

(٧) قوله ومن للبيان ان المراد بلفظة من اما الجمع واما دونه من الواحد او الثاني فعلى الثاني يلزم صحة الحمل بالمواظاة بين الجمع وهو عبيد التكلم وبين الواحد والاثني اذ البيان لا بد من ان يحمل على البين وعلى الاول يلزم ان يتعدد ما لا يتصور تعدده وهو مجموع عبيد التكلم بحيث لا يخرج عنه واحد من ذلك الجنس كما يقتضيه الاضافة الاستغرافية لان عبيدى اذا كان بيان لمن شئت عتقه وهو في التقدير مدخول كل كان

ومنها من وهو يقع خصوصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المناقنين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان رضى الله عنه فهو آمن فان قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفيه من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاؤا الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا

قوله ومنها من ويكون شرطية واستهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعبان ذوى العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعلى في الصورتين الى لفظة من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخرين فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للخصوص واردة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك لجميع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد لاحتمال جميع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى في العموم بانتظام جمع من المسيمات قوله يعتقهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع الاعتاق الكبير حيث يكون مجرورها اذا ابعاض فيجعل عليه مالم توجد قرينة تؤكد العموم وترجع البيان كما في من شاء من عبيدى عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترحى من تشاء منهم لقريظة قوله واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقرأ عينهم فانها ترجع العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدى ومن شئت من عبيدى ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعية بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا للعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولوسلم فالمفعول عتقه لالكلمة من وضعه ظاهر * وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره ان من يحتمل التبعية والبيان والتبعية متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل واردة الكل محتملة فيعمل من على التبعية اخذا بالمتيقن المقطوع وتركه للمحتمل المشكوك ففى من شاء من عبيدى امكن العمل بعموم من وتبعية من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل لمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعية بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم * واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد * ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاق عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعية * وههنا نظره هو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه وحينئذ لانسلم ان التبعية متيقن وهو ظاهر .

لان

(٨) قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه الفرق له بين الصورتين بثبوت العموم في الاولى دون الثانية ان العتق في الاولى متعلق بالمشية الصادرة عن البعض والشرط موجود في حق كل واحد من العبيد في الثانية متعلق بالمشية الواقعة بالبعض واذا شاء المخاطب الكل لا يوجد الشرط ولتأمل ان يقول اذا لم يوجد الشرط فينبغي ان لا يعتق واحد اصلا وبعد ما قيل تبعية العتق في العبيد فله وجوه كعتق الواحد دون الباقي وكالتصنيف وكتق جميع ماسوى الواحد فاجه ترجيح الثالث وايضا هذا الوجه انما يجزى فيما اذا شاء الكل دفعة مشية واحدة واما اذا شاء كلا على الترتيب فالشرط في حق كل منهم على الافراد موجود .

- (١) قوله لان من التبعيض اه قيل هذا منقوض بقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فمن ههنا لبيان على ما قالوا .
- (٢) قوله كما في كل من هذا الخبر يجوز ان يكون من ههنا ابتدائية كقولك شربت من الخوض فعلى هذا اكل الكحل وعلى تقدير التبعيض ليس له الا اكل البعض .
- (٣) قوله لانه متيقن فيه نظر لان التيقن انما هو بعض المطلق من غير التقيد بان يكون في ضمن اكل اولاً في ضمنه لا البعض الذي لاقى ضمن الكحل خصوصاً والكلام فيه ولو سلم انه مراتب الواحد دون الباقي والاثنا دون الباقي الى جميع الآحاد الا الواحد فلا يلزم قص المرتبة الاخيرة التي كلامنا فيها كما يدل عليه قوله يمتهم الا واحداً ويمكن الجواب عن ذلك بان المراد التيقن الاضائي اى البعض المذكور متيقن بالاضافة الى الكحل لا مطلقاً .
- (٤) قوله لان من اذا كان اه قيل ارادة الكحل متيقن لان من اذا كان للبيان فظاهر، وكذا اذا كان للتبعيض لان العتق حيثئذ يكون مطلقاً بمجموع المشية والبعضية فكل من هو جامع بينهما داخل في حكم العتق وكل واحد من العبيد في هذه المسئلة كذلك فيلزم دخول الكحل في الحكم فالكحل مراد قطعاً .
- (٥) قوله لان عتق كل اه يريد ان البعضية التي يقتضها لفظ من ههنا كالتفرد والوحدة التي يقتضها لفظ اى في المثال الاول فكما ان التفرد كان ثمة باعتبار الشرط بعد العموم والاجتماع باعتبار الحكم فكذلك البعضية ههنا باعتبار شرط المشية لان كلا منهما متفرد في مشية ومشية كل غير مشية الآخر ولا يجمع مشيتهم وذلك بعد العموم باعتبار الحكم وبما في توجيه المثال الاول في اى من الاعتراض لا يرد ههنا لانه يصح ان يقول ان اى يقتضى التفرد في الحكم ولا يصح ان يقول ان من التبعيضية يقتضى ذلك اذا لو قيل ان كل عبد شا عتقه وهو بعض من عبيدى فهو حر كان البعضية محفوظة مع العموم في الحكم فالمحافظة على البعضية لا يقتضى التفرد في الحكم وعدم العموم فيه والاطهر ان يقول ان العموم مرعى في الحكم وهو ظاهر والبعضية سرعية في الشرط لان الشرط بمجموع المشية والبعضية فكل من المسموم والتبعيض مرعى في المسئلة الاولى .
- (٦) قوله فكل واحد آه والاطهر ان يقول بالداخل في حكم المشية باعتبار تلك الاضافة بعض العبيد وهو من اضيف اليه فكل منهم بهذا الاعتبار متفرد في المشية ولعل مراده ذلك .
- (٧) قوله مجتمعة فيه اى واحدة مشتركة بين الكحل ومجرور في قوله فيه راجع الى قوله من شئت اه وقوله فينبطل التبعيض لان الكحل داخل في المشية الواحدة وانما كان التبعيض يبقى اذا لوحظ مشية كل على حدة حتى يخرج الآخر عنها فيكون الداخل في مشية البعض ويرد الاعتراض على ذلك بان مشية الكحل قد يكون على التماثل فلا اجتماع حيثئذ فلا يبيطل التبعيض في قوله من شئت اه في جميع الوجوه بل في بعضها .
- (٨) قوله ومنها ما في غير العقلاء اه اى من الفاظ المسموم لفظ ما مستعمل في غير العقلاء ويجوز تطبيقه في المسموم المفهوم كما مر في قوله ويقع اماناً في العقلاء والمراد بالعقلاء ههنا العقلاء الخاصين المقارنين مع غير العقلاء فغير العقلاء يتناول القسمين ما لا يشتمل على السائل اصلاً وما يشتمل على العاقل وغير العاقل وذلك نحو قوله تعالى له ما في السموات وما في الارض الآية يتناول الانسان والملك والجن وسائر الحيوانات والنباتات والجمادات .
- (٩) قوله ان كان ما في بطنك اه قيل يمكن الحمل على الحقيقة لان ما في البطن يحتمل الدم والريح والجنين فلا جرم بانه من العقلاء .

لان من للتبعيض اذا دخل على ذى ابعاض كما في كل من هذا الخبر ولانه متيقن اى البعض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة و ارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيتيه مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض اى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشية الكل مجتمعة فيه فيبيطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في اى مما تفردت به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاماً فانئت حرة فولدت غلاماً وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقى نفسك من ثلاث ماشئت تطلق ما دونها وعند ههنا ثلاث وقد مر وجهها ومنها كل وجميع

قوله ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض اللغاة والاكثرون على انه بعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فانفروا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملاً بالعموم كما في قولهم ان كان ما بطنك غلاماً فانئت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يتقلب متعسراً قوله وقد مر وجهها اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو ان ما عام ومن للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلاث .

- (١٠) قوله لم تعتق هذا نتيجة المسموم واما نتيجة الاستمارة فهو ان يقول فولدت غلاماً يعتق فان جميع ما في البطن وان لم يكن غلاماً بل بعضه غلام وبعضه دم وبعضه لحوم زائدة متعلق بالجنين ولكن جميع ما في البطن غلام فيعتق واما اذا ولدت غلامين فظاهرهما يعتقان لما سران التكررة في غير هذه المواضع خاص لكنهما تكونان في الانثى مطلق اى يراد به الجنس دون الوحدة ولا شك ان قوله ان كان ما في بطنك غلاماً فانئت حرة انشاء العتق لا يقول ان الصورة المذكورة ليست غير المواضع الممهودة لان التكررة هناك في موضع الشرط المثبت لانا نقول المراد بالشرط المثبت المذكورة فيما سبق ما كان للمنع حتى يكون الكلام في معنى التي فيكون التكررة اماناً في جانب النبي وهناك المنع غير مراد لوسلم فالخلف للمنع عن جنس القلام فيلزم الحث بوقوع الجزاء وهو العتق بوجود الجنس في ضمن التنية . (١١) قوله وقد مر وجهها اه وهو ان من البيان عند ما كانه قال طلقى نفسك ثلاثاً فها الثلاث وما دونها لان تملك ايقاع الثلاث يستلزم تملك ايقاع الواحدة كذا في شرح البرجندى ومن للتبعيض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه لدخولها على ذى ابعاض فكانه قال طلقى نفسك ثلاثاً فها الثلاث فليس لها مجموع الثلاث فلو قيل ان التبعيض كما هو في الاجزاء كذلك يجري في الافراد للثلاث مطلقاً افراد وانواع كالثلاث الواقعة بلفظ الثلاث الطلقات او بلفظ الطلقة سواء ذكرها ثلاثاً في زمان اولى ازمة متفارقة فلم لا يجوز اعتبار التبعيض في الافراد حتى يكون لها الثلاث على وجه مخصوص دون وجه آخر قلنا ان الظاهر المتبادر هو التبعيض باعتبار الاجزاء فيحمل الكلام على ذلك قيل ان اجزاء الثلاث ثلاثة الاول والثاني والثالث ولفظ المسموم يتناول الكحل فاذا قيد بقوله مرة كان يقول طلقى نفسك مرة واحدة من ثلاث ماشئت بعم ليس لها الثلاث اذ لا يتصور الا في المرة الثالثة واما اذا طلق فينبغي ان يكون لها كل منها الى ثلاث مرات فيعتد بملك الثلاث مفيد .

(١) قوله وهما ممكنان في عموم آ. اراد بالاحكام القوة وظهور الدلالة على العموم لا اهملا لا يقبلان التخصيص اصلا فلا يرد قوله والله خلق كل شيء وقوله اوتيت من كل شيء خص منهما الصانع تعالى ويجوز ان يراد بالاحكام عدم قبول التخصيص بالقياس ثانيا بعد التخصيص بالكلام المستقل بخلاف سائر الفاظ العموم فانها بعد القصر بالكلام المستقل يقبل التخصيص بالقياس فذلك لا ينافي ان يجرى فيهما التخصيص بالدليل القطعي كما في الآيتين المذكورتين ويجوز ان يقول ان الشيء في الآية الاولى يعنى الممكن الموجود فينبذ لا يكون من باب قصر المصاحف وذكر شمس الاثمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من حكما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة فنقول ليس معنى الخصوص قصر العام على بعض ما يتناول لان مدخول كل من هذا المثال كل من ينحصر في فرد واحد وهو داخل في الحكم فلم يخرج فردا عن الحكم لثبوت القصر بل المراد بالخصوص عدم انتظام جميع من المسببات والانعصار في الواحد فذلك لا ينافي

١ وهما ممكنان في عموم مادخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على التكررة

٢ فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومهم على سبيل الانفراد اي يراد

كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على التكررة فان قال كل من دخل هذا

الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره

فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل

قوله وهما ممكنان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله

خلق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما

لا يقعان خاصين بان يقال ككل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر

ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الاثمة وفخر الاسلام

ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من حكما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله

كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول

اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك

من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل يعنى اذا اضيف

لفظ كل الى التكررة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزاها فيصح كل رجل

يشبهه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل

قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل

بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبق قوله

فكل اي كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله

بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من

ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الذي

فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد

بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل

او الجميع ليكون لكل منهم اول مجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم

المجمع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالتكررة في موضع النفي

فلا مشاركة تصحح الاستعارة .

وههنا

(٨) قوله بخلاف من دخل اي اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا ليس يستحق كل فرد فرد النفل لان عدم ما يدل على العموم على سبيل الانفراد فكلمة من انما يدل على العموم مطلقا لانها وقعت شرطية واما الانفراد والاجتماع فغير منصوص عليه فعيند ثبت رد في المرتبتين وهو ان يستحق العشرة كلهم فلا واحدا حتى يكون لكل منهم عشرة لان الاقل متيقن ولو لم يثبت شيء منهما يلزم الفاء الايجاب وفيما وقع في التلويح انه لم يكن لهم ولا بواحد منهم شيء الظاهر لما ذكرنا ولانه مبني على ان الاول فرد سابق على جميع الاغيار وليس شيء من مجموع العشرة او واحد منهم اولا بذلك المعنى وفيه نظر اذ لانم اعتبار التفرد في الاولية فنتبية الاول ووجه دليل على ذلك ولو سلم فالاجاب ليس الاول الداخلين ليشترط في الاستحقاق مجموع الفردية والسبعة بل للداخل في اول زمان الدخول على ان قوله اولا نصب على الظرف فكل من المجموع والآحاد داخل في اول امان فلا يفتنى ههنا الموجبه على ما يتوهم .

الكل في العموم بمعنى عدم جريان القصر على بعض الافراد واخراج البعض الآخر.

(٢) قوله ادوات العموم اي لفظ يدل عليه سواء كان حرفا كحرف النسب والشرط او اسما حكما ومن واي واما الاداة في اصطلاح المنطق فمخصوص بالحرف.

(٣) قوله فلعموم الافراد فان قلت التكررة واحد غير معين ليس تحته افراد فكيف يتصور عموم الافراد قلنا الفرد المجمع يحتمل الجميع كما ان الكلي يحتمل الجميع فهو منه كالافراد من الكلي فلفظ الافراد استعارة في الافراد المحتملات ويجوز ان يقدر المضاف اليه اي افراد جنس التكررة.

(٤) قوله فللمجموع اه حسن التقابل ان يقول في الثاني بصوم الاجزاء او يقول في الاول بصوم كل فرد فرد فدخل الكل في الحكم على وجهين احدهما ان يثبت الحكم لكل فرد فرد متفردا عن غيره كما يقول كل رجل دخل هذا الحصن فله الف دينار والثاني ان لا يثبت لكل فرد كذلك بل يثبت للمجموع هيئة الاجتماع كما يقول كل الداخلين لهم الف الف فالاول يسمى عموم الافراد وعموم كل فرد والثاني عموم الاجزاء وعموم المجموع ثم اذا دخل على المعرفة التي هي جمع فعموم المجموع ظاهر وكذا اذا دخل على التي هي فرد لارادة الاستفراق .

(٥) قوله فدخل عشرة معا قوله ما تنويه اما للتكن اي مصاحبين يقال هذا مع اي مصاحبة يستوى فيه التكثير والتأنيث والافراد والتثنية والمجمع واما عوض عن المضاف اليه اي مع كل واحد من آحاد العشرة فيكون البعض مقارنا لبعض في الدخول.

(٦) قوله اذ في كل فرد اي اذ في ايجاب الف لكل واحد مع قطع النظر عن غيره فليس ايجابه للمجموع ولا للآتين اثنين بل لكل واحد واحد على الافراد (٧) قوله بالنسبة الى المتخلف اي من دخل الحصن من خلفهم هذا اذا وجد المتخلف اما اذالم يوجد فلو اريد بالاول السابق على الغير الذي لم يسبقه احد فلا يتحقق الاولية في احد منهم ولو اريد غير المسبق بالغير سواء كان سابقا على الغير اولا على ما يقتضيه المقام والقرينة فكل منهم اول يستحق الف .

(١) قوله عام على سبيل البدل فيه نظر لانه لو كان عاما على سبيل البدل لا يراد به غير الواحد الميم الذي يصح حمله على ذلك الفرد او ذلك الميم جرا فيلزم ان لا يقتضى سوى الواحد من الميم في قوله من شاة من عبيدى عتقه فهو حر فشا الكلى قد قال المصنف رحمه الله تعالى عليه هناك انهم يستقون فيلزم التداخ . (٢) قوله اقتضى عموما آخر الخ قيل لو اريد انه يقتضى الآخر مع بقا الاول فهما متماثلان او متخالفان فيمتنع ان يجتمع في امر واحد المتماثلان المتخالفان ولو اريد انه يقتضى الآخر مكان الاول فليكن الثاني ايضا عموما على البدل فلا يلزم التعدد في الاول. (٣) قوله فيقتضى العموم في الاول فان قلت انما يقتضى العموم في مدخوله وهو الداخلين دون الاول قلنا المراد اول الداخلين اوله او لا اول الداخلين قيل لو اعتبر في حقيقة اول الداخلين الفردية والوحدة فلا نم ان

الداخلين والداخل اوله او لا هو جنس يشمل الواحد والاثنتين فصاعداً وهو اول الداخلين ولو لم يستبر فلا يستقيم قوله فيما بعد ان الاول الحقيقي لا يتعدد فيراد المعنى المجازى وهو السابق بالنسبة الى المتخلف. (٤) قوله بالنسبة الى كل واحد اه اى كل واحد ممن هو غيره من مشاركاته في نوعه وقال الموجودات السابق بالنسبة الى سائر الموجودات واول الداخلين السابق بالنسبة الى سائر الداخلين فلا يرد انه فلا يصح اطلاق الاول على غيره تعالى. (٥) قوله يمكن حمل الاول اه لان هذا المعنى يجوز ان يكون عاما على البدل وانما المانع العموم على وجه الشمول.

(٦) قوله وهو السابق بالنسبة اه لابهتها من قيد آخر وهو ان لا يكون مسبوقا باحد لثلاثين استحقاق كل واحد النفل غير من دخل آخر اذا دخلوا على التعاقب لان غير الآخر سابق بالنسبة الى المتخلف ولو اريد بالمتخلف اول المتخلفين او كلهم لما احتيج الى ذلك ثم الاول قد يستعمل في غير المسبوق بغيره وان لم يكن سابقا على شىء فيمكن ههنا ارادة هذا المعنى ايضا وهو يتناول كل واحد من احاد العشرة. (٧) قوله عموما على سبيل الاجتماع فيدل على ان الحكم ثابت لمجموع هيئة الاجتماع لا بكل واحد واحد. (٨) قوله فله كذا الضمير يرجع الى الجميع وهو جار على الواحد والاثنتين فصاعدا لان المعنى جميع من دخل وام يخرج عنه داخل وهذا المعنى يصدق على الكل فيصح ان يعود اليه ضمير الواحد والتثنية والجمع كلفظ من يتولى فيها الثلاثة.

(٩) قوله وان دخلوا فرادى جمع فريد كاسارى جمع اسير. (١٠) قوله يستحق الاول اه يصدق عليه انه جميع من دخل اوله بالمعنى المذكور. (١١) قوله فيصير مستعار الكل ليس الاستعارة بحسب المعنى بل يكون لفظا لجمع بمعنى لفظ كل بل بحسب الحكم بان الحكم المرعى في كل مرعى الى الجميع فانه لو قيل كل فرد دخل هذا الحصن اوله فله كذا دخلوا فرادى كان الحكم ان يستحق الاول النفل مع عدم تعدد الاول ولفظ كل يقتضى التعدد فكذلك لو قيل جميع من دخل اه يستحق الاول مع انه لا يتعدد ولفظ الجميع يقتضى التعدد فيجئ لا يرد انه يلزم الجميع بين الحقيقة والمجاز.

(١٢) قوله يلزم الجمع بين الحقيقة اه وذلك لان استحقاق العشرة نفلا واحدا في الصورة الاولى يقتضى ارادة الحقيقة والاستعارة يقتضى ارادة المجاز فيلزم الجميع بينهما.

(١٣) قوله ولا يمكن ان يقال اه معنى الجواب اه

انما يلزم الجميع بينهما اذا كان العمل فيهما على تقدير واحد وليس الامر كذلك بل العمل بكل على تقدير آخر ومعنى رد هذا الجواب بقوله لانه في حال التكلم اه ان الباطل انما هو الجميع بينهما في الارادة حين التكلم سواء كان العمل بهما على تقدير او على تقديرين وهذا الجواب لازم قطعا لانه في حال التكلم ان لم يرد المعنى الحقيقي لايصح المحكم في الصورة الاولى وان لم يرد المعنى المجازى لايصح المحكم في الثانية فقد فرض صحتهما.

وههنا فرق آخر وهو ان من دخل اوله عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لثلا يلغو فيقتضى العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففى قوله من دخل هذا الحصن اوله يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما فى قوله ككل من دخل اوله فللفظ كل دخل على قوله من دخل اوله فافتضى التعدد فى المضاف اليه وهو من دخل فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة الى المتخلف وجميع عموما على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اوله فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير جميع مستعار الكل كذا ذكره فخر الاسلام فى اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه فى حال التكلم لابد ان يراد احدهما معينا

قوله وههنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ماعداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ماعداه او بعضه كالتخلف ليجرى فيه التعدد فتصح اضافة الكل الافرادى اليه فعلى هذا يجب ان يكون من تكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهى معرفة لكن كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن اوله فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفى هذا الفرق نظر وهو انه يقتضى فى الصورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعنى السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريرهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة وما يجب التنبيه له ان اوله هنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اوله مثلا اسم لذلك قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اوله اعلم ان المشروط له النفل فى مسائل تعيين دخول الحصن بقيد الأولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من اومع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلاث اما ان يكون الداخل اوله واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل فى الصور الثلاث اما فى من دخل وكل من دخل فظاهر واما فى جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واطهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اوله فالواحد اوله لان الجلادة فى ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شىء لهم فى صورة من دخل ولكل واحد نفل تام فى صورة كل من دخل وللجميع نفل واحد فى صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاطاحة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عموما على سبيل الافراد كما مروان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم فى الصور الثلاث اما فى من وكل فظاهر واما فى الجميع فلانه يجعل مستعار الكل لقيام الدليل

(١) قوله وارادة كل منهما امرؤا لا مدخل له في الرد على انه لا تم المناقاة بين الارادتين اذا كان احدهما بطريق العبارة والاخرى بطريق الاشارة او الاقتضا وانما قال مينا لان ارادة كل منهما مينا في ضمن مفهوم يتناولهما بطريق عموم المجاز لا ينافي ارادة الآخر. (٢) قوله استحقاق الاول النحل لا يمتنع ان ذلك معنى من دخل او لا بدون لفظ كل فليس معناه استحقاق كل فرد فرد (٣) قوله اذا كان الاول جمارا اراد بالجمع ما فوق الواحد وكذا في قوله او جمعا.

(٤) قوله ولا يراد المعنى الحقيقي وهو مشاركة المتعدد في امر واحد فلو اريد ذلك يلزم الفاعل الايجاب فا اذا دخلوا فرادى بدم التمدد فلا يتصور المشاركة يرد عليه انه اذا لم يكن المعنى الحقيقي مرادا فالتاب انما هو استحقاق الاول النحل مطلقا من غير ان يثبت مشاركة الجميع في نحل واحد ومن غير ان يثبت انفراد كل في نحل تام فن ابن تبت المشاركة والجواب انه ثبت ذلك بحكم العقل او بعد ما ثبت ان الاول يستحق النحل في صورة التمدد اما ان يستحق كل نغلا تاما او لا يستحق احد شيئا او يستحق بعض دون بعض او يثبت الاشتراك لاسبيل الى الاول لان لفظ الجميع ياباه والى الثاني لانه يلزم الفاعل الايجاب ولا الى الثالث لانه يلزم الترجيح بلا مرجح فثبت الرابع.

(٥) قوله حتى لو دخل اه هذا لا يتفرع على قوله فلا يراد المعنى الحقيقي وهو ظاهر ولا على المعنى وهو قوله يراد المعنى الحقيقي والا فرع المعنى منى وليس استحقاق الجميع نغلا واحدا متنيا بل يكون متفرعا على قوله ولا الامر الثاني فليل عدم ارادة العموم على الانفراد لا يستلزم عدم نبوته ليلزم العموم على الاجتماع الا ترى ان العموم على الاجتماع غير مراد على ما قال وهو ثابت في صورة التمدد.

(٦) قوله وذلك لان اى عدم ارادة المعنى الحقيقي وعدم اشتراط الاجتماع حتى يستحق الاول النحل وان كان واحدا لان الكلام اه.

(٧) قوله للتحريض بالحاء المهملة والضاد المعجمة التحريض والحث في تاج المصادر اليه تحريض برافريا وليدن ولم يأت التحريض بالصاد المهملة في تاج ولا في صراح.

(٨) قوله لانه اذا قدم امر يردان الاول متفرد في الدخول اذا كان محروما عن النحل لا يبادر احد الى ذلك الامر فينوت مقصود المتكلم قبل ان المتكلم اذا قال جميع من دخل اولاه يدل كلامه على ان مقصوده دخول الجميع وهو المؤثر في فتح الحصن فلو فات الدخول اولاه على وجه الانفراد لا يلزم ان يكون مقصود المتكلم.

(٩) قوله وايضا لا دليل قبل ان التحريض يكمل بايجاب النحل لكل واحد فيجوز ان يجعل ذلك قرينة.

(١٠) قوله في غاية التدقيق والاطهر ان يقول في غاية الدقة فليل التدقيق مبالغة في الدقة كما ان التحصيص مبالغة في الحصب وكذا في التاج اذا المصدر المعنى للمفول اى في غاية الدقة.

وارادة كل منهما مينا تنافي ارادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقية والمجاز فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادى يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النحل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نغلا تاما فهمنا يراد الامر الاول حتى يستحق الال النحل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نغلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن او لا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لأنه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره من السابفة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النحل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نغلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نغلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النحل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق.

على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنحل امرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النحل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحق الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الواحد واجيب بانهم اذا دخلوا معا يحل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انها هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وهما قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد سبع او رجل شجاع حتى يعد مثيلا بابيهما كان اذ لو اريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نغلا واحدا بل يستحق كل واحد نغلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النحل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهي ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول او لا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعار المعنى كل من دخل او لا حتى يستحق كل واحد كمال النحل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نحل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل او لان معناه ان السابق يستحق النحل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النحل فصار جميع من دخل او لا مستعار البعض معنى كل من دخل او لان قوله الكل الافرادى يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلوله على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النحل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النحل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النحل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازى بل هو من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اى استحقاق كل واحد تمام النحل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نحل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النحل ثابتا بدلالة النص لكفى.

(١) قوله مسئلة حكاية الفعل ففصله بالتقدير بالمسئلة لان ما تقدم في الالفاظ من حيث انها يفيد العموم اولا وهذا في الفعل هل يفيد العموم فقوله حكاية الفعل معناه الفعل المحكى عنه فاذا حكى انه عليه اسم فعل كذا لا يثبت عموم انواع الفعل وامكنة وازمنة وسائر متعلقاته واما اذا حكى انه فعل جميع انواع فله فيثبت العموم فالخاصل ان الفعل كالتقول فكما يثبت العموم بعموم القول ولا يثبت عند حدوثه فكذلك الفعل واما حكاية الفعل بمعنى اللفظ الذي يجبر به عنه فان كان عامنا فاما يفيد العموم من حيث انه قول الراوي لا من حيث انه فعل النبي او قوله في التلويع ان الصحابي اذا حكى فلان من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهر العموم فذهب البعض الى العموم والاكثر الى انه لا يعم وانما فسرناه بالفعل المحكى لا باللفظ الذي يجبر به عن الفعل لان المصنف قائل للعموم اللفظ بقوله فما بعد ولان الجار عام معناه ان الجار في لفظ الراوي عام فلو فسرناه باللفظ لا يصح قوله حكاية الفعل لا يعم للتناقض .
(٢) قوله فيكون هذا فكما يتأمل في المشترك بترجيح بعض مما به كذلك يتأمل في الفعل ليدرك انه هل يصح على جميع وجوهه او على بعض وجوهه واذا علم انه على بعض الوجوه فاذا ذلك الوجوه فقوله بعض المعاني استعارة

في بعض الوجوه والانواع والا فالتعني انما يضاف الى اللفظ دون الفعل . (٣) قوله وان ثبت التساوي اه مساق الكلام يدل على انه اذا ثبت التساوي بين معنى المشترك بجميع بينهما في الارادة وهذا كلام حق لان الجميع بين معنى المشترك وان لم يكن واتصلا لكن الشرطية يصدق عن الجملتين الكاذبتين فالتساوي بين معنى المشترك فيجوز اذ لا بد من القرينة الصارفة عن غير الواحد والقرينة الدالة على ارادة هذا الواحد ولكنه اذا كان وانما يلزم الجميع بينهما في الارادة (٤) قوله لانه يلزم آه وايضا يلزم عدم استقبال اكثر اجزاء الكعبة وهي الجوانب الثلاثة قبل هذا متقوض بما اذا صلى فيها وظهره الى الباب مفتوحا واجب بان الخلاف في جميع الصور سواء كان الظهر الى الباب المفتوح او لا فبرهان الدليل في بعض الصور يكتفي في الجادة . (٥) قوله ويحمل فله عليه السلام يعني ان النقل يجوز ادائه مع النفس بخلاف الفرض فالنقل يجوز قاعدة اعم قدرة القيام دون الفرض ويجوز النقل راكبا الى غير القبلة بطريق الايمان في الاختيار ولا يجوز الفرض في الاختيار راكبا ولا ايمان ولا الى غير القبلة . (٦) قوله لما ثبت جواز البعض اي في حق الامة لان الاصل في فعل النبي عليه السلام ان لا يجوز لنا الا بدليل يدل على الاختصاص به ولما انتم منها مثل ذلك الدليل ثبت الجواز . (٧) قوله والتساوي بيناه فيه نظر لما سرائنا فلواريد التساوي مطلقا فالنسخ ظاهر ولواريد التساوي في حق الجوازي الكعبة فهو اول الكلام فيلزم المصادرة على المطلوب . (٨) قوله فليس من هذا القبيل وهو عام اي ليس من عموم حكاية الفعل بمعنى الفعل المحكى عنه وان كان هذا عاما يعني ان العموم منها غير مستفاد من فعله عليه السلام . (٩) قوله لانه نقل الحديث بالمعنى يعني انه حكاية القول لان القضاء والحكم بمعنى القول فكما قال قال النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار لا حكاية الفعل فيكون دليلا على قوله فليس اه واما قوله ولان الجار عام فالدليل على قوله وهو عام على ترتيب الفقه والنشر ذكر في التلويع اعتراضات الاول ان قول الصحابي قضي بالشفعة للجار اخباره عليه عام حكم بالشفعة ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا وما

مسئلة حكاية الفعل لان الفعل المحكى عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذلك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النقل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنقل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابتة فثبت الجواز في البعض الآخر قياسا واما نعوقض بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال هو ان يقال حكاية الفعل لمالم تعم فما روى انه عليه السلام قضي بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمناه انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضي عليه السلام بالشفعة لكل جار .

قوله مسئلة * مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهر العموم مثل نهي عن بيع الفرز وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما او لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمعنى لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا بالمعنى ضرورة ان الواقع لا يكون الابصفة معينة والمصنف رحمه الله تعالى مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي عليه السلام داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الاعلى تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضي بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اول فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا * واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام * واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضي النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعنى قضاء بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه .

ذكرنا اندفع هذا فانه اخبار بالقبول على ما قلنا وبد التسليم فقوله فليس من هذا القبيل معناه ان العموم منها غير مستفاد من الفعل المحكى بل من لفظ الراوي والثاني ان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اي لا يوجب ان لا يكون من هذا القبيل لان الكلام في حكاية الصحابي فعل النبي عليه السلام بلفظ عام فهذا القول كذلك فيقول قوله ولان الجار عام ليس دليلا على قوله فليس من هذا القبيل على ما قلنا بل دليل لقوله وهو عام وايضا معنى قوله فليس من هذا القبيل باسرها لانه ليس في حكاية الفعل باللفظ العام وبناء هذا الاعتراض على انه دليل على قوله فليس اه وكان معناه وما ذكره والثالث انه جعل بمنزلة قول الصحابي قضي بالشفعة لكل جار بعد تسليم انه حكاية الفعل وهذا غير صحيح لان فعله عليه السلام وقضاه به لم يقع في حق كل الجار بل في حق البعض فنقول ان قوله ولان الجار عام ليس بعد تسليم حكاية الفعل في كلام فخر الاسلام وانما هو من تصرفات المصنف ثم المراد بقوله لكل جار انه قضا بالشفعة لجميع انواع الجار من الجار الشريك في المبيع والطريق او الشرب والجار الغير الشريك في احداهما ويجوز وقوع القضاء في حق كل هذه الانواع من الغير عام .

(١) قوله مسئلة اللفظ هذا بيان ان اللفظ الذي يدل على العموم اذا قارن خصوص السبب في بعض الصور يخرج عن العموم وفي بعضها لا والفصل لان ما تقدم في الفاظ العموم وهذا في عوارض العموم. (٢) قوله اما ان لا يكون مستقلا قد مر ان غير المستقل ما يتعلق بكلام آخر ولا يكون تاما بنفسه فلقرب العهد لم يذكره ثانيا (٣) قوله فحينئذ اه تخصيص القسمة الثلث بالقسم الثاني لاحد الامرين اما لعدم جريانها في الاول وهو محل تردد فلا مانع من ان يكون غير المستقل جوابا قطعيا او ظاهرا او ابتداء ظاهرا مع احتمال الجوابية واما لعدم جريان الحكم في اقسامه فللحكم جزآن الحمل على الجواب في الاولين والحمل على الابتداء في الثالث فالجزء الاول جار في الاولين بدليل ان المصنف رحمه الله تعالى اجراه في القسم الاول مطلقا حيث قال في الثلاثة الاول يحمل على الجواب فغير الجارى انا هو الجزء الثاني وعدم جريانه ايضا محل تردد ولو قيل ان التقسيم غير حاصر لجواز الابتداء قطعيا بدون احتمال الجوابية قيل ان هذا القسم خارج عن التقسيم لان المراد بورد اللفظ بعد السؤال او الحادثة ان يكون بحيث يحتمل الجواب وان قلت مادة الاعتراض باقية بعد فصوره استواء الامرين من غير ظهور احدهما دون الآخر خارج عن الاقسام داخل في القسم قلنا بنا هذا المحصر على الاستقراء دون حكم العقل ولعل الصورة المنكورة غير موجودة بحكم الاستقراء.

مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون فحينئذ اما ان يخرج مخرج الجواب قطعيا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر منه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سهى فسجد وزنى ما عز فرجم هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعيا ونحو تعال تغد معي فقال ان تغد معي فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب ونحو ان تغد معي اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد ففي الثلاثة الاول يعمل على الجواب وفي الرابع يعمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي رحمه الله يعمل على الجواب.

قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة وحينئذ ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لا امتناع ان يكون اللفظ قطعيا في الابتداء لا يحتمل الجواب ونعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مقيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما وخبراً فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعترف في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا قوله حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغد معي اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يجعل كلامه مبتدأ حتى يحتمل بالتفدى في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملوطة بالظاهرة والغاء الحال المبطنه وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال قوله صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه وهذا

وهذا

(٩) قوله فهو نظير قسم واحد والظاهر ان يقال نظير قسم آخر اذ المقصود ان المذكور بعد لفظ نحو ليس نظيرا لما كان ما قبله نظيرا له. (١٠) قوله حملا للزيادة اه يدل على ان جميع القسم الرابع مشتمل على الزيادة على قدر الجواب والا فلا يتم التعليل اذا لم يكن جاريا في جميع الصور فان قلت الافادة ان يدل الكلام على معنى ليس معلوما للمخاطب قبل ذلك فاذا حمل على الجواب يكون الزيادة كذلك فلم يحكم باختصاص الافادة اذا كان ابتداء قلنا ان المراد بالافادة ان لا يكون لنوا غير محتاج اليه وفي صورة الجوابية يكون الزيادة لنوا الاحاجة اليه. (١١) قوله صدق ديانة الديانة المحافظ على الدين وعدم الحيانة فيه بخلافه بعض احكام في تاج المصادر الديانة دين دار كسنت فالصدق بحسب الديانة ان يكون الديانة حاكمة بالصدق بان لا يحمل بسبب كونه كاذبا بسبب العمل بذلك القول فالصدق ديانة لان اللفظ يحتمل الجواب والتكذيب قضاء لمكان التهمة. (١٢) قوله وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل على الجواب اي في الصورة الاربعة او في الصورة الرابعة فيلزم الحمل في الثلاثة الاول بالطريق الاولى.

هو الجزء الثاني وعدم جريانه ايضا محل تردد ولو قيل ان التقسيم غير حاصر لجواز الابتداء قطعيا بدون احتمال الجوابية قيل ان هذا القسم خارج عن التقسيم لان المراد بورد اللفظ بعد السؤال او الحادثة ان يكون بحيث يحتمل الجواب وان قلت مادة الاعتراض باقية بعد فصوره استواء الامرين من غير ظهور احدهما دون الآخر خارج عن الاقسام داخل في القسم قلنا بنا هذا المحصر على الاستقراء دون حكم العقل ولعل الصورة المنكورة غير موجودة بحكم الاستقراء.

(٤) قوله هذا نظير غير المستقل فان قلت الظاهر ان يقال هذا نظيران بغير المستقل فلم ترك ذلك قلنا لان مجموع الامرين اذا عطف احدهما على الاخر بلوى الحكم الواحد فاختار طريق الوحدة لذلك ثم الشئ من طرق الاسناد غير مذکور فيها فغير المستقل الذي ذكر فيه احد الطرفين نحو قوله سجود السهو في جواب من قال ما حكم من سهر في الصلوة اي حكمه ذلك.

(٥) قوله هو جواب قطعيا اي مرتب على الحادثة مسبب لها اذا الفاء دلت على علية السهو للسجود والزنا للرجم والمراد بالجوابية هو الترتيب.

(٦) قوله تعال تغد معي تاج المصادر البيهقي التمال يامدن والتفدى جاشت خور دن التفدى شام خور دن.

(٧) قوله والظاهر انه جواب فالمنان تغد معك فبدي حر هذا هو الاستحسان واما القياس فان يكون المنان تغد معي بالاطلاق واللفظ فلوتفدى لانه لا يحتمل في الاستحسان ويحتمل في القياس وهو قول زفر كذا في شرح البرجندي والظاهر ان قيد الزمان هنا ملحوظ لان السؤال مقيد بهذا الزمان فكانه قيل ان تغد معي في هذا الزمان معك فكذا فحينئذ لو تغد معي بعد اليوم ينبغي ان لا يحتمل.

(٨) قوله الظاهر انه ابتداء اذا لو كان جوابا لما كان الحاجة الى الزيادة ثم لو قال ان تغد معك فكذا فالظاهر انه ليس زيادة على قدر الجواب لانه لا يتم بدون قوله معك وكذلك لو قال تعال تغد اليوم معي فقال ان تغد اليوم فكذا لا يكون زيادة.

(١) قوله وهذا ما قيل اه الاشارة الى الحمل على الابتداء اي هذا اثر ما قيل او معنى ما قيل او معنى ان العبرة بعموم اللفظ دون خصوص السبب وذلك لان اللفظ امر ظاهر يصلح مدارا للحكم واما باعتبار قيد بلا جطة المقام فامر ياطن لا يصلح ذلك وكذلك الالهام لا يكون دليلا بخلاف خبر الواحد ثم السبب الخاص هنا هو السؤال بقوله تعالى تند مى واللفظ العام التكررة في سياق الشرط المثبت كانه قال ان تنديت اليوم تنديا فكندا . (٢) قوله ومن بعدهم الضمير الى الصحابة لانه جمع في الصراح صحابه ياران ويارى نوذن . (٣) فصل حكم المطلق اه وقد سبق من المصنف رحمه الله تعالى عليه ذكر المطلق اجالا في اوائل التقسيم الاول حيث قال كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فطلق او معه فقيه فهذا تفصيلية وبيان حكمه فالمطلق باعتبار تناول الافراد في حد ذاته

وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة فصل حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يجعل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة اي الا في كل موضع يكون الحكيمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما محكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكيمان ايجاب الاعتاق والثاني نفي تملك الكافرة وهما مختلفان لكن نفي تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التملك ونفي اللزوم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عنى رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاوّل اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد الحكم

وان لم يقصد فيه العموم كثيرا يناسب العام والمقيد باعتبار انه بحث المطلق يناسب الخاص الذي تحت العام فاوردتها بعد ذكر العام والخاص فحكم المطلق ان يجرى على اطلاقه بان يراد نفس الجنس في ضمنه اي من المحصن يتحقق ولا يفيد لخصوصية شخص ولا نوع فاذا امر بدينغ شاة يخرج عن عهدة التكليف بدينغ شأن او ممزكان وكذلك حكم المقيد ان يجرى على تقييده فاذا قال اعتق رقبة مؤمنة لا يجرى ان يبق الكافرة لكن كل منهما قد يحمل على خلافه اما المطلق المحمول على المقيد فكما ذكره المصنف رحمه الله عليه واما المقيد المحمول على المطلق بان لا تصدق اثناء الحكم في صورة اتفقا التيد فكما يقول لا يقبل شهادة الفرد العادل فليس القصد الى شهادة الفرد الفاسق يكون مقبولة . (٤) قوله فان اختلف الحكم اراد بالاختلاف التباين سواء كانا مختلفين بالاثبات والنفي او لا فاذا كان التباين بالنفي والاثبات يحمل المطلق على المقيد دفعا للتناقض كقولك اعتق عنى رقبة ولا تعتق عنى رقبة كافرة واذا كان بغير ذلك لا يحمل لعدم الضرورة كقولك اعتق عنى رقبة ولا تضرب رقبة مؤمنة فهذا هو المراد بقوله لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل ما فان المراد بثل قوله اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة واما ان يكون الاختلاف بالايجاب والسلب لكن الاختلاف بهما قد يكون صريحا وقد يكون ضمنا بان يكون احد الحكيمان ايجابا والآخر مستلزما لسلب ذلك الايجاب ولما كان الحكم في القسم الثاني مستلزما له في القسم الاول بالطريق الاولى اكتفى بذكر الثاني . (٥) قوله على المقيد والاصل ان يقول على مقيد بالتبوين فالمراد مقيد ما لا مقيد مذكور مع المطلق على ما يقتضيه الالام فالظاهر انها اشارة الى المذكور بالاضرار في قوله فاذا ارادوا كذلك لانه لو اريد الهد فمضى الاستتاء انه يحمل المطلق على المقيد الذى ورد معه في مثل قوله اعتق عنى رقبة اه وليس الامر كذلك .

قوله ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينفى عموم اللفظ ولا يقتضى اقتضاره 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 الظهر نزلت في خولة امرأة اوس ابن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة الميخن وكقوله عليه السلام ايها اهاب دبع فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بشر يضاعه فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجماع لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص * اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتفل تخصيصا لدليل يدل عليه * وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنعصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص . قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لما سبقتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لمحصن كثيرة من غير شمول ولا نعيين والمقيد ما اخرج عن الشيع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه ان اورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكيمان موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس

(٦) قوله اعتق عنى رقبة اعتاق رجل عن غيره بان يكون دليلا له وشرط صحة الوكالة ان يكون المؤكل مالكا للتصرف وشرط مالكية اعتاق عبد ان يكون مالكا له فالامر بالاعتاق في معنى الامر بالتملك والنهي عن التملك في معنى النهي عن الاعتاق فينهما اختلاف بالايجاب والسلب ضمنا وتبا . (٧) قوله فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة والاظهار ان

توضيح ١٦

يقال فالرقبة يتقيد بالمؤمنة والمطلق والمقيد هناك الرقبة والرقبة الكافرة ثم التقييد هنا وحمل المطلق على المقيد مشروط باتحاد الحادثة حتى لو قال اعتق عنى رقبة في كفارة اليمين ولا تملكنى رقبة كافرة في كفارة القتل لا يجب التقييد . (٨) قوله لكن يستلزم كلمة لكن ليست في محلها وهو ان يكون ما بعده مانعا في الظاهر ما قبلها والايق ان يقول بان يستلزم آه . (٩) قوله ضرورة ان ايجاب الاعتاق آه يعنى ان ايجاب الرجل على آخر اعتاق الآخر عند نفسه من جانب ذلك الرجل يستلزم ايجابه عليه تملك ذلك العبد اليه فالاجاب يعنى الامر او يعنى ان اثبات مالك العبد تصرف الاعتاق من الاجنبي يستلزم اثبات تملك هذا العبد اليه .

فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يعمل عندنا وعند الشافعي يعمل سراً اقتضى القياس اولا وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس اى بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت اى الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اى دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب بل يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له اى للشافعي رحمه الله يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا اى المطلق والمقيد على الحكم

رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عنى رقبة ولا تملكى رقبة كافرة فان نفى تملكى الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد * فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة * قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وهما قيد الكافرة منفى فقيده ايجاب الاعتاق بنفى الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييد المقيد ما سراً كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المنكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة * وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يمكن الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت كفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اولا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر ولا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة الامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة الامور به * وفي هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعنى انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزداد على الكتاب بخلاف قراءة ابي رضى الله عنه فعده من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يرد بمثلها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروى شهرين متتابعين .

(١) قوله ككفارة اليمين وكفارة القتل اه تعالى في سورة المائدة لا يؤخذكم الله بالفوق اياكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما يطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة الآية وقال الله تعالى في سورة النساء ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة الآية فنص اليمين مطلق ونص القتل مقيد والمحكم فيهما وجوب المتق كفارة والحادثة في احدهما اليمين وفي الآخر القتل ولا يحمل المطلق عندنا هنا على المقيد حتى لو اعتق في اليمين عبدا لكافر يجزيه خلافا للشافعي رحمه الله تعالى عليه قلنا ان الاصل هو الاطلاق وانما التقييد لضرورة ودفع التناقى ولا تناق عند اختلاف السبب ولعل وجه الشافعي قلته في تقييد كفارة اليمين انها يصدق بطلب به رضا الله تعالى والمستحق للتصدق انما هو المؤمن دون الكافر .

(٢) قوله سراً يقتضى القياس يصح تمايقه بالكلام من عدم الحمل عندنا ووجوده عند الشافعي رحمه الله تعالى والمراد قياس مورد المطلق على مورد المقيد .

(٣) قوله كصدقة الفطر الحادثة الافظار والحكم وجوب صدقة الفطر وهما متحدان في النص المطلق والنص المقيد كما سنذكره .

(٤) قوله فان دخلاه الضمير الى وصفى الاطلاق والتقييد والمراد بالدخول الورود والوقوع اى ان المطلق والمقيد سببين للحكم والمعنى فان دخل المطلق والمقيد في الكلام على قصد السببية ويجوز ان يكون الضمير الى الحكمين المطلق والمقيد فكما يوصف الجزء من الجملة بالاطلاق والتقييد فكذلك توصف الجملة والحكم فيهما بما فالحكم في المثال المذكور هو اداء الفطر وقد دخل على السبب بانه يقدم عليه .

(٥) قوله نحو ادوا عن كل حر وعبداه كل منهما باعتبار الاشتمال على لفظ كل عام والاول باعتبار عدم القيد مطلق والثاني باعتبار وجودها مقيد وكل من المطلق والمقيد يجوز ان يكون عاما كما يجوز ان يكون كل من العام والخاص مطلقا ومقيدا والخاص المطلق كمن كفارة اليمين والخاص المقيد كمن كفارة القتل كما سبق .

(٦) قوله فان الرأس سبب اه هذه العبارة مما اطلق الرأس على النفس والشخص الحرفانه جعل من الاعضاء التي يعبر بها عن الانسان ولذلك يصح اضافة الطلاق اليه فلو قال تزوجه رأسك طالق يقع الطلاق .

(٧) قوله اذ لا تناق في الاسباب اى سببية المقيد للحكم لا يناق سببية المطلق لان سببية المطلق يجوز ان يكون بحيث لا يكون للتقيد مدخل فيه فحينئذ السببية فيه هو نفس الامة التي تضمنه ويكون المطلق دالا عليها فالسبب في كل منهما هو المطلق نعم اذا كان للتقيد مدخل فيها يلزم انتفاء السببية بانتفاء القيد حتى لا يجوز ان يصحكون المطلق حينئذ سببا .

(١) قوله في صورة اتحاد الحادثة والاطهر ان يقال في صورة اتحاد الحادثة والحكم. (٢) قوله نحو فصيام ثلاثة ايام فان قلت لاشك ان الاطلاق والتقييد ههنا دخلا على الوقت وهو السبب في الصوم قال المصنف رحمه الله تعالى في الباب الثاني في فصل تقسيم الامور به الى المطلق الموقت ان الوقت سبب لوجوب الصلوة وسبب لوجوب الصوم فلان الوقت انما هو في صوم رمضان واما صوم الكفارة فنسبته الحث عندنا واليمين عند الشافعي على ما قال المصنف رحمه الله تعالى في باب الحكم وان قلت ان الحكم ههنا وجوب الصوم والاطلاق والتقييد قد دخلا على الوقت دون الحكم فلنا توصف الصوم بالتتابع والتفارق ليس باعتبار الوقت فالتقييد بالتتابع او الاطلاق عنه وان كان في الظاهر بالنسبة الى الوقت لكنه في الحقيقة بالنسبة الى الصوم على ان الوقت جزء من الصوم وهو الامساك عن المفطرات في النهار مع النية بما يعود الى الوقت عائد الى الصوم. (٣) قوله فان الحكم اه فان قلت هذا يدل على تفريق الحكمين فليس مما نحن صدهه مما احدث فيه الحكم والحادثة ههنا قلنا المراد بالاتحاد ما يكون مع قطع النظر عن الاطلاق والتقييد. (٤) قوله يحمل بالاتفاق يعني اذا كان المقيد حجة عند الكل يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق فلا يرد ان هذا منقوض بالقرائنين في قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام حيث لم يحمل المطلق على المقيد ههنا عند الشافعي رحمه الله تعالى عليه فلم يشترط التتابع في الصيام كفارة لليمين عنده كذا في التلويح لان قرأه ابن مسعود رضي الله عنه غير متواترة ولا عمل بعائده وان كانت مشهورة. (٥) قوله لا تمتنع الجمع بينهما قيل هذا انما يتم اذا كان الحكم وجوبا واما اذا كان الحكم باحة نحو قوله لك ان تأكل ولا تصوم فلا تمتنع الجمع فن ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه لا الاكل الى ثلثة ايام متتابعات يجوز له ذلك الى ثلثة ايام متفرقات. (٦) قوله هذا اذا كان اه اي التفصيل المذكور في صورة اتحاد الحكم وهو انه يحمل بالاتفاق فيما اذا اتحاد الحادثة وكان الاطلاق والتقييد في الحكم ويحمل عند الشافعي رحمه الله تعالى عليه لاعتدنا في صورة اختلاف الحادثة وفي صورة اختلاف كونها في السبب انما هو في صورة كون الحكم مثبتا واما اذا كان الحكم الواحد في المطلق والتقييد منفيا فلا حمل بالاتفاق فيجوز ان لا يعتق رقبة ولا يعتق رقبة كافر لوجه المطلق على المقيد حتى لا يدخل الرقبة المؤمنة تحت عموم النبي يلزم اتقا ما مر من قاعدة ان التكررة في موضع النبي يفيد الصوم وفي ذلك نظر لان المصنف رحمه الله تعالى عليه قال في فصل مفهوم المخالفة ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي رحمه الله تعالى عليه فتقوله لا يعتق رقبة كافر يدل

على اتقا النبي في الرقبة المؤمنة فلا يدعده من حمل المطلق وهو قوله لا يعتق رقبة على المقيد اذ لو حمل على اطلاقه يلزم التناقض في الرقبة المؤمنة فالطلاق يقتضي عدم الرضاء باعتاقه والمقيد يقتضي الرضاء. (٧) قوله له ان المطلق ساكت يعني دليله فيما خالفنا من الحمل في اختلاف الحادثة او ورود الاطلاق والتقييد على السبب مع اتحادها ان المطلق ساكت اه فيحمل ان يكون المراد انه ساكت عن نفي الحكم عند اتقا التقييد في المقيد والمقيد ناطق بذلك النبي فيكون التقييد اولى في حق ذلك فيحكم بالنفي فيحمل المطلق على التقييد في اعتبار التقييد واتقا الحكم باتقائه والا يلزم التناقض ههنا والجواب ان هذا مبنى على القول بالمفهوم المخالفة ونحن لسنا قائلين به ويحتمل ان يكون المراد انه ساكت عن التقييد والمقيد ناطق به فيحمل الساكت كالناطق كما اذا نطق بعض الجتهدين في عصر يحكم وسكت الباقيون عنه فيحمل الساكتون مثل الناطقين حتى يتعمد الاجماع فكذلك الناطق والساكت ههنا والجواب ان الساكت انما يحمل في حكم الناطق اذا دل على الرضاء وذلك ههنا منتف. (٨) قوله ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم قيل ان الاستثناء يدل على ثبوت التعارض في نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لاتحاد الحادثة والحكم فيه فيثبت الاولوية فيه فيلزم الحمل فيه عندنا ههنا فالاولى نحو ادوا عن كل حر وعبد عن الحكم ثبوت التعارض.

في صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود وهي ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كل منفي ناهي ولا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافر لا يعمل اتقا فلا تعتق اصلا له ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارض ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في صوم ثلثة ايام متتابعات ولان التقييد زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفي اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد هذا دليل على المذهب الآخر وهو ان يحمل ان اقتضى القياس محله وحاصله ان التقييد بالوصف كال تخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي بالنص في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس قوله له ان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر التقييد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان الساكت عدم وجوبه القول بالموجب اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخل في الحكم واتحدت الحادثة وههنا التعارض لا يمكن العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجب في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة في كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين ان يقول الا في اتحاد الحادثة والحكم بعد كون الاطلاق والتقييد في نفس الحكم دون السبب فيخرج

(٩) قوله ولان التقييد زيادة وصف اه اما التقييد بمعنى التقييد او قوله زيادة وصف بمعنى الوصف الزائد قبل ان التقييد قد يكون غير الوصف كقولك لا اجالس الاعالم ولا اجالس الاعالم بالاحكام الدينية وكقولك لله على الصوم لله على صوم هذا اليوم وكقولك لا اكلم الاحسان ولا اكلم الاحسن الوجه فوجهه للتخصيص والجواب ان الكل يقول الى الوصف اي الاعالم يعلم بالدين وصوم يكون في هذا اليوم وحسنا كان حسنه من حيث الوجه. (١٠) قوله يجزى مجرى الشرط فتقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة معناه فتحرير رقبة اذا كانت مؤمنة وقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اي ان كان من المسلمين. (١١) قوله فيوجب النبي في المنصوص اي يوجب نفي اجزاء التحرير عند اتقا الوصف وهو الايمان في المنصوص وهو من قتل مؤمنا خطأ وفي نظيره وهو من حنت في حلفه المعتقد فان قلت نظير المنصوص ما يكون مشاركا له في علة حكمه فالعلة في اشتراط الايمان في كفارة القتل خطأ يوجد في كفارة اليمين قتل العلة في زعم الخصم ان كلاهما يصدق يجب لتدارك الجنابة في حق الله تعالى يستحقه المؤمن كما مر من قبل. (١٢) قوله كالكفارات اي كسائر الكفارات من كفارة اليمين وكفارة الظهار وكفارة الصوم فالبيان شرط في الجميع عنده حملا للمطلق على المقيد على ما يقتضيه القياس على رايه وفيه نوع من التسامح فان نظير المنصوص وهو القاتل خطأ انما هو الحالف والظاهر والنظر فكان المراد كصاحب سائر الكفارات. (١٣) قوله دليل على المذهب الآخر فنقول للشافعي رحمه الله تعالى خلاف في المستلقتين مسألة كفارة اليمين ومسئلة الفطر فهذا دليل على الخلاف في الاولى دون الثانية اذ لا يجزى فيها التنظير والقياس واذا قطع النظر عن قوله وفي نظيره ما امكنه باقبله يجزى الدليل فيما ولا اختصاص له بالمذهب الآخر فوصف الاسلام يوجب نفي وجوب الفطرة عند اتقائه في الحر والعبد حتى لا يجب صدقة الفطر عنده في العبد الكافر. (١٤) قوله وهو ان يحمل ان اقتضى القياس لا ينبغي انه يلزم الزيادة على المكتوب بالقياس وهو غير جائز ولا يجزى مثل ذلك في نحو فصيام ثلثة ايام لان النص اذا كان على خلاف الحكم العقل قطعا كما تمتع الاجتماع بين المتنافين يجب تغييره وتأويله فليس ذلك من القياس وهو امر ظني.

(١) قوله ولنا قوله تعالى لا تستلوا الآية وجه الاستدلال ان النهى عن السؤال عما في ابدائه مسأفة يدل على النهى عن ابداء ما فيه مسأفة لا اشتراك العلة وهو لزوم المسأفة وحمل المطلق على المقيد ابداء ما فيه المسأفة فيكون منها قبل لم لا يجوز ان يكون الآية نهيًا عن الاتيان الى الكهنة واهل النجوم للسؤال عن الاحوال الآتية في الدنيا فكثير ما يقولون ما يسوء السائل فحينئذ لا استدلال والجواب ان التكررة الموصوفة تتم بحسب الوصف سيما اذا كان في موضع النهى يكون عن جميع ما في ابدائه مسأفة. (٢) قوله لان التقيد يوجب ايراد عليه ان التقيد في صورة النزاع يوجب التغليظ من غير ضرورة فاذا اطلق الرتبة يجزئه عن الكافر وبعد التقيد لا يجزئه ذلك فلا يرد نحو لا يجالس رجلا ولا يجالس رجلا عالما حيث يكون التقيد تحقيقا لا تغليظا لانه ليس مما فيه النزاع بل وقع الاتفاق على عدم الحمل فيه وايضا لا يرد ان التقيد لو كان موجبا للتغليظ والمسأفة يلزم ان لا يحمل المطلق على المقيد فيما اذا كان الاطلاق والتقيد في الحكم نحو فسيام ثلثة ايام لان التقيد والتغليظ هناك لضرورة امتناع الجمع بين الاطلاق والتقيد ولا يخفى ان هذا منقوض بنحو ادوا عن كل حر وعبد لان التقيد بالاسلام توسيع الامر من المكلف حتى لا يجب عليه الفطرة من عبده الكافر وانما التغليظ والتضييق في الاطلاق لانه يوجب عليه الفطرة عن الكافر كما مر في بقرة بنى اسرائيل كثرت سؤالاتهم ادت الى ان تمين البقرة في الواحد فشروه بثمن غالى غاية الغلو فذبحوه قال الله تعالى قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا مؤسرون قالوا ادع انار ربك بين اناما ﴿ ١٢٤ ﴾ لوها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تفسر

ولنا قوله تعالى لا تستلوا عن اشياء ان تبدل لكم تسؤكم فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقيد يوجب التغليظ والمسأفة كما في بقرة بنى اسرائيل وقال ابن عباس رضى الله عنه ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اى اتركوه على ابهامه والمطاق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولان اعمال الدليليين واجب ما يمكن فيعمل بكل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد المادة والحكم فهذه الدلائل لنفى المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالآن شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقضى القياس بقوله.

قوله لان التقيد فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاصناف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمسأفة لاعلى ان تقيد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقيد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المسأفة هو تلك القيود والاشياء المسؤلة عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب بقوله تعالى فاستلوا اهل الذكر ان كنتم لانتعابون قوله وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنه هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رضى الله تعالى عنه ام المرأة مبهمه في كتاب الله تعالى فابهموها اى حال تحريرها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطاقوها وعليه انعقاد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان اجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلى لجواز ان يكون ذلك الدليل لاحلهم في هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليليين واجب ما يمكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقيدته عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجراء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وبهذا اظهر فساد ما استدلل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمع ما بين الدليليين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لمحصل المطلق في ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلولم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمه والمطاق رخصة ونحو ذلك وبالجمله هو اولى من ابطال حكم الاطلاق

والنفي

الحكم وفي هذا الدليل نظر لان الآية المذكورة ليست من محل الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى عليه وهو ما اتحد فيه الحكم مع اختلاف المادة اومع دخول المطلق والمقيد على السبب دون الحكم لما بين ان الحكم هنا مختلف فعدم الحمل هنا ليس دليلا على عدم الحمل فا نحن فيه بصدده.

(٥) قوله فيعمل بكل واحد في مورده قيل اذا عمل باطلاق المطلق واجرى الحكم على القيد وغير القيد من افراد المطلق فلا يكون قائمة في ذكر القيد فيكون لنوا قلنا كما يلزم الالغاء علينا كذلك يلزم عليكم لان المطلق اذا قيد كان عين القيد فالالغاء اظهر على ان الحكم في القيد بذكر المطلق ليس حكما فالاحكام قائمة المقيد والجواب بان المطلق رخصة والمقيد عزيمه لا يجزى في نحو ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لان الرخصة لا بد ان يكون اخف من العزيمة وهما الامر بالعكس.

(٦) قوله عدم لنفي المذهب الاول والمذهب الثاني لان حمل المطلق على المقيد في الصورتين اى في صورة اقتضاء القياس وفي صورة عدم اقتضاء القياس والثاني الحمل في الصورة الاولى ولا يلزم من ابطال الاخص ابطال الاعم لكن الادلة هنا يبطل القدر المشترك بين المذهبين وهو

حمل المطلق على المقيد مطلقا فيلزم بطلانها معا.

الناظرين قالوا ادع لنا ربك بين انما هي ان البقرة تشابه علينا وانا انشاء الله لهندون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقى الحرت مسلة لاشية فيها في المذهب الفارض كالبكر كاجوانه العوان كونه جوان ونه بر الفاعع سخت زردوف تاج المصادر البيهقي السرور والمسرة شادمان كردن في المذهب الذلول رام في التاج الاثارة شورانيدن زمين في المذهب الحرت كشت كاره في التاج التسليم برهانيدن ويتعدى الى المفعول الثاني بين في المذهب الشية نشان الشيات جمع الشية سفيدى در بهيه سياه ياسياهي در بهيه سفيد.

(٣) قوله وقال ابن عباس اعترض في التلويح ان هذا لا يقوم الحجة على الشافعي رحمه الله تعالى لانه لا يحمل قول الصحابي حجة قول انما لا يحمل قول الصحابي حجة اذا ثبت انه لم يبلغ غيره فسكت مسلما واما اذا بلغ الغير وسكت مسلما فهو حجة عنده ايضا وسأيت في فصل تقليد الصحابي وكون هذا القول من القسم الاول محل تردد وقيل هذا مخصوص بالتشابهات بدليل انه مقابل لما يتبع ويعمل به والمطلق والمشارك وساير ما في المراد منه في الجملة يعمل به بد التامل والاطلاع على المقصود فلا يكون دليلا على ترك المطلق على اطلاقه.

(٤) قوله وعامة الصحابة ما قيدوا ما قال الله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الى قوله وامهات نساكنم وربائبكم الا ان في مجزركم من نساكنم اللاتي دخلتم بهن فانسا ذكر مرتين مطلقة ومقيدة فالاطلاق في تحريم الامهات بالبنات والتقيد في تحريم البنات بالامهات ولم يحمل المطلق على المقيد حتى ان النساء تحرم من امهاتهن وان لم يكن مدخولا بهن ولكن النساء انما تحرم من بناتهن بشرط ان يكون مدخولة وهذا ما قالوا نكاح البنات تحريم الامهات ودخول الامهات تحريم البنات فقوله ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب اى ما قيدوا تحريم امهات النساء بكونهن مدخولا لابين الذي ورد في تحريم الربائب وقيد النساء به في ذلك

(١) قوله والنفي في المقيس عليه أي لا يصلح القياس منها لا تنفاه بعض شرائطه وهو أن يكون الممدى حكما شرعيا ويمكن أن يقال أن من شرائطه أن لا يكون في النزع نص وقد ورد المطلق في النزع وهو كفارة اليمين وأيضا من شرائطه أن لا يكون القياس مغيرا للنص وقد غيرها إطلاق النص ولا يجوز أن يقال أن من شرائطه أن لا يكون حكم الاصل حيث لا يدرك العقل وقد انتهى بنفي ذلك لانا نقول إذا كان النفي بناء على العدم الاصلى فهو مدرك بالعقل .

(٢) قوله قائم قالوا ان النفي حكماء شرعى عندهم ما يكون ثابتا بالدليل الشرعى مفهوم المعاينة الدليل شرعى عندهم فالنفي المقيس عليه عندهم حكم شرعى وعندنا لان الحكم الشرعى عندنا ما لا يدرك لولا خطاب

﴿ ١٢٥ ﴾

الشارع والعدم الاصلى ليس من ذلك وأيضا المفهوم ليس دليلا عندنا فالثابت به ليس حكما شرعيا (٣) قوله وليس له دلالة على الكافرة اصلا أي لا على اجزاء الكافرة ولا على عدم اجزائها فان قيل كيف يصح قولكم في قراءة ابن مسعود رضى الله عنه ثلثة أيام متتابعات انها يوجب عدم اجزاء المتفارقات فلو لا للمقيد دلالة على نفي غير المقيد كيف تدل تلك القراءة على ذلك قلنا ان المراد انها يوجب عدم الاجزاء بملاحظة عدم الاصلى لا نظرا الى نفس المقيد وفيه نظر لان عدم الدلالة الآتية على ذلك لا يوجب ان لا يكون حكما شرعيا الجواز ثبوته بدليل آخر من ادلة الشرع الثالث والاجماع منمقد على عدم اجزاء الكافرة في كفارة القتل نعم يجوز ان يقال انه ليس متوقفا على خطاب الشارع كسائر الاعدام الاصلية فيلزم ان لا يكون حكما شرعيا على ان عدم دلالة الآية على ذلك محل الكلام لانكم فرضتم انها يدل على ايجاب المؤمنة فذلك يستلزم عدم اجزاء الكافرة .

(٤) قوله والاصل عدم اجزاء اصالة عدم اجزاء عمل في امر لا يتصور الا بان يكون الواجب في ذلك الامر غير ذلك العدل بحسب الاصل واصالة وجوب غير ذلك في الكفارة غير ثابت فكذلك اصالة عدم اجزاء المذكور .

(٥) قوله فلا يكون حكما شرعيا ولو قال المحصم ان الممدى وجوب قيد الايمان وهو حكم شرعى قلنا هذا الجواب في مقابلة قولكم فيوجب النفي في المنصوص وفي نظره وقد جعلتم الممدى نفي .

(٦) قوله اجزاء الصلوة والصوم يعني ان الصوم لا يجزى في الكفارة عند القدرة على الاعتاق والا فالواجب فيها عند المجز هو صيام شهرين متتابعين قال الله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله فالصوم يكون مجزيا .

(٧) قوله فالتقسيم الاول اعدام اصلية بلا خلاف فيه نظر لان قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة يدل بطريق المنطوق على وجوب التحرير ومن ضروريات ذلك على عدم اجزاء الكافرة كذلك يدل على عدم اجزاء غير التحرير فينبغي ان يكون عدم اجزاء غير التحرير ايضا حكما شرعيا عند الشافعي رحمه الله تعالى عليه كعدم اجزاء الكافرة .

(٨) قوله فانه لما قاله جعل دخول غير المقيد في الحكم على تقدير عدم التقيد عليه لم يروجه عنه لسبب التقيد فالتقيد بالايان انما ينفي تحرير الكافرة

والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلى فكيف يعدى فانهم قالوا ان النفي حكم شرعى ونحن نقول هو عدم اصلى فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فيبقى عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلى فلا يكون حكما شرعيا ولا بدنى القياس من كون الممدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعداد على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرها والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالتقسيم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والتقسيم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله تعالى حكم شرعى وعندنا عدم اصلى بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلولم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغيرا فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت حكم المصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض

قوله والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اول فلان هذا القياس ليس تعديا للحكم الشرعى بل للعدم الاصلى وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقيد لها سيجى في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطالا للحكم شرعى ثابت بالنص وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد * لا يقال المطلق ساكت عن المقيد غير متعرض له لابلان النفي 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 ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لابلان النفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للغصم ان يقول ان العدى هو وجوب التقيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب التقيد بل على عدم وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهنا يتدفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر ان يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديره ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم التقيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر

ولا ينفي الصلوة ونحوها بدم دخولها في الحكم عند ذكر الرقبة بدون قيد الايمان وليكن قد مر الدلالة على نفي الصلوة من وجه آخر .

(٩) قوله اوجب تحرير المؤمنة ابتداء أي لا بد ايجاب تحرير الرقبة مطلقا حتى يتناول المؤمنة والكافرة ثم بالتقيد يخرج الكافرة .

(١٠) قوله لانه اذا كان في آخر الكلام اه بنى ان قيد الايمان مغيرا للمصدر لانه يدل على تحرير اية رقبة كانت فيتناول الكلام الكافرة وقيد الايمان يخرج الكافرة .

(١١) قوله لئلا يلزم التناقض يعني اذا ثبت الحكم ثم تغير بغير لا بد ان يكون الثبوت اولا بطريق ينافيه والا فلا تغير فبعد ذكر المغير يلزم الجمع بين المتنافيين وهو المبدأ بالتناقض .

فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفى الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لايجب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الاصلى كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لاعدا اصليا ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعى لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لانا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا لان القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد اى يدل على اثبات الحكم في المقيد وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره اى على نفى الحكم وهو نفى الاجزاء في الرقبة الكافرة فنثبت ان القيد يدل على هذين الامرين والاو وهو اجزاء المؤمنة حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله او تحرير رقبة فلا يفيد تعديته فمى اى التعدية في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها اى بعين تعدية العدم وان كانت غير هاهى مقصودة منها اى وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هى عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدي القيد فنثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعى فلا يصح القياس فتكون اى تعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعى وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلى وابطال الحكم الشرعى وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذى دل عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ليجوز بالقياس جواب عن الدليل الذى 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 قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا

قوله لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول للنص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيتناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفى الكافرة اصلا وانه عدم اصلى لاحكم شرعى ولا يصح ان يكون من باب مجازاة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان عدم اجزاء الكافرة باقى على العدم الاصلى قوله ودلالة المطلق عليها اى على الافراد ضمنية لان التصدم منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لخصص كثيرة والمراد دلالة على الافراد على سبيل البديل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما

فاجاب

١٢ قول له ودلالة المطلق عليها ضمنية فان الكلام في المطلق لم يكن عاما فهو ان كان نكرة يراد به فرده وان كان معرفة فلا يراد به المهد لانه في الحقيقة مقيد ولا الاستغراق لانه خلاف المفروض فالمراد الجنس او فرد غير معين بطريق المجاز فملى التقديرين ليس المقصد الى الافراد فلودل عليها باعتبار ان المقصود يحتملها على وجه البديل هو انما يدل ضمنا

١) فلا يكون ايجاب الرقبة اه فيه دلالة على ان الشافى رحمه الله تعالى عليه بنى مذهبه على ذلك وليس كذلك وانا هو مبنى على كون الكافرة داخلا في الرقبة على تقدير عدم التقييد لا على ثبوت الايجاب في الرقبة مطلقا ثم نفي الكافرة.

٢) قوله والنفي في غيره قيل هذا يناقض ما تقدم من قوله وليس له دلالة على الكافرة اصلا واجيب بان ما تقدم مبنى على ما هو المذهب عندها وهو ان صدر الكلام موقوف على آخره اذا كان في آخر الكلام مغير وهذا مبنى على تسليم عدم التوقف كما هو مذهب الخصم فيكون من باب مجازاة الخصم.

٣) قوله فلا يفيد تعديته قيل ان المطلق مبهم لا يتبين ان المراد الكل على سبيل البديل او البعض دون البعض فيالتعدية يتعين ان الراد المؤمنة .

٤) قوله فمى في الثاني فقط قيل ان المقيد كما يدل على الامرين المذكورين كذلك يدل على الواحدة بتركه كما في سائر الواجبات فليكن التمدى ذلك ليكون تعدية الكافرة في ضمن ذلك.

٥) قوله بيننا يجوز ان يكون الباء زائدة على خلاف القياس فيكون تأكيذا معنويا اى تعدية العدم عينها او المعنى باعتبار عينها اى الحكم بالاتحاد ليس باعتبار وصف من الاوصاف بل باعتبار الذات وهذا مبالغة في الاتحاد.

٦) قوله اى عين تعدية العدم ويجوز ان يعود الضمير الى تعدية القيد . ٧) قوله وابطال الحكم الشرعى قوله عطف على ما تحت الفاء التفرعية يقتضى كونه ايضا من فروع ما تقدم .

٨) قوله وكيف يقاس ممنول مالم يسم فاعله الضمير ارجع الى كفارة اليمين او قوله مع ورود النص ثم لا يصلح هذا الايراد على الشافى رحمه الله تعالى لما ذكر في التحقيق ان القياس ان كان مشتبا

زيادة لم تعرض لها النص كان صحيحا عند الشافى رحمه الله تعالى لان الكلام وان كان ظاهرا محتمل زيادة البيان فيجوز التليل لتحصل زيادة البيان فالقياس هناك بيان لزيادة الوصف التي محتملها المطلق ضرورة فورد له لاثبات القياس ٩) قوله فان شرط القياس اه فيه خلاف الشافى رحمه الله تعالى حيث يجوز عنده القياس في مورد النص اذا كان موافقا له كذا في التحقيق . ١٠) قوله وليس حمل المطلق

على المقيد اه الاعتراض بان حمل المطلق على المقيد مثل تخصيص العام في انه ابطال للنص في بعض ما تناوله وانه قياس في مورد النص فيجوز بالقياس كتخصيص مبنى على ان جميع الموانع عن الحمل موجودة في التخصيص ولم يتبع عنه وليس الامر كذلك فن

الموانع ان المعدى في الحمل نفي غير المقيد وهو ليس بحكما شرعيا وهذا غير موجود في التخصيص . ١١) قوله فوق دلالة المطلق لان كل عام يحيط لجميع الافراد وكثير من المطلق يراد بها فرد ما

فالتخصيص في العام بعد من التقييد في المطلق فاذا جاز التخصيص فالتقييد بالطريق الاولى .

(١) قوله فاجاب حاصل الجواب ان حمل المطلق على المقيد ليس كتخصيص العام الذي نحن قائلون به وهو تخصيص العام المخصوص ببعض بدليل قطعي فانه تصرف في الدليل الظني واما حمل المطلق على المقيد فهو تصرف في الدليل القطعي فالتخصيص اسهل من الحمل وانا يكون الحمل كتخصيص العام الذي لم يخص منه للمعص وهو غير جائز عندنا وانا جاز عند الشافعي رحمه الله تعالى كما سبق. (٢) قوله وهما يثبت المقيد ابتداءً فيه دلالة على ان المقيد عندنا انما هو حمل المطلق على المقيد الذي ليس به التقييد بالقطع واما الحمل الذي به التقييد بالقطع فالظاهر انه جائز عندنا كتخصيص. (٣) قوله مبطلان من اي النص القطعي الدلالة والا فتخصيص ايضا مبطل للنص الظني الدلالة. (٤) قوله فان القتل من اعظم الكبائر اي فيستحق ان يكفر بما هو اعظم ثوابا وهو اعتناق المؤمن وقد يقال في الفرق ان القتل امانة حتى فينبغي ان يكفر بما هو كالمعص وهو اعتناق المؤمن فهو احيا تام لان الرق في حكم الموت اذ لا رث منه وكذا الكفر فاعتناق المؤمن يوجب المعص بخلاف الكافر. (٥) قوله فان تظليظ الكفارة آه يعني ان اشتراط الايمان تظليظ لان العبد مطلقا يسر من العبد المؤمن فكما يسر المقيد يسر المطلق من غير عكس. (٦) قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة تفس اجامى تقريره لوصح دليلكم على بطلان حمل المطلق على المقيد وهو يدل على وجود اجراء

المطلق على اطلاقه لزم ان يبطل تقييد الرقبة بالسلامة كما في كفارة الظهار واليمين قال الله تعالى في الظهار والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة ونس اليمين قد مر من قبل فالرقبة في النصين مطلق فينبغي ان يبطل تقيدهما واتم قائلون به ههنا. (٧) قوله في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة كفارة اليمين. (٨) قوله لان المطلق لا يتناول ما قيل ينبغي ان لا يتناول الصغير والطفل الذي مضى عليه يوم او بعض يوم لنقصان كونه رقبة والنس الذي لا يقدر على الوطى ومن لا يدرك الشم قامت جنس المنفعة فينبغي ان لا يجوز به التكفير واما الاصم ففي رواية الاصل يجوز وفي رواية التوارد لا كما في شرح البرجدي. (٩) قوله كالماء المطلق آه قيل ليس عدم الانصراف الى ماء الورد لكونه ناقصا في المائة ولو كان كذلك يلزم عدم الانصراف الى قطرة من الماء وعدم الانصراف الى الماء الذي اشتد وزال عنه طبيعة المائة وليس كذلك وانا لم ينصرف الى ماء الورد لعدم دخوله في الجنس الذي وضع له لفظ الماء وهو المائع الرقيق السيل الذي لم يصبر من الثمر والشجر. (١٠) قوله فلا يكون حمله على الكامل تقييدا لان التقييد ان يضم الى الشيء ما لا يدل عليه لفظ واذا لم يتناول المطلق ناقصا فوصف الكمال بما يدل عليه لفظ. (١١) قوله وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا نبايتم حذف المفعول بقرينة ذكره فيما سبق في هذه الآية من قوله تعالى واشتهدوا واشهادين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان آه فالنص المذكور مطلق عن قيد العدالة بعد التقييد بالتعدد وباحد الامرين من الذكورة والاختلاط بين الذكورة والانوثة. (١٢) قوله مع انهما في حادثتين فالاولى التبايع وهو البيع في تاج المصادر اليه في التبايع بايكديكر بيع بايتم كردن والثانية احد الامرين من الامساك والفارقة فلو اريد يلوم الاجل اقتصا السدة فالراد بالامساك النكاح الآخر وبالفارقة ترك التمرض لها وتخليتها سبيلها ولو اريد بالدنو من الاقتصا فالامساك الرجوع والفارقة تركه.

فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصصا بقطعي وهما يثبت المقيد ابتداءً بالقياس لانه قيد اولاً بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطل للنص فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص او لا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص او لامتى يقيد ثانياً بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداءً بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر بمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجنابة لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكل اورده علينا في الحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماءنا ان المطلق ينصرف الى الكامل اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس من الابل السائمة زكوة مع انها في السبب والمنهه عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخل على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا نبايتم بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما في حادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوى عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما يثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة .

قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في الحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقضى تمكن المكلف من اعتناق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجوز به الا المؤمنة لكن القياس دليلا على زوال المكتنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز.

(١٣) قوله لان قيد السائمة آه يعني ان التراجع انما هو في حمل المطلق على المقيد بمجرد الرأي من غير نص او اجماع والحمل هنا ليس بمجرد الرأي بل بالنص فهذا النص ان كان معلوم التراخي كان ناسخا للاطلاق والا فهو مخصص له بقوله عليه السلام ليس في العوامل والعلوفة صدقة يدل على اشتراط السوم لان الدواب اذا لم تجبس للعمل او الاعتلاف كان طريق محافظتها التخليفة لسوم في المهذب العلوفة بنتح اليمين كوسفند بردارى. (١٤) قوله بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا في المهذب الفاسق تا فرمان ودروغ زن النبأ خبر في تاج المصادر اليه في التبين بجاي آوردن ودرتكم كردن الاصابة رسيدن وصواب گفتن وياقتن وخواستن قاله تعالى والله اعلم قالوا وامتنعوا عن ان تمدوا قوله سويا حتما او عن تطلبوا الصواب بقوله اولم يفتقروا لان تدركو الصواب وقيل اي تفحصوا مخافة ان تصيبوا مكروها عند عدم التفحص قيل هذا لا يدل على اشتراط العدالة يجوز ان يكون الفاسق بمعنى الكذاب لامطلق الخارج عن اطاعة الله تعالى ولوسلم فانما يلزم الاشتراك في قبول الشهادة لاني صحة الاشهاد وليس القبول من لوازم صحة الاشهاد فيجوز النكاح باشهاد الفاسقين ولا يقبل شهادتهما فلا يلزم من اشتراط القبول اشتراط صحة الاشهاد.

(١) فصل حكم المشترك لما فرغ من بيان حكم الخاص والعام وما يشبههما من المقيد والمطلق شرع في بيان حكم ما هو قسمه في ذلك التقسيم واخر المشترك لانه منهما كالركب من البسيط وايضا مباخرهما كثيرة فقد متهما اعتناء لثأتهما في التلويع حكم المشترك التأمل في بعض الصيغة او غيرها من الادلة والامارات وفيه نظر لان التأمل انما هو فيما يترجح به بعض المعاني ولا ترجح نفس اللفظ المشترك هو المتبادر من نفس الصيغة لانه وضع لكل من المعاني على السوية الا ان يقول ان المراد بنفس الصيغة الكلام المشتمل على ذلك المشترك فيتأمل فيه ليدرك هل فيه ما يرجح به البعض من الاجزاء.

(٢) قوله ولا يستعمل في اكثرهما فان قيل بالحاجة الى بيان ذلك بعد ما بين انه لا بد من ترجيح احد معانيه قلنا ان ترجيح احد المعاني على وجهين في جواز الارادة حتى لا يجوز الارادة الاخرى وفي جوبا فحينئذ لا يجب ارادة الآخر ولكن يجوز فسلب الوجوب لا يستلزم سلب الجواز فلو تبين ان المراد الوجه الاول لا حاجة الى بيان ذلك الامر ههنا مجمل ولم يتبين والمعنى لا يجوز ان يستعمل في اكثر من الواحد فان قلت هل يجوز ان لا يستعمل في شيء من المعاني قلنا بان كان المراد المعنى المجازي .

(٣) قوله لاحقيقة لانه لم يوضع الظاهران المدعى انه اذا استعمل اللفظ واريد به معنى من معانيه لا يجوز ان يراد في ذلك الاستعمال غير هذا المعنى ايضا فحينئذ لا يطابقه الدليل وهو قوله لانه لم يوضع للمجموع اذ المعنى لم يوضع بوضع واحد للمجموع بهيئة الاجتماع وهذا انما يوجب عدم ارادة المجموع بهذا الطريق لاعداد المعنى الآخر ايضا بعد ما اريد اولا معنى من المعاني بان يكون الكل مراد افرادي وانما قلنا ان المعنى ذلك يظهر بطلان ان المشترك لم يوضع بالوضع المتعدد للمجموع على ان الكل موضوع له على الافراد ولو قيل ان المدعى انه يراد بالمشترك المجموع من حيث هو المجموع بطريق الحقيقة قلنا فحينئذ قوله فيما بعد ولا مجازا لاستلزام الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يصح لانه لو اريد المجموع بهيئة الاجتماع مجازا انما يلزم الجمع اذا كان المعنى الحقيقي ايضا مرادا وهذا غير لازم.

(٤) قوله اي للمجموع اذا قيل وضع اللفظ بهذا المعنى مع ذلك المعنى يجوز ان يراد ان الوضع بهذا فقط ولكن بشرط مقارنته ذلك بان يكون ذلك مرادا باللفظ في الجملة فاذا وضع اللفظ المشترك اولا لمعنى ثم وضع ثانيا بغير هذا المعنى لم يكن في الوضع الاول مقارنته وانما في الوضع الثاني فلدفع هذا الاحتمال قال اي للمجموع فحينئذ معنى الوضع للواحد بدون الآخر ان لا يكون الوضع للمجموع على ان الواحد تمام الموضوع له كما انه جزء الموضوع له فاما يكون الوضع للمجموع فلاحتمال الثالث وهو ان يكون الوضع لكل منهما مطلقا ان يكون كل معنى اللفظ مطلقا عن ان يكون معنى مطابقا او تضامنا.

(٥) قوله لان الواضع فيه مصادرة على المطلوب.

فصل حكم المشترك التأمل حتى يترجع احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى

واحد لاحقيقة لانه لم يوضع للمجموع ^٣ ليعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر او لكل واحد منهما مع الآخر اي للمجموع او لكل واحد منهما مطلقا والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع

قوله فصل حكم المشترك التأمل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليرجع احد معانيه او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يعمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه او معانيه * وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد به الباصرة والمجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقراءت هند اي حاضت وطهرت فقول لا يجوز وقيل لا يجوز في النفى دون الانبات واليه مال صاحب الهداية في باب الرصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعال على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا * ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليها عند التجرد عن القرائن ولا يعمل على احدهما خاصة الا بقريئة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عند قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح ولكنه ليس من اللغة * ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثر الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في الفرد فان جازا والافلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لاحقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم بالحل 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 ولا نزاع في صحته * فان قيل لانه لا يستعمل 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 لاجز من معنى ثالث هو المراد وحينئذ لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك * فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر لى بشرط انفراده عن الآخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر او اجتماعه معه اذ لا 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 يقصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لا يمكن الاعتبار 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

والألم يصح استعماله في أحدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقاً
وأيضاً على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالاً في أحد المعنيين وإن وجد الأول
أو الثالث ثبت المدعى لأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب أن لا يبراد
باللفظ إلا هذا المعنى الموضوع له ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ
فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يفتي
عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لأنه لم يوضع للمجموع

في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الإرادة بل يلزم أن يكون
كل منهما مراداً وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه أشار بقوله ومن عرف سبب
وقوع الاشتراك لا يفتي عليه امتناع استعماله أي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في إطلاق
واحد وذلك لأن سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين أما الابتلاء أن كان الواضع هو الله تعالى
وأما لتصد الأبهام أو لغفلة من الوضع الأول أو لاختلاف الواضعين أن كان غيره والوضع
تخصيص اللفظ بالمعنى فلما استعمل في المعنيين حقيقة لكن كل منهما نفس الموضوع له أي المعنى
الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند إرادة المعنى الآخر وهذه
مغالطة منشؤها اشتراك لفظ وتخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به
كما يقال في ما زيد الألفاظ أنه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفرداً من بين الأشياء
بالحصول للمخصص به كما يقال في إياك نعبد ومعناه نعصك بالعبادة وفي ضمير الفصل أنه
لتخصيص المسند إليه بالسند وخصصت فلاناً بالذكر أي ذكرته وحده وهذا هو المراد
بتخصيص اللفظ بالمعنى أي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفرداً بذلك من بين الألفاظ وهذا
لا يوجب أن لا يبراد باللفظ إلا هذا المعنى فللمخصص أن يختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين
مطلقاً أي من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة في هذا الموضوع له من غير استعمال
في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ
حقيقةً وأما أنه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد مجازاً فلأنه يلزم منه الجمع بين
الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سبأت بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف أنه لو أريد
المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم
إرادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في الإطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة
والمجاز وأورد عليه أنه إذا أريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلاً في المراد
لأنفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز كالعلم الموضوع
للمجموع إذا أريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بأن إرادة المجموع
في المشترك ليست الإرادة كل واحد من المعنيين إذ ليس ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد من
المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لأنه إن كان هنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلام المعنيين فقد تم
الاعتراض وإن لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والأوجه
أن يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين أو أكثر على أن يكون كل منهما مراداً باللفظ
ومناطاً للحكم لا داخلاً تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا
الوجه لا يتصور إلا بان تكون بين المعنيين علاقة فيراد أحدهما على أنه نفس الموضوع له
والآخر على أنه يناسب الموضوع له بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز إذ لو أريد كل واحد
على أنه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقةً لا مجازاً والتقدير بخلافه ولو أريد كل واحد على
أنه مناسب للموضوع له فذلك إما أن يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما السكونهما

(١) قوله والألم يصح استعماله الخ وإن قيل لم
لا يجوز أن يكون موضوعاً للمجموع إيضاحاً يكون
المجموع معناه ثالث فيجئد يصح الاستعمال في
كل منهما بطريق الحقيقة مع أن الوضع للمجموع
قلنا أن الاشتراك ليس باعتبار الوضع للمجموع والألم
لا يصح استعماله باعتبار الاشتراك في أحدهما بطريق
الحقيقة وهذا لا ينافي صحة الاستعمال بهذه الطريقة
باعتبار الوضع بكل منهما وهذا غير اعتبار الاشتراك
على هذا الفرض وهو أن يكون الاشتراك باعتبار
الوضع للمجموع .

(٢) قوله وأيضاً على تقدير الوقوع أي وقوع
الوضع للمجموع فجعل هذا موجياً للامر إن
الاستعمال في أحدهما لم يكن بطريق الحقيقة وإن
الاستعمال يكون في أحد المعنيين وهو عين المطلوب
فتقول لو أريد أن الوضع للمجموع وليس هناك
وضع آخر فلا يكون الاستعمال في أحد المعنيين لأن
المعنى حيثئذ يكون واحداً مركباً من الأمرين لا
متعددًا يكون البعض كل واحد منهما والبعض
المجموع والاستعمال في أحد المعنيين الذي هو
المطلوب أن يتمد بالمعنى ويستعمل في البعض دون
البعض ولو أريد أن الوضع للمجموع أيضاً بعد الوضع
بكل منهما فيكون الاستعمال في أحدهما بطريق
الحقيقة فذلك لا يوجب الأمرين معاً .

(٣) قوله ثبت المدعى أه قيل في الثالث نظر لأنه
يحتل الوجهين الأول والثاني ولا يثبت المدعى على
الثاني والجواب أن المراد بالثبوت إمكان الثبوت
وعدم الامتناع .

(٤) قوله فكل وضع يوجب أن لا يبراد
كل وضع يوجب أن لا يبراد باللفظ معنى آخر أصلاً
باعتبار هذا الوضع ولا باعتبار وضع آخر فذلك
يوجب بطلان الاشتراك لاستلزامه صحة إرادة المعنيين
باعتبار الوضعين ولو أريد أن كل وضع يوجب أن
لا يبراد معنى آخر باعتبار هذا الوضع وأن جاز إرادة
المعنى الآخر باعتبار الوضع الآخر فلا يثبت المطلوب
هو أن لا يجوز إرادته أكثر من معنى أصلاً باعتبار
الوضع له ولا باعتبار وضع آخر ولا يستقيم قوله
فاعتبار كل من الوضعين أه .

(٥) قوله ويوجب أن لا يبراد أن الوضع بمعنى
سواء كان له بدون معنى آخر أو كان له مطلقاً عن أن
يكون بدون الآخر أو معه يوجب ذلك فلا يتم ذلك
في الوجه الثاني فإن الوضع بمعنى مطلقاً عما ذكره يجوز
بأن يكون المعنى تضمنياً ولو أريد أن الوضع بمعنى بدون
معنى آخر يوجب ذلك فلا يجرى الدليل في الاحتمال
الثالث وهو أن يكون الوضع بمعنى مطلقاً فلا يثبت المدعى
بهذا الدليل على الوجه الأول والثالث كليهما .

(٦) قوله ومن عرف آه سبب وقوع اشتراك
اللفظ بين المعنيين أنه موضوع لكل منهما بوضع
آخر فإذا كان الوضع لمعنى مقتضياً لاختصاص
اللفظ به فلا يجوز إرادة المعنى الآخر فيمتنع
الاستعمال في الأكثر من معنى واحد .

(١) قوله إشارة الى ما ذكرنا ان المشترك آه لا ينفى ان هذا لم يذكر في هذا الفصل الى الان وليس يستقيم لان اللفظ اذا كان موضوعا لمجموع الامرين قائميا واحد مركب ولا يكون هناك معنيين ليصح الاستعمال في المعنيين.

(٢) قوله ولا مجازا لاستزاه الجمع آه الظاهر ان المراد بالمجاز ما لا يعم الكناية في اصطلاح اهل البيان وهي لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه كذا قال صاحب التلخيص وهو غير المجاز اذ لا بد فيه من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي ولذلك يستحيل الجمع بين الحقيقة والمجاز وانما قلنا بذلك لقوله لاستزاه الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا امتناع في الجمع بين الحقيقة والكناية كما يقال زيد طويل النجاد ويصح ان يراد انه طويل نجاهه وانه طويل قامته فحيث لا تبين حال الكناية هل يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد بطريق الحقيقة والكناية اولا والظاهر جواز الجمع بعدم المنع.

(٣) قوله يلزم ان يكون اللفظ آه يعني اذا استعمل في احد المعنيين بطريق الحقيقة ثم استعمل في هذا الموضوع في الآخر بطريق المجاز يلزم ذلك وانما اذا استعمل في كل منهما بطريق المجاز فانما يلزم الجمع بين المجازين وهذا ايضا باطل اذ لا بد من القرينة المعينة لخصوص معنى ومع ذلك لا يجوز ارادة غيره حقيقة او مجازا.

(٤) قوله فان قيل يصلون على النبي عليه السلام الآية اه اي ان قيل فكيف هذه الآية والصلوة من الله تعالى آه او المعنى ان قيل ان الصلوة في الآية مستندة الى ضمير الله تعالى والملائكة والصلوة من الله تعالى آه يعني ان القاعدة المذكورة وهي ان المشترك لا يستعمل في اكثر من معنى واحد منقوضة بهذه الآية لانه قوله يصلون في معنى يرحم الله ويستغفر الملائكة بارادة معنى الصلوة والجواب ان الصلوة هناك بمعنى الرحمة وبصح اسنادها الى الملائكة لكنهما منهم بالاستغفار كما انهم الله تعالى بطريق المغفرة واصابة الخيرات وانما به المسنات اي بمعنى الاستغفار وهو من الله تعالى ارادة المغفرة والرحمة.

(٥) قوله لا اشتراك اي ليس لفظ الصلوة مشتركا بين المعنيين المتغايرين اللذين يكون احدهما من الله تعالى والآخر من الملائكة بل المعنى واحد بانواع يختلف اشخاصه بحسب الحال كالرحمة تكون من الله تعالى بالاكرام والالعام ومن الملك بالاستغفار ومن الاخير بالدعاء والشفاقة.

(٦) قوله فلا بد من اتحاد اه قد يقال ان اتحاد الاقتداء انما يقتضي الاتحاد بين صلوة المقتدى وصلوة المقتدى به لان بين صلوة المقتدى بهما فلا يلزم ارادة المعنى الواحد في قوله تعالى يصلون ولو قيل ان المراد من قوله صلوا عليه معنى واحد يصدر من المؤمنين فهو اذا كان متحدا مع كل من صلوة الله تعالى والملائكة يلزم الاتحاد بين الصلوة من الجميع قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد المعنيين فيتحد احدهما مع صلوة الله تعالى والآخر مع صلوة الملائكة وعدم الاستعمال في الاكثر من الواحد اول الكلام.

(٧) قوله كسائر الصفات فانها يتحد نوعها ويختلف الاشخاص بحسب اختلاف الحال والاي يلزم قيام العرض الواحد بمحلين مختلفين هف .

(٨) قوله لا بحسب الوضع الاختلاف بحسب الوضع ان يكون المعنيين المدلول عليهما باسم واحد بحيث وضع الاسم واحد بحسب وضع المحل منهما بوضع آخر ومن لوازم ذلك الاختلاف بحسب النوع فقل المراد ذلك.

(٩) قوله ليس من المتنازع فيه وهو اللفظ الواحد المشترك بين المعنيين الذي لا يستعمل في اكثر من الواحد عندنا ويستعمل عند البعض .

(١٠) قوله لانه لو قيل الخ قيل هذا انما يدل على انه لا يجوز ان يراد بالصلوة اول الرحمة والاستغفار وثانيا الدعاء لاعلى انه لا يجوز ارادة الاولين اولا وثانيا فلو قيل ان الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون به يا ايها الذين آمنوا ارحموا واستغفروا له فلا ركاكة في الكلام في تاج المصادر البيهقي الركاكة ست شدن .

إشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع

ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا

مجازا لاستزاه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق

المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز

فان قيل يصلون على النبي الآية والصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك

لان سياق الكلام لا يجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف

باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى

ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد

اوردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل

متعدد لتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ يصلون واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب

اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسدا لاننا لانجوز في مثل هذه الصورة اي في

صورة تعدد الضمائر ايضا فتكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان في الآية لم يوجد

استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الآية لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى

وملائكته في الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل

ان الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا ايها النبي آمنوا ادعوا له .

من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي

بالاستقلال وسيجي ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالانفاق * فان قيل لم لا يجوز

ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض

على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة *

قلنا سيجي ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة

والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض

فانه لا قائل بصحته على انه حينئذ يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف .

لكان

(٨) قوله لا بحسب الوضع الاختلاف بحسب الوضع ان يكون المعنيين المدلول عليهما باسم واحد بحيث وضع الاسم واحد بحسب وضع المحل منهما بوضع آخر ومن لوازم ذلك الاختلاف بحسب النوع فقل المراد ذلك .

(٩) قوله ليس من المتنازع فيه وهو اللفظ الواحد المشترك بين المعنيين الذي لا يستعمل في اكثر من الواحد عندنا ويستعمل عند البعض .

(١٠) قوله لانه لو قيل الخ قيل هذا انما يدل على انه لا يجوز ان يراد بالصلوة اول الرحمة والاستغفار وثانيا الدعاء لاعلى انه لا يجوز ارادة الاولين اولا وثانيا فلو قيل ان الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون به يا ايها الذين آمنوا ارحموا واستغفروا له فلا ركاكة في الكلام في تاج المصادر البيهقي الركاكة ست شدن .

لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا ومعنى 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 تعالى رحمة فقد اراد هذا المعنى لأن الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يعبهم ويجبرونه ان المحبة من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشترك من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام * ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلف الموصوف فلا بأس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلف المعنى باعتبار اختلف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لان معناه مختلف وضعاً وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآتية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجرة والدواب فمانسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل بجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم

(١) قوله اما الحقيقي فهو الدعاء ويجوز ان يقول ان الحقيقي هو المغفرة في الملائكة والمؤمنين واما في جانب الله تعالى فهو يطلب عن ذاته المغفرة بافاضة الرحمة وهو الرحمة في جانب الله تعالى ظاهر واما في الملائكة والمؤمنين فطريق الاستغفار والدعاء .
 (٢) قوله فقد اراد هذا المعنى اي اراد ان الرحمة لازم مع الصلوة والمراد في الآية اللازم فيثبت يناسب قوله فيما بعد بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها .
 (٣) قوله ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب اصل المحبة ميلان الطبع وملازمة النفس ورقة القلب وهذا يتمتع في حق الله تعالى بعدم الطبع والنفس والقلب فيراد لازمها واما في جانب العبد فيمكن اعتبار الاصل فلا ضرورة في اعتبار اللازم .
 (٤) قوله ونحوها كالمغفرة وادخال الجنة والتنعم وايصال الثواب .
 (٥) قوله فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع بل من باب الاشتراك بحسب المفهوم .
 (٦) قوله حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم قال الله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والحبال والشجر والدواب وكثير من الناس الآية في تاج المصادر السجود سر برز من نهادن وفروتنى كردن الاقياد تن دادن فالسجود ليس مشتركاً بين وضع الجبهة والاقنياد فليس الاستعمال فيهما من استعمال المشترك في اكثر من الواحد من معانيه بل من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز فلا يصح تسك القائلين بجواز ارادة الاكثر من الواحد من معاني المشترك منه هذه الآية حيث اراد بالسجود الوضع والاقنياد .
 (٧) قوله يراد به الاقياد لعل المراد الاقياد الجبلي لا الاختياري لانعدامه في الشجر والحبال والنجوم .

(٨) قوله لا وضع الجبهة على الارض هذا في غير الدواب واما فيها فيمكن ارادة وضع الجبهة .
 (٩) قوله فان قوله تعالى وكثير من الناس آه وايضا قوله تعالى وكثير حق عليه العذاب يدل على ذلك فمعناه على ما هو المناسب للسوق وكثير حق عليه العذاب بترك السجود .

قوله لكن هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلى فاقروا القرآن * وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد قتل عليه فاخذموه وعظموه ايها الرعايا فكذلك المراد ههنا ان الله تعالى يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظموه بما في وسعهم فأتوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما حسنا قوله ولما بينوا يعني ان ذكر اختلف المسند اليه عند بيان اختلف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك قوله وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي والمجازي

(١) قوله ان الاتقياد شامل اه قيل ليس المراد بالاتقياد الاتقياد الجبلي الذي يوجد في الجمادات وجميع الناس بل المراد عدم اظهار الخالفة وعدم الاتيان بالمعنى وهذا لم يوجد في بعض الناس وان كان يعم النجوم والجيال والاشجار والدواب . (٢) قوله لم يسهم الاتقياد اصلا اى لا اعتقادا ولا عملا واما المؤمنون فهم متقادون بحسب الاعتقاد وهذا مبنى على ان المراد بالاتقياد ما ذكرنا . (٣) قوله وضع الرأس على الارض لا يبعد ان يكون المراد بالرأس اعلى الشئ من الاجزاء فحيث يكون السجود في المعنى المجازى الموجود في جميع ما ذكر في الآية فاعلى الاجزاء موجود في الكل وان اضم في البعض المعنى المخصوصة المسمى

١٣٢

بالرأس ولكن يتقدم في بعض الناس ولو اريد المعنى المخصوص على اعتبار الحقيقة فسجود السهو في غير ما له ذلك المعنى مبنى على انه يخلق فيه ذلك كما يخلق اللسان في الجمادات للتسييح وفي الجوارح والاعضاء للشهادة .

(٤) قوله الا ان من يحكم باستحالة التسييح قيل بينهما فرق اذ التسييح صوت مقارن للحروف والكلمات فذلك لا يستدعى المعنى المخصوص من الفم واللسان وسائر مخارج الحروف بوجوده في بعض الجمادات بحكم الشهادة كصداء الجبل والبناء الرفيع بعد صوتك فيها واما وضع الرأس فلا يتصور بدون الرأس وهو المعنى المخصوص يحتم على افواههم وتسمية الآية محكي مع آثار الاعمال مبنى على ذلك .

(٥) قوله ولكن لا يتفقون اه قال الله تعالى فصلنا الآيات لقوم يفقهون فهذا ايضا مما يتسمك به الخصم ومن فيهن وان من شئ الا فباختبار العقلا وحقيقة التسييح على وحدانيته تعالى والجواب ان المراد في المراد في الكل حقيقة التسييح وهي من في الجماد

ان المراد اه للخصم ان يقول فليكن الحقيقة مرادا الاضافة الى ضميرهم فلا يلزم ثبوت حقيقة التسييح في الجماد عليه ثبوت حقيقة السجود فيها ثم قيل كيف يمتنع ذلك والتسييح يدرك المحس لا من غير استعمال الظاهر والفقه للدراك الحاصل بالنظر كما يدل عليه كلام يضاوى في قوله تعالى قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون لا يليق بهذا لان دلالة

السماوات والارض على الصانع ووحدانيته امر معلوم للعقلاء فلامعنى لنفى العلم بهاعنهم وانما يصح نفي العلم بحقيقة التسييح ولفظ الخطاب في لفظ لا يفقهون دليل على ان ليس المراد خصوص الكفار فلا يتم وان المقصد نفي عن الكفار وهم جهال لا يعرفون الدلالة فليق قوله لا يفقهون فعلم ان وضع الرأس اى من جهة جانب الجبهة فانه هو حقيقة السجود وقوله خضوعا متعلق لقوله الله او بالرأس

اسم لمجموع مباحث يذكر الى التقسيم الثالث اقسام النظم الجامعة باعتبار المعنى يدل على اعتبار عدم ذلك الاستعمال وبعد تسليم الحال المذكورة في التعاريف نسبة دلالة ظاهرة على تقدم هذا المقيد على

المقيد المذكور ما لم يحل على ما سياتى خارج استعماله في غير ما وضع له وان كان

اذ يمكن ان يراد بالسجود الاتقياد في الجميع وما ذكروا ان الاتقياد شامل بجميع الناس باطل لان الكفار لاسيما المتكبرين منهم لم يسهم الاتقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا ان من يحكم باستحالة التسييح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسييح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسييحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسييح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممنوع من الجمادات بل هو كائن لا يفكره الا منكر خوارق العادات .

قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الاتقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالاتقياد امثال اوامر التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الطاعة اعم من هذا وذلك فشمله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة وامثال التكليف فالظاهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اى ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الاتقياد والخضوع وقد دل على شموله لجميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لاوضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فائبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففى مثل هذا الامر الخفى لا يناسب ان يقال الم تر قوله ولا يحكم باستحالته فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشى بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسييح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روى عن الحصى والجنح وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسييح فان اكثر المفسرين على انه مأول بالدلالة على الالهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسييح فمنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب لحقيقة التسييح لا يسمعون .

التقسيم

وضا في الوضع فتقدم الشئ على نفسه محال قيل لو اريد الموضوع له خاصا او لكل امر كذا وكذا فيما كان عاما . تعريف الحقيقة التكررة في سياق النظم بالنسبة الى معنى العموم فالوضع فيها لمعنى العموم وضع نوى كما ذكر في التلويح في صدر التقسيم الاول ولو اريد الاعم من الوضع النوى وهو ما يكون في ضمن الاصل الكلى كما يقال كل لفظ على وزن افضل وليس فيه لون ولا عيب فهو موضوع للموصوف بالزيادة في الفعل فيدخل كل مجازي تعريف الحقيقة فالجواز موضوع بالوضع النوى كما يقال كل لفظ هجر عن اصل معناه بسبب صارف فهو موضوع كما يلابسه .

التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة أي بالحيثية التي يكون الوضع بقلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وإنما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى أما مجازا وأما على أنه من غطاء العوام وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز أي وان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ماسواء كان من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز

(١) قوله يشمل الوضع اللغوي هذا الشمول بطريق البدل أي فوضع له بالوضع اللغوي والشرعي آه ولواريد الشمول على الاجتماع كان المعنى فيما وضع له بالأوضاع الأربعة فلا يصدق التعريف الأعلى الحقيقة المطلقة التي هي حقيقة بحسب اللغة والشرع والعرف والاصطلاح لا الحقيقة المقيدة كاللغوية والشرعية . (٢) قوله فاللفظ حقيقة أما من حق بحق بضم العين في المضارع في تاج المصادر البيهقي في هذا الباب الحق زدك كسي شذن وغلبه كردن فاللفظ المستعمل فيما وضع له غالب على المستعمل في غيره واقرب الى الطبع ومعناه اقرب الى الفهم وأما من حق بحق بكسرها فيه في تاج المصادر في الباب الثاني الحق واجب شذن وسزاوار شذن فهذا اللفظ واجب على التكلم حقيق بان يكون الافادة به .

(٣) قوله أي بالحيثية التي يكون أم حيثية اللفظ التي يكون الوضع بها كونه لغويا او شرعيا فكانه قيل أن اللفظ حقيقة باعتبار الكون لغويا مثلا والظاهر أن يقول أي بحسب ما يكون الوضع فيه أي بحسب اللغة او نحو ذلك .

(٤) قوله أما مجازا إذا الفرق بين المجاز والخطأ أن المجاز يكون عن قصد لعلاقة بخلاف الخطأ والمراد بالعوام من لم يعرفوا بالاصطلاح .

(٥) قوله له علاقة في المذهب العلاقة بفتح العين دوستي وبكسرها دوال ودال دستة شمشير فيجوز هنا الفتح او العكس والمراد المناسبة والاتصال .

قوله التقسيم الثاني من التقسيمات الأربعة وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا مجازيا على القانون أم حقيقة أو مجازا لأنه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والافمر تجل وهو أيضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وإنما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الأول فانه أولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتبجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم إلا أنه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يفتر الى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الأول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الأول منقولاً والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لاصحة الاستعمال بل لا لولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى * ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الأرض في السماء من غير قصد الى وضع جديد * والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة أي 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 وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والافوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الأوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لتلك المعنى في جميع الأوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الأوضاع فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعا للمعنى بجميع الأوضاع الأربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والافهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة أخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الأوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الأركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ لو اُحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما

في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين اولاً للعلاقة ^٣ فمرتجل وهو حقيقة ايضاً للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له للعلاقة يكون وضعاً جديداً فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني .

ذكرنا بل من جهة واحدة ايضاً لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة ماسيجئ * ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى اوعلى اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون مجازاً لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لابد في التعريفين تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازاً عن انتقاضها جميعاً ومنعاً فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملاً فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملاً في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيراً ما يحتمل من اللفظ لوضومه خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيها 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 شرعاً لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازاً الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازاً عنها قلنا سيجيء 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 الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثل شيء واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى مانع بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لالمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب اوصفة اللفظ باعتبار اعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لالمعنى فيكون مستعملاً في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لاننا نقول لانسلم انه مستعمل لالمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر واضح على ان الاستعمال للمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينافية وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالة عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالاً ولولم فلا يصح ههنا لا اشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين .

(١) قوله في المعنى الاول وهذا يجوز ان يكون معنى لغوياً او عرفياً او اصطلاحياً ولا دليل على بطلان ان يكون نقل الشرع عن الاصطلاح الخاص فحينئذ قوله وفي المعنى الثاني من حيث اللغة اي من حيث اللغة مثلاً .
 (٢) قوله فاللفظ الواحد كالمصولة حقيقة في الدعاء من وجه انه مستعمل في اللغة مجاز فيه من حيث انه مستعمل في الشرع ومجاز في الاركان المخصوصة من جهة اللغة وحقيقة فيها من جهة الشرع . (٣) قوله فمرتجل في تاج المصادر الارتجال في انديشه يسير خطبه وشعر وآجبه ان ما ندكته فاللفظ المستعمل في معنى بدون وضع له وبدون مناسبة للموضوع له يكون مستعملاً فيه لاجل تأمل وتفكر ويجوز ان يكون الارتجال بمعنى الانتقال راجلاً فاللفظ اذا انتقل من معنى الى معنى عن مناسبة يكون راجلاً عليها واذا لم يكن عن مناسبة يكون راجلاً فهو محل الارتجال ثم تعريف حقيقة المرتجل صدق على صورتين ما اذا استعمل اللفظ الموضوع لمعنى في غيره لالنسبة بينهما وما اذا استعمل اللفظ المعمل الغير الموضوع لمعنى اصلاً في معنى فانه مستعمل في غير ما وضع له لالعلاقة .
 (٤) قوله فاستعمال اللفظ فان قيل ما الفرق بين المجاز والمرتجل يكون الاستعمال في احدهما وضماً ثانياً دون الآخر قلنا جهة الاستعمال امران الوضع والمناسبة فاذا انعدم المناسبة يضطر الى اعتبار الوضع بخلاف ما اذا وجدت .
 (٥) قوله فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني والاولى ان يقال في المعنى المستعمل فيه يتناول صورتين المذكورتين من قبل .

١) قولُه وأما المنقول المنقول من معنى إلى آخره يجوز أن يكون قله مناسبة بينهما أو لا يكون مناسبة فهو حقيقة في المعنى الأول مجاز في الثاني على تقدير الأول ومرئجل على تقدير الثاني فلا مبانة بينه وبينها. (٢) قوله فنه ماغلب أم كل منقول لا بد أن يكون استعماله في المعنى الأول متروكا كذا في الشمسية ففي الكل لا بد من غلبة الاستعمال في المعنى الثاني حتى يجر الأول فالفرق بين التسمين أن المعنى الثاني ليس من أفراد الأول في الأول ومنها في الثاني. (٣) قوله للموضوع له الأول أما متعلق بالظلة أي غلبة الاستعمال في المعنى المجازي لمناسبة للمعنى الأول أو بالمقدر أي في معنى مجازي مناسب للموضوع له الأول والا فلا معنى لاضافة المعنى إلى المعنى وإنما يضاف إلى اللفظ ويجوز أن يكون المعنى معنى مجازي كان مجازيته للموضوع له الأول أي بوضع اللفظ للأول. (٤) قوله حتى يجر الأول أي قطع الأول عن اللفظ وفصل عنه. (٥) قوله حتى يجر الباقي والاحوط يجر الأول لأن الاستعمال في الأول على ثلاثة وجوه إن راد نفس الجنس وإن راد الاستعمل فيه بالنقل لخصوصه بل لأنه فرده من المسمى وإن راد الباقي لخصوصه والنقل لا بد فيه من هجران الجميع وما ذكرنا يدل على هجران الكل بخلاف مقال. (٦) قوله إذا خصت به تذكير الضمير الراجع إلى الفرس لأنه يستوي فيه التذكير والتأنيث في المذهب الفرس أسب زوماده يكسان بود والمعنى إذا أطلق الدابة على الفرس بخصوصية فيه مع رعاية المناسبة لالائه من أفراد المعنى الأول كان الدابة مجازا. (٧) قوله وهو ما يدب على الأرض في تاج المصادر فيما كان الماضي على فعل بفتح العين والمضارع يفعل بكسر العين الذيب نرمرفتن وهذا غير معتبر في الدابة بحسب أصل اللغة حيث يطلق على كل ما يتحرك وإن لم ينتقل من مكان إلى مكان آخر صح أو كان الانتقال غير إن فاولي أن يقال وهو ما يتحرك. (٨) قوله صارت كأنها لفظ كان وهي تدل على عدم التقطع ليست في موضعها لأن الدابة في المعنى العرفي حقيقة قطعا فيكون موضوعا له ابتداء كسائر الحقايق. (٩) قوله لم يراع المعنى الأول أي ليس الإطلاق على الفرس بناء على أنه فرده من المعنى الأول ولا بناء على أنه من ملاسات المعنى الأول. (١٠) قوله اعتبار المعنى الأول فيه أي في لفظ الدابة أو أي في النقل أو أي في الفرس. (١١) قوله أنا يمتير المعنى أم قبل هذا الكلام يدل على الحصر ولا حصر فإن المعنى قد يمتير في الحقيقة ليصح الإطلاق على نفس ذلك المعنى كالعلم واسم الجنس يراد به نفس الماهية دون الأفراد.

أما المنقول فإنه ماغلب في معنى مجازي للموضوع له الأول حتى هجر الأول وهو حقيقة في الأول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس أي حقيقة في الثاني مجاز في الأول من حيث الناقل وهو إما الشرع أو العرف أو الاصطلاح ومنه ماغلب في بعض أفراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا فمن حيث اللغة إطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لسكن إذا خصت به أي خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى أي المعنى الأول وهو ما يدب على الأرض صارت مجازا إذ أريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب على الأرض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كأنها موضوعة ابتداء لأنها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الأول فصارت اسماله فظهر أن اعتبار المعنى الأول فيه وهو ما يدب على الأرض ليس لصحة إطلاقه أي المنقول عليه الضمير يرجع إلى المعنى الأول ويراد بالمعنى الأول الأفراد التي يوجد فيها المعنى الأول كما في الحقيقة فإن في الحقيقة إنما يعتبر المعنى الأول ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا لصحة إطلاقه أي المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما في المجاز فإن في المجاز إنما يعتبر المعنى الأول وهو المعنى الحقيقي ليصح إطلاق اللفظ

قوله وأما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو أن اللفظ إذا تعدد مفهومه فإن لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وإن تخلل فإن لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وإن كان فإن هجر المعنى الأول فمنقول والأفنى الأول حقيقة وفي الثاني مجاز موهبا إن كلا من المنقول والمرئجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان أن المرئجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الأقسام بالحينية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ماغلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب إلى الناقل لأن وصف المنقولية إنما حصل من جهة فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحى فالمعنى الثاني إن لم يكن من أفراد المعنى الأول فاللفظ حقيقة في المعنى الأول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الأول ومجاز في المعنى الأول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الأركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه إلى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له أو غير موضوع له باعتبارها وباعتبار انقسام كل من وضعه إلى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحى ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الأربعة في الأربعة إلا أن بعض الأقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي أو اصطلاحى مثلا أو غير ذلك بل اللغة أصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوي وإن كان المعنى الثاني من أفراد المعنى الأول كالدابة لدى الأربعة خاصة وهي في الأصل لما يدب على الأرض فالطلاق للفظ على ما هو من أفراد المعنى الثاني اعنى المقيد إن كان باعتبار أنه من أفراد المعنى الأول اعنى المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الأول مجاز من جهة الوضع الثاني وإن كان باعتبار أنه من أفراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الأول مثلا لفظ الدابة في الفرس إن كان من حيث أنه من أفراد ما يدب على الأرض فحقيقة لغة مجاز عرفا وإن كان من حيث أنه من أفراد ذوات الأربعة فمجاز لغة حقيقة عرفا لأن اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق بإطلاقه فلفظ الدابة

(١) قوله على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى جعل المصنف الجواز على التسعين احدهما ما يحصل المعنى الحقيقي للمستعمل فيه بالقوة او بالفعل في غير مواضع له اللفظ للحصول فيه والثاني ما لا يحصل اصلا فهذا لا بد ان يراى به لازم المعنى الوضى في الذهن في القسم الاول اعتبار معنى الاول ليس ليصح الاطلاق على ما يوجد فيه اللازم وهو فرد المعنى المجازى الذى هو لازم للمعنى الوضى فالظاهر ان يقال على كل ما يلايس ذلك المعنى.

١٣٦

على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثانى بل لترجيح هذا الاسم على غيره اى اعتبار المعنى الاول فى الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء فى تخصيصه بالمعنى الثانى اى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثانى والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الواضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالمجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة والحمر واعتبار المعنى الاول فى الوضع الثانى لبيان المناسبة والاولوية للصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدين قارورة فلهم السر لايجرى القياس فى اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر بمعنى مخمرة العقل فان معنى المخامرة ليست مراعى فى الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسباً له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تنزل اقدام من سوغ القياس فى اللغة الالغلة عنه

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

فيطلق

(٢) قوله بل لترجيح هذا الاسم آء وفى جواز ان يكون النقل لاعن المناسبة يجوز ان يقال على رآيه بل لترجيح المعنى المراد على غيره فى تخصيصه بالاسم المنقول فهذا يدل على اولوية المعنى المناسب بالاسم البنية عن جواز النقل الى المعنى الغير المناسب .

(٣) قوله فعلم بهذا آء اذا جعل المناسبة للمعنى المخصوص سببا لاولوية اسم فى تخصيصه بالمعنى الثانى فهذا انما يدل على جواز التغير باسم آخر بدون المناسبة بذلك المعنى فذلك اما باعتبار المناسبة لمعنى آخر بدون المناسبة بذلك المعنى فذلك اما باعتبار المناسبة لمعنى آخر مدلول عليه بهذا الاسم الآخر واما بلا اعتبار مناسبة فلا يعلم اما باعتبار المناسبة بمعنى آخر مدلول عليه بهذا الاسم فلا يعلم من هذا مقال وانما يعلم ذلك من ان يجعل سبب الاولوية المناسبة بمعنى ما .

(٤) قوله كالمجدار قيل يجوز اشتقاقه من المجدارة فى تاج المصادر المجدارة سزاوار شذن فوضع الحائط حوال الزرع لمحافظة عن الدواب جدير اولى بحال الانسان فسئ الحائط جدارا او الحائط او الحجر يجوز اشتقاقه من الحجر بسكون الجيم وهو المتع فان السمي يمنع عن ان يفد فيه الشئ ويمنعه عن ذلك .

(٥) قوله كالتارورة اسم للزجاج لها يتقرر الماء فى تاج المصادر البيهقى الخمر خير ما يندر آرد كردن وشرم داشتن وبوشيدن وكواهر الخمر ينهان شذن فالخمر اسم للشراب المخصوص يجوز اشتقاقه من ذلك فالعقل يمتحن بسببه ويوجب الشرب ان يعمل ماسؤ الناس فبعد ذلك تسخر ان يجالسهم ويكالمهم .

(٦) قوله والا يلزم ان يسمى الدين آء قيل لو فرضنا ان اعتبار المعنى الاول لصحة الاطلاق انما يلزم صحة اطلاق قارورة على الدين اذا وقع التسمية لا وقوع الاطلاق وانما يلزم وقوع الاطلاق اذا فرضنا ان الاعتبار لاصل الاطلاق ولا شك فى ان اطلاق القارورة على الدين ان وقع كان صحيحا فليس اللازم باطلا .

(٧) قوله لايجرى القياس فى اللغة القياس فى اللغة على وجهين احدهما ان يقال ان هذا اللفظ معناه ذلك لانه مثل ذلك اللفظ وكان معنى ذلك اليه فكذا معنى هذا فيقال ضرب ونحوه للماضى لانه مثل نصر ويقال كاتب لمن يصدر عنه مبدأ الاشتقاق لانه مثل ضارب لمن يصدر عنه الضرب ولا شك ان هذا القياس صحيح جار فى اللغة والثانى ان يقال هذا المعنى معنى ذلك اللفظ لانه مثل معنى كذا فى المناسبة لمعنى مبدأ اشتقاق ذلك اللفظ فكذا لانه معناه فكذا هذا وهذا هو المراد فيما يحكم بدم جريان القياس فى اللغة .

(٨) قوله سائر الاشربة خمر والظاهر ان يقال سائر السكرات . (٩) قوله بمعنى مخمرة العقل فى تاج المصادر المخامرة سجين وينهان شذن وملازم شذن بجاي فالعقل بسبب السكر يمتلظ مع الوهم يمتحن تحت الشهوة والغفلة يسكن عن الحركة لادراك المهات . (١٠) قوله من اقدام سوغ من باب فقد صفت قلوبكما او على ارادة لجمع اى اقدام جماعة سوغوا القياس .

(١) قوله فيطلق الاسداء فترجى على قوله كما في المجاز حيث يدل على ان اعتبار المعنى الاول في المجاز بصحة الاطلاق على المعنى الجازي شكل ما يوجد فيه المناسبة يصح الاطلاق عليه مجازا واما قوله بخلاف الدابة فتنزع على قوله ولا بصحة الاطلاق على المعنى الثاني فاذا لم يكن اعتبار المعنى الاول في المنقول بصحة الاطلاق على المعنى الثاني بطريق النقل يلزم ان لا يصح اطلاق الدابة بطريق النقل على الابل والبغل واما بطريق المجاز فيصح الاطلاق على الكل قطعا ثم قيل ان الفرق بين الاسد والدابة غير شديد لان الاسد لو اريد انه يصح اطلاقه على كل رجل شجاع بعد اعتبار التجوز في زيد الشجاع مثلا بذلك الاعتبار طيس الاسد كذلك ولو اريد انه يصح الاطلاق مجازا من غير التجوز المذكور فكذلك يصح اطلاق الدابة على البغل والحمار بطريق النقل عن غير اعتبار النقل الى الفرس .

(٢) قوله على كل ما يوجد فيه لازم له قدران لازم المعنى الاول هو المعنى الثاني فابوجود فيه اللازم هو افراد المعنى الثاني والمراد باللازم التاسب سواء كان من اوصاف الاول نحو كل فرعون موسى او لا وسواء كان لازما للاول كما في اطلاق الكل على الجزء كما في ذكر الجمع واردة الواحدة نحو قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس آية وقوله تعالى انا اعطينا كالكوثر او من كان في الجملة كاطلاق الاسد على زيد واطلاق الوادي على ماء فيه نحو يسأل الوادي (٣) قوله على كل دعا والاظهر ان يقال على كل ما يشتمل على الداء .

(٤) قوله وبشئ ايضا عطف على قوله فظهر ان اعتبار آء بنى كناية بما ذكر في المنقول ان اعتبار المعنى الاول كذلك يثبت ان الحقيقة اه فقد ذكر ان المنقول وهو بد النقل قليل الاستعمال في المعنى الحقيقة بحسب اللغة مجاز في الاول وحقيقة في الثاني وهو مجاز لغة كثيرا الاستعمال فيه فيفهم من ان الحقيقة لغة الاستعمال يكون مجازا والمجاز لكثرة الاستعمال يكون حقيقة .

(٥) قوله ثم كل واحد من الحقيقة اه قانسية بين كل من الحقيقة والمجاز وبين كل من الصريح والكناية عموم من وجه لكن يرد ان تعريف الكناية لا يصدق على شيء من افراد الحقيقة لان كل حقيقة في نفسه لا تستر منه المراد وانما الاستتار للقربة الصادقة عن المعنى الحقيقي وعند صدها لا يتبادر الذهن الى اللغة على ما يقتضيه الوضع وايضا تعريف الصريح لا يطابق فردا من المجاز فكل مجاز في حقه يستتر المراد منه وانا يصح بالقربة المعينة بد القرينة الصارفة عن الحقيقة والجواب ان الضمير في حقه يرجع الى الكلام المذكور فيه الحقيقة او المجاز وهو مفهوم التزاما والحقيقة وان كان في حقه ظاهر المراد لكن الكلام المشتمل عليهما قد يتضمن القرينة الصارفة ثم يتبين المراد بالاسرار الخارج عن ذلك الكلام فيكون باعتبار نفس الكلام مستتر المراد .

فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء ويثبت ايضا ان

الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة

ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والافتكافية

فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز

الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين

هما قسما للحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما للمجاز صريح وكناية

في المعنى المجازي

قوله ثم كل ما من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متباينة بالحديث والاعتبارات دون الحقيقة والذات * وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف * واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بعينه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصديق والكذب بل ينتقل منه الى ملزومه فيكون هوناط الاثبات والنفي ويرجع اليه الصديق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استعمل المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسماوات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على

١— وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى بمعناه الموضوع له

٢— وهى لاتنافية ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما فى طويل

النجاد فانه استعمال فى الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة

فطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمال فى غير ما وضع له فيتنافى

ارادة الموضوع له .

العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايةات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ فى معناه الحقيقي وطلب دلالة عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه *
 ومثبت الحاجة الى ما قبل ان الكناية مستعملة فى المعنى الثانى لكن مع جواز ارادة المعنى

الاول ولو فى محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقريضة

مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط فى الكناية امكان المعنى

الحقيقى لانه ذكر فى قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاهانة والسخط وان

الغظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والامسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه

الغظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجمله كون الكناية من قبيل الحقيقة

صريح فى المفتاح وغيره * فان قيل قد ذكر فى المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد

معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة فى المفرد والثانى

المجاز فى المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مبيانا

لهما * قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقريضة جعلها فى مقابلة الكناية وتصريحه

عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان فى كونها حقيقتين ويفترقان بالقصريح وعده

لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى

له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازى معا لاننا نقول المبتدع انما هو ارادتهما بالذات وفى

الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازى وهذا بخلاف المجاز

فانه مستعمل فى غير ما وضع له على انه مراد به قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ

فى غير معناه لينتقل منه الى معناه فيتنافى ارادة الموضوع له لان ارادته لا يكون للانتقال الى

المعنى المجازى الداخلى تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات

فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازى معا بالذات وهو متنع وبهنا يتدفع ما يقال لو كان

الاستعمال فى غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكن

استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك .

(١) قوله وعند علماء البيان اه هذا يوافق ما نقل عن السكاكى ان الكناية ما يكون الانتقال فيه من اللازم الى الملزوم وقال صاحب التلخيص انما لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه فعلى ما قال المصنف لا بد فى الكناية من الانتقال الى اصل المعنى ثم الى ملزومه ولا يلزم ان يكون المراد لازما لاصل المعنى على ما قال صاحب التلخيص ولا بد ان يكون المراد لازما للمعنى ولا يلزم ان يكون ملزوما له .

(٢) قوله اى للمعنى الموضوع له والاولى ان يقال بعناه المتبادر فيتناول ما اذا قصد بمعنى اللفظ المجازى المشهور معنى ثان ملزوم له فانه ايضا من الكناية .

(٣) قوله وهى لاتنافية آه اى الكناية من حيث انما اريد بها ملزوم الموضوع له لا يتناقى ارادة الموضوع له ايضا والضمير ارجع الى قصد المعنى الثانى بتأويل ارادته .

(٤) قوله فانها استعملت فيه اه فيه نظر لان الكناية عند اهل البيان قد لا يستعمل فى اصل المعنى قال العلامة فى شرح التلخيص الكناية كثيرا يخلو عن ارادة المعنى الحقيقي للقطع اصحة قولنا فلان طويل النجاد وجبال الكلب كنايةتان عن الجود ومزول الفصيل وان لم يكن له به نجاد ولا كلب ولا فصيل .

(٥) قوله فطول القامة ملزوم لطويل النجاد واعترض بان لازم الشيء ما يتنع انفكاكه عنه وطويل القامة قد لا يكون له نجاد ولو كان لا يلزم ان يكون طويلا فلا لزوم واجيب بان المراد بالزوم الاجتماع والاتصال وباللازم ما يكون وجوده على سبيل التبعية ولا شك ان طول القامة موجود ولا يوجد تبعية طول النجاد .

(٦) قوله فيتنافى ارادة الموضوع له وان قيل ان الاستعمال فى غير ما وضع له لا يوجب عدم ارادة الموضوع له فلم لا يجوز ارادة المعنيين معا قلنا ان المشترك مع انه موضوع لمعنيين لا يجوز الجمع بينهما فاللفظ الذى يكون موضوعا لاحد المعنيين وغير موضوع للاخر اولى بان لا يجمع بينهما وان قلت ان اللفظ قد يستعمل بطريق عموم المجاز فى غير موضوع له ويراد الموضوع له فى ضمن ذلك فلا منافاة كما يقال لكل فرعون موسى قلنا هذا مما لا كلام فيه وانما الكلام فى ان يراد الموضوع له قصدا لا تباعا استعمال اللفظ فى غيره .

(١) قوله ثم كل من الحقيقة هـ هذا القسم لكل من الحقيقة والمجاز الى ما هو لغوي وعقل فالحقيقة والمجاز ان كانا لفظين فما لغويان وان كانا نسبة بين امرين فما عقليان فقوله اما في المفرد فلا يخلو عن تسامح فالمراد بالمفرد اللفظ اي اما في ذلك النوع ومن جملة اما امر يكون في الجملة وهو الاسناد ثم الحقيقة والمجاز اللغويان اما مفردان نحو جاءني زيد وجاءني اسد يرمى واما مركبان نحو زيد قائم وقولك للمتروك في اسراني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى ونحو قول الشاعر هو اى مع الركب اليانين مصعد فاللفظ موضوع للاخبار اريد به انشاء التحسر والتحنن .

(٢) قوله الى ما هو فاعل والاشمل ان يقال الى ما هو منسوب اليه فانه يتناول سائر متعلقات الفعل اذا الحقيقة والمجاز يجرى في جميع النسب سواء كانت النسبة الى الفاعل او المفعول به او الظرف فكل من النسب ان كانت نسبة الى النسب اليه يكون حقيقة وان كانت الى غيره يكون مجازا .

(٣) قوله عنده قبل هذا القيد يوجب انتقاض التعريف بمثل قولنا انبت الربيع البقل اذا صدر عن الدهرى فانه حقيقة وليس اسناده الى ما هو فاعل عند المتكلم والجواب ان هذا تعريف لما هو حقيقة عند المتكلم والمذكور ليس كذلك .

(٤) قوله انبت الربيع البقل في المذهب البقل ترمه الربيع بارگاه واران بهارى والناسب للدهرى هو المعنى الاول .

(٥) قوله اعلم ان بعض العلماء قول اكثر العلماء ان الحقيقة العقلية هو اسناد الفعل الى ما هو في الواقع والمجاز العقلي هو اسناده الى غير ما هو من ملاسبات الفعل في الواقع ويمكن ان يقال ان الحقيقة عند كل احد اسناد الفعل الى ما هو له عند والمجاز عنده هو الاسناد الى غير ما هو له عنده فكثيرا ما يكون الحقيقة عند رجل مجاز عند الآخر .

(٦) قوله في العقل اشارة الى ان الدهرية ليسوا بمقتلا اذ حكمهم يكون الدهر صانعا محض وهم باطل .

(٧) قوله جاءني زيد نفسه التأكيد لدفع توهم التجوز بان المراد بزيد بعض خدامه فيكون الكلام كاذبا لعدم مجي زيدا وان جاء بعض خدامه .

(٨) قوله سريدا معناه الضمير الى المجيء او الى قوله جاءني زيد فعناه الحقيقي اسناد المجيء الحقيقي الى نفس زيد من غير اعتبار تأويل .

(٩) قوله مع انه كاذب الضمير ارجع اما الى الكلام او المتكلم .

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 فيه وان نسب الى غيره لملاسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهرى انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس بفاعل في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءني زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجيء فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب .

قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المصنف الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثر دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلن هذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملاسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملاسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب اولا كيات وسواء صدر عنه باختياره اولا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر اولا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا اولا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهرى انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد احرز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصله في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق ليخرج الاقوال الكاذبة التي لا يطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجيء لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصله عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الرادى لالسيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهرى والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأويل ويكون لملاسة احترارا عن مثل انبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملاسبات الفعل .

فصل هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة
 لكنى اوردتها على سبيل المحصر والتقسيم العقلي اذا اطلقت لفظا على مسمى هذا يشمل
 اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد ما يصدق عليهما المعنى وكان ينبغي
 ان يقول فان اردت عين الموضوع له فعقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده
 وهو انواع المجازات فقال و اردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له اى لذلك
 المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او اعتبار ما يؤل المراد ببعض
 الازمان الزمان

قوله فصل قد سبق لابد في المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى
 الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقى ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن
 الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة
 ما يعم كون احدهما في الآخر بالمجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود
 او العقل او الخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة
 والمجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصل
 بالفعل للمعنى المجازى في بعض الازمان خاصة اولافعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان
 على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو
 كان حاصل في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان
 حاصله بالقوة فهو الاستعداد والافان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا
 علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج ومينئذ
 ان كان احدهما جزء الآخر فهو الجزئية والكلية والافان كان اللزوم صفة للملزوم فهو الوصفية
 اعنى المشابهة والافاللزوم اما ان يكون احدهما حاصل في الآخر فهو الحالية والمعالجة
 او سببها وهو السببية والمسببية او شرطه وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم
 عرفي لا محصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين النفس والانباء بانه اذا لم يكن اللزوم
 صفة للملزوم فان كان احدهما حاصل في الآخر فهو الحلول والافان كان سببها فهو السببية
 والافهو الشرطية ورد المنع على الآخر وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث
 قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى
 ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس
 المفهوم دون الافراد والمسمى يعبهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال
 انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واوردته بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان
 المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر قوله في بعض الازمان
 اعلم ان الاعتبار في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازى
 في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اى زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤل
 اليه حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والالكان
 المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا
 امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اى زمان ايقاع
 النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت فتيتا وعصرت خمرا مجاز وان صار
 المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل واتوا ليتامى اموالهم وقت البلوغ

(١) قوله غير مضبوط لعل المراد بالضبط المذكور في ضمن التقسيم الدائر بين النفي والانباء فلا ينافيه المحصر في عدد اذالم يكن بطريق التقسيم المذكور.

(٢) قوله لكنى اوردتها حصرها المصنف في ثمانية حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان غير ما يقتضيه وضع اللفظ واستعداد ذلك الحصول واللزوم الذهني المحض والجزئية والكلية والحالية والمحلوية والسببية والسببية والشرطية والمشروطية وكون المسمى صفة لاصل المعنى ولكن كون ذلك المحصر عقليا عمل نظر لانا اذا فرضنا عدم سبغ من تلك الاقسام لا يلزم وجود الثاني والمحصر العقلي لا بد ان يكون كذلك.

(٣) قوله على مسمى اى ما يراد باللفظ كالمسمى من الاسم فيتناول المعنى المجازى في الافعال وان لم يطلق لفظا للمسمى الاعلى مدلول الاسم.

(٤) قوله و اردت غير الموضوع له هذا تفسير للاطلاق وليس امرا رائدا عليه فكأنه قيل اذا اريد بلفظ غير ما وضع له فالمعنى الحقيقي اه.

(٥) قوله فالمعنى الحقيقي ان حصل له فيه تسامح اى حصل له وصف مشترك في المعنى الحقيقي كسبب الاشتقاق في قولك جاءني راكب و اردت راكبا كان راكبا قيل ذلك الزمان او المعنى ان صدق عليه المعنى الحقيقي يحتمل بالمواطاة.

(٦) قوله باعتبار ما كان اما ناقصة او تامة اى ما كان هو عليه او ما وجد من الاتصاف بالمعنى الحقيقي في الزمان الباضى.

(٧) قوله او باعتبار ما يؤل كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه.

(١) قوله المعايير للزمان الذي آهنا يدل على ان الراكب في المثال الاول والقتيل في موضعان لزمان الحال وفيه نظر فان اسم الفاعل والصفة المشبهة يستوي فيهما جميع الازمنة ولذلك يجوز التقيد لكل منهما ولو كان موضوعا للحال لا يجوز التقيد بغيره .

(٢) قوله فان كان زمان الحصول اقل لانم اللازمة لجواز ان يتقيد في السمي بعض ما اعتبر في الموضوع له مع حصول المعنى الحقيقي واعتبار الزمان المعتبر للزمان المعتبر في الموضوع له السمي كاجام الذات بان يعتبر في السمي تميز الذات فراكبا في الاصل ذات ما يتصف به الركوب في زمان التكلم والراد الذات المميز الذي هو زيد مثلا يتصف به في ذلك الزمان .

(٣) قوله لخمر اريقت قيل ان الخمر بعد الارادة ينعدم والمدوم لا يوصف بقوة الاسكار واستعداده .

المعايير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضعه والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر لخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا اى لا بالفعل ولا بالقوة .

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 العصير ويتيما عند الخليفة فلنا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعنى البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه ان كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان * وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او مايؤمل اليه ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالاتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلًا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففى مثل وانوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان تكون حقيقة اليتيم حاصله لهم وقت ابتداء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصله حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤمل وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فعنى حصول معنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعنى الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤمل فعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصله في زمان لاحق متأخر عن الزمان الباضى الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصله في الزمان الباضى لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في صورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه * ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزء اعنى الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازى وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازى هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضى بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضى بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر * ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤمل بل يكفى توهم الحصول كما في عصرت خمرا فارقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤمل مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا .

(١) قوله لازماً لعمارة أى مناسباً له به بحيث ينتقل الذهن بهذه المناسبة الى المعنى المجازى والمراد بالعمارة في المجاز هو هذه المناسبة فكانه قيل ان لم تكن العمارة بالاتصاف بالمعنى الاصلى بالفعل او بالقوة فلا بد من وجود اصل العمارة. (٢) قوله كالبعير آه واما في العكس وهو ان يطلق الاعمى على البصير فيلزم من تصور العمى الحقيقي تصور المجاز وهذا مبني على تعريف البصير بالنصف بالبصر وتعريف الاعمى بما لا يكون بصيراً عما من شأنه ان يكون بصيراً كما هو المشهور ولو عرف البصير بما لا يكون اعمى والاعمى بما لا يكون له احساس بالعين فالامر على العكس.

فلا بد وان تريد معنى لازماً لمعناه الوضعي ذهناً أى ينتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصويره كالبصير اذا اطلق على الاعمى والعماء وهو أى اللزوم الذهني اما ذهني محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كسسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى او منضم الى العرفي ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضاً لكن بحسب عادات الناس كالفائض فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناءً على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيًا منضمًا الى العرفي او الخارجي اي يكون الذهني منضمًا الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقه فصار اللزوم الخارجي قسامين عرفياً وخلقياً فسمى الاول عرفياً والثاني خارجياً وهينئذ اي اذا كان اللزوم الذهني منضمًا الى العرفي او الخارجي اما ان يكون احدهما جزءاً للآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمل للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للبعيد وهو نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجاً عنه عطف على قوله جزءاً للآخر وهينئذ اما ان لا يكون اللزوم صفة لللزوم وهو اي اللزوم اما بحصول احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو عينا القيث اي النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقاً وهذا يحتمل العكس ايضاً اي قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقاً يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب

قوله فلا بد وان تريد معنى لازماً لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللزوم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائض الى الفضلات 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 بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تلميح اوتهمك كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السبيبة على جزء السبيبة وما اشبه ذلك قوله او خارجاً عنه معناه او يكون كل واحد منهما خارجاً عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجاً عن الآخر لم يناف كون احدهما جزءاً للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزءاً للآخر كان احدهما وهو الكل خارجاً عن الآخر وهو الجزء

(٣) قوله كسسمية الشيء باسم مقابله تمثيل بامر يقتضى ان يكون هذا الامر من افراده فلا بد ان يكون له فرد آخر فان لزوم الذهني المحض غير منحصر في المقابلة كما يفهم من كلام العلامة في التلويح حيث قال ان اقسام العمارة عند المصنف سبب العكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية ام محتمل رابع الاقسام المقابلة لا اللزوم الذهني المحض المتناول بغيرها ايضاً كما اذا اتفق الاتصال بين الشيئين من غير ان يقتضيه عرف او خلقه فهذا لزوم ذهني محض غير منضم الى العرفي او الخارجي بمعنى الخلقى وليس بينهما مقابلة وهي كون الوضمين بحيث يستتبع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة او كون الشيئين متصفين بوصفين كذلك.

(٤) قوله كالفائض يريدانه مجازي القدرة للزوم العرفي بين المعنى الحقيقي وبينها في الصراح يقال اني فلان الفاضل يعني بزمن بست ومفاكي ويكنى به عن القدرة فهذا يدل على انه كناية فلا يكون مجازاً للتباين بينهما الا ان يقال ان المراد بالكناية مامو مصطلح الاصوليين وهو ما يستمراد عنه فلا تباين حينئذ.

(٥) قوله حصل بينهما اي بين معنى الفاضل المعنى الحقيقي والمجازي كما يفهم من السوق فان قوله كالفائض معناه ان له معنى حقيقياً ومعنى مجازياً وبينهما لزوم ذهني منضم الى العرفي.

(٦) قوله اي اذا كان اللزوم آه هذا التفسير يدل على ان كلام اللزوم العرفي والحقى ينقسم الى الامور الخمسة.

(٧) قوله كاطلاق اسم الكل على الجزء كما يقال قطع المرعى اي يده واشترت البعد اي نصفه. (٨) قوله كالجمل للواحد نحو قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس الآيات ونحو قولك ماذا يقول المخاديم وانت تريد الواحد.

(٩) قوله او خارجاً عنه حسن المقابلة ان يقال اولاً يكون احدهما جزءاً للآخر او يقال او يكون كل منهما خارجاً عن الآخر وعلى ما ذكر لامقابلة فكل ما كان احدهما جزءاً من الآخر كان احدهما خارجاً عن الآخر فالكل خارج عن الجزء فما لا يكون احدهما جزءاً من الآخر كالبيتين المتشاركين في جدار واحد وضع عليه جزوع كل منهما فهذا لا يكون شيئاً من الاقسام الاربعة فلا يستقيم الحصر.

(١٠) قوله اما بحصول احدهما والاصل ان يقال اما بالحلول مطلقاً ليتناول ما اذا حل احدهما في الآخر وما اذا حلا في محل الواحد فهذا ايضاً من اللزوم الخارجي وليس شيئاً من الاقسام الخمسة.

(١١) قوله كاطلاق اسم المحل على الحال نحو جرى النهر اي ماءه وشربت العكوزاي ما فيه او بالعكس نحو اشترت القران اي المصحف وقوله تعالى اني اراني اعصر خيراً اي عنياً فالعصر والمصر حال العتب. (١٢) قوله وهذا يحتمل العكس يجوز ان يكون المعنى ان كلام المتأخرين يحتمل عكس المثل له او ان التمثيل بان يجعل المثال الثاني للاول والاول للثاني.

لان الرزق سبب غائي للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتهكم هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم هذا نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط اويكون صفة وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان 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 لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل

قوله اويكون صفة اى اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزءا للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفه الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلط وان يكون مجازا مرسلًا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يعصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر ككون احدهما جزءا للآخر او وصفه الى غير ذلك * فان قلت فالاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للمزوم اعنى المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او شكلا لهما * فان قيل فاللازم اعنى المعنى المجازى الذى اطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذى هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وهنابحث وهو ان اللازم الذى استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازى اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتأخير قولنا واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشئيين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى الملزوم هنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشئيين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا والاجاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فاعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتدائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مالية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب والمال قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب

(١) قوله لان الرزق آء وكذلك النبات وهو رزق الحيوانات وسبب غائي للنبات وهو المطر وفيه نظر لان الرزق انما هو علة غائية للعمل المتعلق بالمطر وهو الانزال لانفسه .
(٢) قوله كالعلم على العلوم ذات المعلوم شرط لتحقق وصف العلم وكذلك كل فن مشروط بذات المفعول فهذا كما يقال ان علمي ان الامر كذا وكذا الا علم فوق ذلك ثم المقسم لا ينحصر في ما ذكر فيجوز ان يكون احدهما علامة للآخر وان يكونا مشاركين في العلة والشرط الى غير ذلك .
(٣) قوله اويكون صفة يمكن ان يقال ان المراد بالصفة ما يدل على ذات مبهمة مأخوذة مع بعض صفاته الذى دل عليه مبدأ اشتقاقه .
(٤) قوله وهو الاستعارة المشهور ان الاستعارة لفظ كان مستعملا في غير ما وضع له املاقة المشابهة بان شبه المستعمل فيه بالموضوع له كاستعمال الاسد في زيد الشجاع وهذا يدل على انها استعمال اللفظ في وصف المعنى الحقيقي كاستعمال الاسد في الشجاع مطلقا وبين الاصطلاحين فرق ظاهر .
(٥) قوله وشرطها ان يكون الوصف بينا والظاهر ان هذا الاشتراط تحصيل الانتقال الى المعنى المجازى ولا حاجة اليه اذا المجاز لا بد ان يكون فيه قرينة معينة للمراد فيها يحصل الانتقال وان كان الوصف غيرين في حد ذاته .
(٦) قوله باعتبار انه شجاع اى من غير ملاحظة الخصوصية الزائدة على ذلك المعنى فاذا لوحظت تلك الزيادة لا يكون استعارة وان كان مجازا فكما ان الحقيقة حقيقة عند الاستعمال في نفس الموضوع له وفرد منه بلا اعتبار الخصوصية الزائدة كذلك الاستعارة في هذا الاصطلاح في ارادة الوصف اللازم وفي ارادة فرد منه بدون ملاحظة الخصوصية الزائدة كما ان اللفظ مجاز عند ملاحظة الزيادة المذكورة في الحقيقة كذلك اللفظ مجاز غير الاستعارة عند ملاحظة الزيادة على الوصف اللازم في الاستعارة .
(٧) قوله فاذا كانت الاصلية آء الاصلية والفرعية بين الملزوم واللازم انما بحسب دلالة اللفظ والانتقال اليها فهذا انما يقتضى جريان المجاز من الطرفين اذا كانت الاصلية والفرعية بينهما ذلك الاعتبار لا باعتبار الجهة الاخرى كالعلية والجزئية والقضية فلواريد بقوله فاذا كانت الاصلية والفرعية لا بينهما اعتبار آء ما هو بحسب الدلالة والانتقال فلا يصح التمثيل بقوله كالعلية آء ولو اريد ما هو باعتبار الجهة الاخرى فلا تم الملازمة .

١) قوله اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل
لوا اعتبر مثل هذه القضية فكل امرين بينهما ملازمة
يوجد بينهما اصلية و فرعية من الطرفين فكل منهما
تابع للآخر بالنسبة الى اللفظ الموضوع للآخر فاللازم
انما يفهم بتبعية الملزوم فكل منهما متبوع ايضا فكل
اصل باعتبار فرع .
٢) قوله فان الجزء يفهم آما انهما الجزء من اللفظ
الموضوع للكل تبعاً لانهما عند تصور الكل بكنه
الحقيقة وكثيرا لا يفهم كما اذا قيل زيد وفهم ذات
المسمى بطريق لا يحظر بالبالرأسه وسائر اعضائه
فلا يحظر اجزاء حقيقة كالحويانية والنطق اي
بعض اعضائه وقد يراد الجزء الذهني ويراد به الجزء
الموضوع له وقد يراد الجزء الخارجي كقولك
فلان اكله الذئب في اطلاق الشفر على الشفة وغير
ذلك من اطلاق المقيد على المطلق .
٣) قوله مطرد اي يجوز ذلك في اي جزء وكل
واحد سواء كان واقفا او لا لا يرد انه كثيرا ما لم
يطلق الكل على الجزء .
٤) قوله واما اطلاق اليد قبل لافرق بين اليد
والرأس فكل منهما يستلزم الكل على ماهو المادة
اذ لا يوجد الا انسان بدونها في المادة وسمى* منها
لا يستلزمه بدون اعتبار المادة كما في سطح الكاهن
ولو قيل ان الانسان لا يبقى حيا بدون الرأس في
المادة ويبقى حيا بعد قطع اليد فنقول انما يثبت
الفرق بينهما اذا نسبتا الى وصف الانسان وهو
الحياة والانسان غير وصف الحياة فهو انسان وهو
موجود بعد اقطاع الحياة في الجملة والكلام فيها
بالنسبة الى الانسان ثم الاعراض المذكور مبنى
على تسليم ان قوله فان الانسان لا يوجد بدون الرأس
ثبت كون الرأس مستلزما للانسان ولكنه في حيز
النع وهو ظاهر فانه انما يثبت كون الرأس لازما له
واللزوم غير الاستلزام فحق الدليل ان يقول فانه لا
يوجدان بدون الانسان وهذا ايضا يجري في اليد
كما لا يخفى .
٥) قوله وكل محل ملائم السوق ان يقال وكل محل
مع الحال اذا كان مقصودا .
٦) قوله لاحتياج الحال ان قد يكون المحل محتاجا
الى الحال وبالعكس كالمادة والصورة قد لا يحتاج
شيء منهما الى الآخر في الوجود وانما الحاجة الى
وصف الحالية والمعية كالكوز والماء وقد يحتاج
الحال في الوجود والمحل في المعية فقط كالجوهر
والعرض .
٧) قوله وايضا على العكس اي وايضا الامر
على العكس بان يكون الاصل هو الحال والفرع
هو المحل .
٨) قوله اذا كان المقصود هو الحال الفصل بالضمير
لاقادة التصير اي اذا كان المقصود الحال فقد دون
المحل فان كان كل منهما مقصودا لا يثبت اصالة
الحال وتبعية المحل .
٩) قوله وهو اعماه فيتناول حلول الجسم في
المكان والحلول بطريق السريان كالماء في الورد ايضا .

اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فالطلاق للكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة اما اطلاق اليد و ارادة الانسان فلا يجوز وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول المحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر .
لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل اصل بيتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم مأمونه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه . فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجود فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد او الرجل منه جزءا منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فمعنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونها بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونها واما اطلاق العين على الرقيب فانها هومن جهة ان الانسان بوصف كونه رقيباً لا يوجد بدونها كاطلاق اللسان على الترجمان . فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضى كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف على اننا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكباء يجعلون خواص الماهية لوازمها لاملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلما البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكفاية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل يفترق اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية وممتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصلية والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لاننا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعنا والثاني منعونا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف الى اننا لانعنى بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة

(١) قوله كالاتصال اهـ اي كالاتصاف في كيفية مشروعية في التصرفات بقوله كيف شرح بيان بقوله معنى المشروع. (٢) قوله فاذا حصل اشتراك آه قيل فلي هذا ينبغي ان يصح النكاح بلفظ الاجارة لانه تملك المنفعة وهي البضع بالمال وهو المهر فقد حصل اشتراك بين النكاح والاجارة في معنى الاجارة ولكن لا يصح به في شرح البرجندى ولا ينعقد النكاح بلفظ الاجارة على الصحيح ثم قوله يصح استمارة احدهما للآخر يدل على ان لفظ احد المتشاركين يستعمل في الآخر لملازمة المشاركة وهذا خروج من الاصطلاح الذي تقرر عنده وهوان الاستمارة استعمال اللفظ في الوصف اللازم للموضوع له كالاسد في مفهوم الشجاع الى اصطلاح آخر وهوان الاستمارة استعمال المشبه به في الشبهه والجواب ان المراد استعمال احدهما في الآخر باعتبار كون الآخر فردا من الوصف اللازم للاول الذي هو الاستمارة له.

(٣) قوله كالوصية والارث اي كاتصال بينهما يصلح علاقة لاستمارة احدهما في الآخر فالوصية في اللغة دلالة على الخير بالكلام في المذهب الوصية بند ونصحت وفي الشرع ايجاب بعد الموت والارث خلافة في المال بعد الموت فكل منهما

يوجب الملك بعد الموت وقوله فان كلا منهما استخلاف بعد الموت مبنى على ان الارث بمعنى الميراث.

(٤) قوله اذا حصل الفراغ من حوايج الميت قيل هذا لا يصدق على ما اذا اوصى الى زيد بالتكفين والتجهيز وفعل زيد ذلك بعد الموت فهذا من الوصية وليس باستخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوايج الميت.

(٥) قوله فالخالص انه كما يشترط اهـ اي حاصل ما قالوا في هذا المقام من الكلام انه يشترط في جميع الاستمارات سواء كانت في الشرعيات او غيرها ان يكون المستعمل فيه وصفا لازما للموضوع له يتحقق الانتقال اليه على اصطلاح ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى عليه وان يكون وجه الشبه الذي يبنى عليه الاستمارة وصفا كذلك فليس المراد باللازم

البين ماهو مصطلح المنطوق وهو ما يكون تصور مع تصور المزوم كافي في جزم الذهن بالزوم في البين بالمعنى الاعم وما يلزم من تصور المزوم تصور في البين بالمعنى الاخص. (٦) قوله كنتكاه عليه السلام فيه نظر لان الكلام فيما يكون احد المتضمنين سببا للآخر وليس النكاح سببا للهبة وهو ظاهر وكذلك معنى الهبة ليس سببا للنكاح وانما هو سبب لملك المتعة وليس هذا معنى النكاح والاي لم يثبت به لوازم النكاح من ثبوت النسب ووجوب المهر ووقوع الطلاق وليس الامر كذلك اذا ثبت ملكا للهبة بالبيع والهبة.

(٧) قوله فان الهبة وضعت الخ يعني انها وضعت في الشرع ليحصل به ملك الرقبة لان معناها الموضوع لذلك فان معناها بحسب اللغة ايصال الشيء الى الغير بما ينفعه من غير عوض سواء كان مالا او لا ومنه قوله تعالى فهبلى من لداك وليارثني وبحسب الشرع تملك عين بلا عوض كذا في شرح البرجندى واما النكاح ففي تاج المصادر زكردن وشوهر كردن ومجامعت كردن وفي شرح البرجندى وهو في اللغة الضم والجمع وفي الشرع اذا اطلق يراد به الوطى وقد يراد به العقد قال الله تعالى فانكحوهن باذن اهلن فلك المتعة ليس معناه الموضوع له بل الغرض منه عقد النكاح.

(٨) قوله وكذا نكاح غيره لان فعل النبي صلى الله عليه وسلم دليل المشروعية في حق الامة في شرح البرجندى وانما ينعقد بلفظ الهبة اذا طلب الرجل منهما

النكاح حتى لو طلب منهما التمكن في الوطى فقالت وهبت

(واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في المعنى المشروع كيف يصلح علاقة للاستعارة) اي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى تصح استعارة احدهما للآخر (كالوصية والارث) فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوايج الميت كالتجهيز والدين فالخالص انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصور هاتصوره (وكالسببية) عطف على قوله كالاتصال في المعنى المشروع (كنتكاه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك) اي ملك الرقبة سبب لهذا اي لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا نكاح غيره عندنا اي نكاح غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصه لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تنحصر بالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الامضان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر

قوله واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء للغوية 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 سيجي من ان الاعتبار في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فييجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء. وفي التمثيل بالاتصال في المعنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السباء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الدات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة وقوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة قوله حتى لو كانت امة تثبت الهبة فيتمتع عليها احكام الهبة لاجل احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكن من الوطى فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحيته المحل للوصف بالحقيقة

توضيح ١٩

نفسى منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا كذا في فتاوى قاضيخان وفي كشف الزدوى انه يشترط النية في لفظ الهبة. (٩) قوله لقوله تعالى خالصه لك قال الله تعالى يا ايها النبي انا حملنا لك ازواجك الاتى آتيت اجورهن وما ملكت بينك بما افا الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك الاتى هاجر من ملك وامرأة مؤمنة وهبت نفسها ان النبي ان يتكها خالصه لك والجواب ان الخلو ليس باعتبار لفظ الهبة بل باعتبار معناها وهو التبرع وعدم ايجاب البدل او بقول باعتبار العدد وهو ثلث عشرة فالبينات اقل الجمع ثلث وقد ذكر لفظ البينات اربع مرات فصيرتني عشرة ومع الواحدة هي امرأة مؤمنة يصيرت ثلث عشرة روى عن عائشة رضى الله عنها انه حلت له عليه السلام من النساء ماشاء من غير حصر في التسع وقبل العدد هناك تسع لان العم والخال بلفظ الواحد ولا يحمل من بنات الشخص الواحد الا الواحدة فكانه قيل واحدة من بنات عمك وواحدة من بنات خالك.

(١) قوله الى غير ذلك كسبوت النفقة والمهر وكالاته اذ الخلاص عن بعض الامراض المارضة بسبب عدم الجماع واصلاح الدماغ وفراغ البال عن الآخرة الطارية بسبب العشق الشهوانى .
 (٢) قوله وغير هذين اللفظين اى انهما يدلان على جميع ما ذكر من المصالح وغيرهما قاصر عن ذلك وفيه نظر لان في شيء منهما لم يوجد الدلالة على عدم السفاح ولوسلم فلفظ البيع والهبة حيث يدل على ملك التمتع التابع لملك الرقبة مثل النكاح .
 (٣) قوله وهو عدم وجوب المهر انما قال هذا ولم يقل عدم وجوب شيء اصلا ليكون اشارة الى وجوب التمتع لقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تسوهن او تفرضن لهن فريضة ومتوهمن .
 (٤) قوله مخصوصة لك يعنى ان المهر فيما اذا كان النكاح بلفظ الهبة يجب على الزوج من غير النبي عليه السلام كما هو بثلاثها لكن بعدما دخل بها اومات عنها وقال الشافعى رحمه الله تعالى عليه لا يجب شيء في الموت فيما لم يسم لها مهر .
 (٥) قوله بمحضرة الرسالة فى الصراح حضرت زديكى ودرگاهة يقال كسبته بمحضرت فلان وبمحضرت فلان اى بشهده من وفى المذهب رسالة ييقام فان النبي عليه السلام محضر الرسالة ومطهرها ويجوز ان يكون الرسالة مصدرا يعنى الرسول اى بمحضرت الرسول كما يقال حضرت الملك وحضرت القاضي فالمحضرت بمعنى الحاضر اى الرسول الحاضر فى القلوب بالمحبة اى بشهادة انه رسول الله تعالى .

الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين اى غير لفظ النكاح والتزويج قاصر فى الدلالة عليها اى على المصالح المذكورة قلنا الخلو فى الحكم وهو عدم وجوب المهر اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك اما فى غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا امللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اى لاتحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لافى اللفظ فان المجاز لا يختص بمحضرة الرسالة وايضا تلك الامور اى المصالح المذكورة ثمرات وفروع وبنى النكاح للملك له عليها اى للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهى مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لفة فارلى 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 لفة ينبغى ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اى بمنزلة العلم فى كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى .

قوله الى غير ذلك اى منضمنا الى مصالح آخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتعصين الدين ولفظ النكاح والتزويج وافى بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبأ عن الضم والاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجى الخفى ومصراعى الباب قوله ولا يجب اى لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى حتى يلزم فى لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع فى الشرع لملك التمتع. ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لادلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوى لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا فى هذا العقد وهذا لا ينافى اعتبار معنى الملك فى الوضع الثانى ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مالم يعتبر فى العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعاً وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمى بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد فى المعنى اللغوى .

وهنا

النبي عليه السلام كما هو بثلاثها لكن بعدما دخل بها اومات عنها وقال الشافعى رحمه الله تعالى عليه لا يجب شيء في الموت فيما لم يسم لها مهر .
 (٥) قوله بمحضرة الرسالة فى الصراح حضرت زديكى ودرگاهة يقال كسبته بمحضرت فلان وبمحضرت فلان اى بشهده من وفى المذهب رسالة ييقام فان النبي عليه السلام محضر الرسالة ومطهرها ويجوز ان يكون الرسالة مصدرا يعنى الرسول اى بمحضرت الرسول كما يقال حضرت الملك وحضرت القاضي فالمحضرت بمعنى الحاضر اى الرسول الحاضر فى القلوب بالمحبة اى بشهادة انه رسول الله تعالى .
 (٦) قوله وايضا تلك الامور اى لو اراد الشافعية بقوله ان النكاح عقد شرع لمصالح اه ان هذه المصالح مقصودة فى المقدم فليس الامر كذلك وانما المقصود وهو ملك التمتع والباقي من الفروع والثمرات ولو اراد انهما من الفروع فاللفظ لا يلزم ان يدل على غير المقصود ولفظ الهبة ادل على الملك من النكاح والتزويج .

(٧) قوله حتى يلزم المهر اى لو كان المقصود غير الملك كالنكاح او الاحصان ينبغى ان يكون المهر عوضا عن ذلك وليس كذلك بدليل وجوب المهر بثبوت الملك وان لم يولد ولد ولم يحصل احصان .
 (٨) قوله وهى مشتركة بينهما قيل من المصالح ان يختص المرأة بزوجها وان يجب لها المهر والنفقة وليس شيء من ذلك مشترك .

(٩) قوله لما كان المهر واجبا قبل هذا انما يصح اذا كان وجوب المهر خارجا يتم المقصود مقابلا له واما اذا كان جزء منه بان يكون المقصود استمداد كل منهما فى الحوايج بالآخر لوجوب المهر والنفقة عليه ووجوب تسليم البضغ عليها فلان الملازمة ولكن المقصود هو الاستمداد .

(١٠) قوله وهما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فيه نظر لان الطلاق انما هو ازالة ملك التمتع لا ازالة وجوب المهر فهو انما يكون بيد من له ملك التمتع وان كان الفروض ان المقصود من النكاح الاستمداد على الوجه المذكور .

(١١) قوله لا يدلان على الملك قد مرانه ذكر فى تاج المصادر ان النكاح زن كردن وشوهر كردن فهو بحسب اللغة يدل على الملك التمتع وايضا فى التاج ان التزويج مرد را زن دادن و زن را شوهر دادن فهو مثل النكاح .

(١٢) قوله صار اعلين اذا فرض انهما فى اللغة لا يدلان على الملك فلا استعمال فى ملك التمتع اما للنسابة او لمناسبة ان الانضمام والاجتماع من لوازم ملك التمتع فعلى الاول يكون مر محلا وعلى الثانى مجازا مر سلا .

(١٣) قوله اى بمنزلة العلم دفع الاشكال بان الكلام فيما ينقد به عقد النكاح شرعا وهو لفظ ماض او امر والعلم لا بد ان يكون اسما لافلا او حرفا .
 (١٤) قوله ولا يجب فى الاعلام اى لان اول المعنى اللغوى غير مرعى هنا ولوسلم فذلك غير واجب .

(١) قوله من طريق المجاز طريق وجه المناسبة بين اصل المعنى و المعنى المجازى فطريق الشيء ما يكون اثباته منه واثبات المجاز من وجه المناسبة. (٢) قوله والجمل عطف على قوله آه يجوز العطف على قوله انمقد بلفظ الهبة. (٣) قوله فان قيل آه وقد اعترض بوجه آخر وهو انه ينبغي ان ينمقد النكاح بلفظ الاجارة والاعارة لانها وضعتا لملك التمتع وملك التمتع بعض افراد تلك التمتع فيكون من اطلاق اسم الكل على بعض جزئياته. (٤) قوله بطريق اطلاق اسم السبب آه هذا يدل على ان لفظ النكاح يكون معناه الحقيقي الموضوع له ملك التمتع وليس الامر كذلك بل المعنى الحقيقي عقد وضع في الشرع بمحصول ملك التمتع. (٥) قوله انما كان كذلك اى انما كان الواقع كذلك او انما كان العكس كذلك اى ثابتا او انما كان لفظ النكاح كذلك اى مطلقا على البيع والهبة. (٦) قوله اذا كان علة شرعت للعقد اى اذا كان السبب علة غائية للسبب فانه قد مر ان المجاز يجرى من الطرفين بشرط ان يكون الاصلية

والفرعية فيها من الوجهين فلا بد ههنا من الاصلية في السبب ايضا ليصح اطلاقه على السبب مجازا اوفيه نظر لان الاصلية في السبب يتصور بان يكون شرطا بسببه فذلك جائز كما ذكر في موضعه فان الشرط اصل بالنظر الى الشروط ولذلك اطلق مجازا على الشروط ولا بد ان يكون المعنى الحقيقي اصلا بالنسبة الى المجازى وايضا يتصور بان يكون دلالة اللفظ عليه بطريق الاصلية وعلى السبب بطريق التبعية على ان السبب من لوازم السبب في الذهن وبذلك الاعتبار جعل الكل اصلا بالنسبة الى الجزاء فيجئد لامعنى لاشترط ان يكون السبب عليه علة غائية.

(٧) قوله اى يكون المقصود من شرعية السبب اه الظاهر انه لم يقصد الا لام في السند اليه الى القصر اذ لا يجب ان يكون السبب جميع ما قصد بالسبب فالاصالة يتحقق بان يكون بعض المقاصد من السبب وبعض العلة الغائية.

(٨) قوله كالباع للملك هذا يدل على ان البيع ينمقد بلفظ الملك اطلاقا للسبب على السبب مجازا لانه علة غائية للسبب قوله بصير كالعلة الغائية الظاهر ان الكاف زائدة نحو ليس كمثلته شىء والا فالملك عين العلة الغائية للبيع.

(٩) قوله فان قال ان ملكك آه لا تبرع ولا تحرب فان الكلام في ان الملك مستعمل في البيع وههنا الامر ليس كذلك في التلويح وانما وضع المسئلة في عدم منكر لانه يتحقق النصف الآخر في فصل الملك ايضا اذا قال ان ملكك هذا العبد او اشتريته لان الاجتماع صفة مرغوبة حقيقة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة ايضا وفيه نظر لان الاجتماع اذا كان معتبرا في غير المعين في فصل الشراء ينبغي ان لا يتحقق اذا كان العبد منكر ا بدم يتحقق الشراء وهو الشراء على الاجتماع وقوله لانه يتحقق النصف الآخر معناه انه لا يتحقق النصف الاول اذا الشرط وهو ملك جميع العبد لم يتحقق قطعا في شراء النصف الاول لا في الحال ولا باعتبار ما كان واما في شراء النصف الاخير فقد تحقق تحققا باعتبار ما كان.

(١٠) قوله يتحقق في الثاني اى يتحقق النصف الآخر فصاحب النصف الاول ان شاء يتحقق وان شاء

(١١) قوله وهو ملك العبد والاولى ان يقال وهو ملك عبد لان الشرط انما هو ذلك وليس ملك عبد معين وقد مر الفرق بينهما. (١٢) قوله ثم باعه انما قال ذلك لان الشراء المترقات ان يجتمع الاباض من الشراء في زمان لا حدودا كما في الشراء الكلى دفعة ولا بقاء وحدوثا كما في شراء المتعاقب بلا تحلل بيع او هبة فلا بد من ذلك التحقق ما هو المفروض وهو الشراء المترقق ثم اذا لم يتحقق يتفرع الشراء يتعين الكل في فصل الشراء والملك لوجود الشرط عند شراء الثاني. (١٣) قوله ويقال عرفانه مشتري العبد يريدان معنى الايبان على العرف فالمراد بقوله ان ملكك او اشتريت العبد فكذا انه ان تحقق الملك او الشراء بحسب العرف فكذا هذا فالملك والشراء انما يتحقق عرفا اذا وضعت في العرف انه مالك او مشتري فلا يرد ان الشرط هو تحقق الملك او الشراء في الواقع فلو شرط الاجتماع فلا يوجد الشرط في الفصلين ولو لم يشترط فقد وجد الشرط فيما.

وكذا ينمقد اى النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك التمتع والجمل عطف على قوله وكذا انكاح غيره عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اى ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح واردة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك التمتع فيراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اى انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان اى السبب علة شرعت للعقد اى لذلك المسبب اى يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالباع للملك مثلا فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكك عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراء مفترقا يعتق في الثاني لاني الاول رجل قال ان ملكك عبدا فهو حر فشري نصف عبد ثم باعه ثم شري النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو الملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال اشتريت عبدا فهو حر فشري نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشتري العبد.

قوله وكذا ينمقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينمقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المتفعة وهي لا تكون سببا لملك التمتع بعالم وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يبتاعه على ملك البيع وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كافي في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعنى الفاظ التملك والفاظ النكاح بان كلاهما يوجب ملك التمتع لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة قوله فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق السبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للعقد والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكك هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه

يستسمى وان شاء ضمن المعتق موسرا ان تحلل بين النصفين يبيع او هبة. (١١) قوله وهو ملك العبد والاولى ان يقال وهو ملك عبد لان الشرط انما هو ذلك وليس ملك عبد معين وقد مر الفرق بينهما. (١٢) قوله ثم باعه انما قال ذلك لان الشراء المترقات ان يجتمع الاباض من الشراء في زمان لا حدودا كما في الشراء الكلى دفعة ولا بقاء وحدوثا كما في شراء المتعاقب بلا تحلل بيع او هبة فلا بد من ذلك التحقق ما هو المفروض وهو الشراء المترقق ثم اذا لم يتحقق يتفرع الشراء يتعين الكل في فصل الشراء والملك لوجود الشرط عند شراء الثاني. (١٣) قوله ويقال عرفانه مشتري العبد يريدان معنى الايبان على العرف فالمراد بقوله ان ملكك او اشتريت العبد فكذا انه ان تحقق الملك او الشراء بحسب العرف فكذا هذا فالملك والشراء انما يتحقق عرفا اذا وضعت في العرف انه مالك او مشتري فلا يرد ان الشرط هو تحقق الملك او الشراء في الواقع فلو شرط الاجتماع فلا يوجد الشرط في الفصلين ولو لم يشترط فقد وجد الشرط فيما.

(١) قوله وهذا بناء على ان اطلاق اى الفرق بين الملك والشراء في انه يوصف بشراء كل عبد بعد زوال شراء نصف العبد عند حصول شراء النصف الآخر ولا يوصف بملك كل العبد بعد زوال الملك في النصف الاول عند حصول الملك في النصف الآخر لان الشراء يوصف به بعد زواله في العرف والملك لا يوصف به بعد زواله فبعد شراء النصف الآخر يجوز ان يقال انه مشتري النصف الاول وظاهره ان مشتري النصف الآخر فحينئذ هو مشتري الكل عرفاً واما عند ملك النصف الآخر فهو لا يوصف به ملك النصف الاول فلا يكون مالاً للكل عرفاً ولا ينفى ان فيما ذكره المصنف رحمه الله تعالى تطويلاً ثم الملايم للسوق وهو بيان لبيان انحصار الحقيقة فيما كان الاطلاق في حال القيام بدليل قوله واما بعد زوال المشتق منه اه فانه تأكيد لذلك الانحصار ان يقال ان الاطلاق بطريق الحقيقة انما هو في حال القيام اما بعد زوال مشتق منه فجاز لنفوس هذا يقتضى ان يكون الزمان معتبراً في مفهوم الصفات ولم يقل

بماهل العربية حيث اخرجوها عن تعريف الفعل بقيد الاتزان بالزمان واخرجوها عن تعريف الاسم وهو مشتق على قيد عدم الاقتران بالزمان .
 (٢) قوله فصار منقولاً عرفياً فان قيل ان المنقول ما يكون اصل المعنى مجهوراً فيه والمشتري يطلق على من هو مشتري المال فلا هجرة عرفاً قلنا ان النقل من الحاضر الى العام وهو يتصف بالشراء اما في الحال او في الماضي فالاستعمال في الحال باعتبار ان من افراد المنقول اليه استعمال في المنقول اليه فلا ينافي هجرة اصل المعنى باعتبار ان اصل المعنى الموضوع له .
 (٣) قوله ففي قوله ان ملكك يراد الحقيقة اللغوية اه معناه ان قوله ان ملكك فكذا معناه ان كنت في زمان يقال ملكك فكذا فيراد بالملك هناك الحقيقة اللغوية وهو المتصف بالملك في زمان التكلم وقوله انه ملكك ففي فصل الملك لم يوجد الشرط ففي زمان شراء النصف الاول لا يقال ملك كل العبد وكذا في زمان شراء النصف الآخر لانه ليس يتصف في هذا الزمان بملك النصف الاول فكذا بالكل وفي فصل الشراء قد وجد الشرط اذ المراد بقوله ان اشتريت اه ان كنت في زمان يقال لي مشتري والمراد بالمشتري المعنى العرفي وهو المتصف بالشراء اما في الحال او الماضي ففي زمان شراء النصف الآخر متصف بشراء الكل لانه متصف بشراء النصف الاول عرفاً .
 (٤) قوله بل المقصود المسئلة اه اى المتفرع على قوله كالبيع للملك انما هو قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق .
 (٥) قوله فيما فيه تخفيف وهو ان يقال المراد بالشراء الملك للتأنيق العبد كما في مسألة الملك .
 (٦) قوله ان قال عنيت بالملك الشراء الضير في قوله باحدهما الآخر الى البيع والملك فالناسب ان يقال عنيت بالملك البيع لكن لما كان البيع بمعنى الشراء ذكره مكان الشراء في تاج المصادر اليهقى البيع خريد وفروخت فهو من الاضداد .
 (٧) قوله اى لا يصح اطلاقه بمعنى لا يصح اطلاق السبب على السبب من هذه الهيئة ولكن يجوز الاطلاق بلا علة اخرى كالشاهة والحالية والمطية الى غير ذلك (٨) قوله وهو قوله فاذا كانت الخ ويمكن ان يقال ان المراد لقوله ما قلنا قوله ان مبيع المجاز على اطلاق الاسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فهذا يدل على ان اطلاق اسم الشئ على غيره انما يصح اذا كان الشئ اصلاً بالنظر الى الغير فالسبب اذا لم يكن سبباً وعلّة غائية للسبب لا يكون اصلاً بالنظر اليه فلا يجوز اطلاقه عليه باعتبار السببية والسببية .
 (٩) قوله فانه قد فهم اه فان قلت اللازم من هذا الكلام انما هو ان لا يجوز اطلاق كل من البيع والنكاح على الآخر فلم لا يجوز اطلاق النكاح على البيع من غير عكس من قبيل اطلاق السبب على السبب كقوله تعالى وينزل الحكم من السماء رزقاً وكان المطلوب ان البيع لا يكون بلفظ النكاح فلا يثبت قلنا اذا ثبت انه لا يجوز اطلاق كل منهما على الآخر ثبت انه لا يجوز اطلاق النكاح على البيع والا يلزم اطلاق كل منهما على الآخر هف لان اطلاق البيع على النكاح ثابت عندنا .
 (١٠) قوله ما ينفى اليه اى الى الحكم والسبب . (١١) قوله ونحوهما كما زوجته وفروع ممسوته وماسته ومنظور الى فرجها الداخل بشهوة واصلهن .

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 فجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشترياً عرفياً فصار منقولاً عرفياً اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفاً ففي قوله ان ملكك يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تأتي وهي قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف يعني في صورة ان ملكك عبداً فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكك ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عني 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 تخفيفاً اما اذا كان سبباً محضاً هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا ينعكس اى لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين الى آخره فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجرى المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما ينفى اليه في الجملة ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاة ونحوهما

قوله وهذا بناء على ان قوله ان ملكك عبداً او اشتريت عبداً في معنى ان اتصف بكوني مالكا او مشترياً لهجوع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في صدق الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاءه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والافجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لسلكه سيضرب فمجاز اتفاقاً فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشترياً لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازى اعنى من قام به الشراء حالاً او ماضياً فصار حقيقة عرفية قوله صدق ديانة اى لو استفتى المفتى بجيبه على وفق مانوى لا قضاء اى لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لكان التهمة لا لعدم جواز المجاز .

قوله وهذا بناء على ان قوله ان ملكك عبداً او اشتريت عبداً في معنى ان اتصف بكوني مالكا او مشترياً لهجوع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في صدق الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاءه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والافجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لسلكه سيضرب فمجاز اتفاقاً فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشترياً لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازى اعنى من قام به الشراء حالاً او ماضياً فصار حقيقة عرفية قوله صدق ديانة اى لو استفتى المفتى بجيبه على وفق مانوى لا قضاء اى لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لكان التهمة لا لعدم جواز المجاز .

فيقع

قوله فانه قد فهم اه فان قلت اللازم من هذا الكلام انما هو ان لا يجوز اطلاق النكاح على البيع من غير عكس من قبيل اطلاق السبب على السبب كقوله تعالى وينزل الحكم من السماء رزقاً وكان المطلوب ان البيع لا يكون بلفظ النكاح فلا يثبت قلنا اذا ثبت انه لا يجوز اطلاق كل منهما على الآخر ثبت انه لا يجوز اطلاق النكاح على البيع والا يلزم اطلاق كل منهما على الآخر هف لان اطلاق البيع على النكاح ثابت عندنا .
 (١٠) قوله ما ينفى اليه اى الى الحكم والسبب . (١١) قوله ونحوهما كما زوجته وفروع ممسوته وماسته ومنظور الى فرجها الداخل بشهوة واصلهن .

(١) قوله فيقع الطلاق تفريع على الاصل المفهوم مراراً من قوله والسببية ومن قوله فان الهبة آه ومن قوله وكذا يتعد بلفظ البيع لما تناو من قوله اما اذا كان سبباً فلا يتكسر وهو انه يصح اطلاق السبب على المسبب وهو المراد بقوله بناءً على الاصل الذي نحن فيه وتعليقه بقوله بناءً على الاصل الذي نحن فيه وتعليقه بقوله فلا يتكسر خطأً اذ لا مدخل لعدم صحة اطلاق السبب على السبب المحض في ذلك وقوله بلفظ العتق اي بلفظ ثبت به العتق كالاتفاق والتحرير وقوله فان العتق وضع اى افظ العتق وضع . (٢) قوله وتلك الازالة سبب لهذه فان قيل كيف اعتبار السببية بين الاعناق والطلاق وهما لا يجتمعان في محل فالاول في ملك اليدين والثاني في ملك النكاح وهما متنافيان ومن هذا ثبت عدم الاجتماع بين النكاح والبيع ايضاً فلا يتصور السببية بينهما ايضاً فلما اذ ان العتاق سبب لجنس ما يقصد بالطلاق وهو ازالة ملك المتعة وكذلك البيع سبب لجنس ما يقصد بالنكاح وهو ثبوت ملك المتعة وهذا التقدير يكفي علاقة المجاز .

(٣) قوله وليست هذه آه بدليل ان ازالة ملك الرقية يتحقق بدون ازالة ملك المتعة في اعتناق العبد والاخت الرضاعية والمقصود من الشيء لا ينفك عنه .

(٤) قوله ولا بد في الاستعارة ان ليس من كلام المعترض بطريق المحاكية بل من كلام المصنف رحمه الله تعالى عليه ابتداءً يعني لا بد من وصف المعنى الحقيقي الذي مشترك بين افراده وبين غيره الذي هو المستعمل فيه في الاستعارة ويكون الاطلاق على الغير باعتبار انه فرد من ذلك المستعمل فيه وليس المراد انه مشترك بين المعنى الحقيقي وبين المعنى المجازي ليلزم كون الوصف غير المستعمل فيه على ما هو رأى اهل البيان .

(٥) قوله بني على السراية والزوج اي بني معهما على انهما يلزمانه بحسب اصل البناء ووضع الشرع والا فالسراية والزوج وصفان للاسقاط والوصف مبنى على الموصوف عارض لا نه اصل بيتي هو عليه .

(٦) قوله اما اثباتات اراد بالاثبات ما لم يكن اسقاطاً محضاً والا فالهبة والبيع ايضاً اسقاط ملك الوهب له والبيع من الواهب والبائع .

(٧) قوله ونحوها كالنكاح والصلح والزمن والاعارة والمضاربة الى غير ذلك .

(٨) قوله كالطلاق والعتاق لعل هذا مجرد اصطلاح والا فالطلاق ايضاً اثبات الولاية بها على نفسها ينمنا عن الزوج وتعليقهما بالنكاح من يشاء والعتاق اثبات الولاية ايضاً والعتاق عن القصاص اثبات البرائة فله ان يمنع الاولياء عن اقتصاص .

(٩) قوله ونحوها كالا براء وكالتدبير والاستيلاء .

(١٠) قوله والمراد بالسراية اه فهذا ثابت في الطلاق حتى اذا طلق رأسها او فرجها او نصفها او ثلثها يقع الطلاق في الكل وكذا ثابت في العتاق اما عندهما فلان من اعتق بعض عبده يفتق كله واما عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه فان كان عتق البعض مقتصراً على ذلك البعض وثبت السعاية فيما بقي لكن هذا اعتناق الكل يدا كالمكاتيب ليس للمالك عليه يد البيع والهبة وولاية الوطى في الامة وكذلك ثابت في العفو حتى اذا عني بعض الاولياء يسقط القود في حق الباقيين لانه لا يتجزى .

(١١) قوله بل بمعنى المشروع كيف شرع الظاهر ان المراد معنى اللفظ الموضوع بتصرف مشروع الذي هو ذلك التصرف .

(١٢) قوله كيف شرع اي بالكيفية التي شرع عليها

فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناءً على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقية والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه اي ازالة ملك الرقية سبب لازالة ملك المتعة ادهى تفضي اليها وليست هذه اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقية فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافاً للشافعي رحمه الله لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصوداً من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب . ولا يثبت العتق ايضاً بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط مبنى على السراية والزوج اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وبالزوج عدم قبول الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضاً لما قلنا لانها لا تنصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اي بين الاعناق والطلاق في معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتناق اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية

قوله بناءً على الاصل الذي نحن فيه وهو ان السبب اذا كان سبباً محضاً يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه قوله فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتناق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقية فلا يكون هذا منافياً لما سمجىء من ان الاعتناق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون اطلاقاً لاسم السبب على المسبب وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازاً كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقية في اثبات ملك المتعة . قوله لانها اي الاستعارة لا يصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق منبىء عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله

فريد ان الاستعارة باعتبار وصف المعنى الحقيقي بشرط ان يكون يتنا على مله وهذا غير التصرف الذي هو معنى الطلاق والعتاق وغيرهما مثلاً فهذا يناق ما سبق كما لا يخفى .

(١٣) قوله لان الطلاق اه قيل لو اريد بالاتصال بين الشئين ان يكونا موضوعين بمعنى واحد هو على كيفية مخصوصة فيما ليس المتبر في الاستعارة بالاتصال بهذا الوجه وانما المتبر الاتصال بالشاركة في وصف مشهور له اختصاص بالمعنى الحقيقي ولو اريد بالاتصال على وجه ذكرته فهذا الدليل لا يثبت عدم الاتصال المتبر في الاستعارة فوضع كل معنى آخر في الشرع لا يناق بالشاركة في الوصف المذكور .

(١٤) قوله اعتبرت بالمعاني اللغوية اي قيست بها يعني ان المعاني المنقول اليها لا بد ان يبين على وجه يناسب المعاني اللغوية .

١ ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى فطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتق البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله على ما عرف في مسألة تجزى الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم يعنى ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة في مسألة تجزى الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هـى اى ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اى يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه لغيره فبيد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لايسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد كما في اثبت الربيع البقل او يطلق اى الاعتاق عليهما اى على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند .

والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لايجعلها الخروج والبروز بلاذنه والمعنى اللغوى للعتاق منبى عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلان شبابه بين المعنيين في الوجه الذى شرعا عليه * فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لها صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك * فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك وهى سبب لاثبات القوة لايقال لهم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لاننا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك من المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ما سيجىء في فصل الاقتضاء * والثانى انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذى هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لايفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولايصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولاً اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل اوسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بما عتق الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على اننا لانسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرء عليها نقل شرعى *

١ قوله ومعنى العتق لغة في تاج المصادر البيهقي عتقت عليه عين بالفتح والضم اى قدمت العتق آزادشدين المتانة كنه شدين العتق كوهري شدين ونيك ترادشدين وفي المذهب العتق آزاد كرده ويگوکار وكنه فلم يوجد فيما ما يدل على ان العتق بمعنى القوة وقولهم عتق الطائر مبنى على اعتبار المعنى الثانى للعتق كما ذكر وكذلك قولهم عتقت البكر ويجوز اعتبار المعنى الاول وهو زوال الرق كان الطائر او البكر قبل هذه الحالة كان في قيد الرق فيها يزول ذلك القيد فالبكر قبل البلوغ كان امرها بيد الولي وبعده يدها والطائر قبل هذه الحالة لا يمنع عن ان يأخذها الناس وبعدها يمنع قوله عن وكره في المذهب الوكر آشيانه مرغ بردرخت .

٢ قوله ومنه عتاق الطير في المذهب عتاق الطير سرغان شكارى ثم لم يذكر المعنى اللغوى في الطلاق اذ لا نزاع في انه في الشرع استقام الحق وازالة قيد النكاح فلا حاجة الى بيان اللغة لاثبات ذلك واما الاعتاق في كونه اثبات القوة نزاع فذكر اللغة لاثباته فاما يسه الحاجة .

٣ قوله فان قيل اه يعنى سلمنا انه لاستعارة عندهما لان الاعتاق عندهما اثبات العتق وهو القوة فلا مناسبة واما عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه فيوجد المناسبة فانه عنده ازالة الملك .

٤ قوله لكن بمعنى ان التصرف الصادر حاصله ان اللفظ في الشرع موضوع لاثبات القوة والتلفظ به موضوع لازالة ملك الرقبه وهى التصرف الصادر من المالك ونظير ذلك ان قولك زيد قائم موضوع لثبوت القيام لزيد والتكلم به موضوع لعلم المتكلم بهذه المناسبة .

٥ قوله لا بمعنى ان الشارع آه قيل فكيف يستقيم قوله فيما سبق فان العتق وضع لازالة ملك الرقبه والطلاق لازالة ملك التمتع .

٦ قوله لانه صدر منه سببه آه فهذا من اسناد الفعل الى سببه البعيد فكما ان ازالة سبب لاثبات القوة فكذلك موجد ازالة سبب لذلك .

٧ قوله كما في اثبت الربيع البقل التشبيه في مجرد الاسناد المجازى من غير ملاحظة ان الاسناد الى سبب الفعل فالربيع ليس سبب لاثبات بل هو زمانه كقولك نهاره صائم وهذا من المجاز في الطرف دون الاسناد على ما قل عن السكاكى ان المراد بالربيع الفاعل الحقيقي وهو القادر المختار .

٨ قوله بطريق اطلاق اسم المسبب آه لان ازالة الملك يفرض اثبات القوة المخصوصة فيصح اطلاق العلة الفاعلية على المعنى .

فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله اويطلق عليها مجازا اي ليس المطلق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي منقول شرعى والممنقول الشرعى حقيقة شرعية. قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لافى ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انما تستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لللفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ماهو فالأصل المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا يتعلق مبحثنا ان الاعتاق ماهو فالجواب اعلم ان هذا الجواب ليس لابطل هذا الايراد فان هذا الايراد حتى بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست اي ازالة الملك لازمة لها اي لازالة القيد فلان تصح استعارة هذه اي ازالة القيد لتلك اي لازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة لانجرى الامن طرف واحد كالاسد للشجاع *

قوله يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك اورفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا ماساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارة لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتنامل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك قوله للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا المفهوم لفظ الاعتاق فليتنامل قوله فالجواب يعنى لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب فى الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى فى وجه الشبه كالاسد فى الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتق ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان فى ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللكوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك * ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لسن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شقة الانسان والنوق على الادراك باللمس ونحوه قوله فان الاستعارة لانجرى الامن طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر فى وجه الشبه وقوة المبالغة فى التشبيه عند تساوى الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبيح بغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو وكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه انما يشترط فى بعض اقسام التشبيه على ما تقرر فى علم البيان *

(١) قوله هذا اشكال على قوله آه قيل لا يصح ان يتعلق الاشكال بقوله اويطلق عليها مجازا لانه حينئذ يكون دخلا فى السند فالخصم يقول لو كان الاعتاق بمعنى اثبات القوة يلزم ان لا يصح اسناده الى المالك فنقول المدعى بعدم صحة الاستعارة لان الملائمة لجواز ان يكون الاسناد باعتبار التجوز اما فى الاسناد او فى الطرف على ان يطلق الاعتاق على ازالة مجازا فهذا القول من جهة السند بل ينبغي ان يتعلق بقوله ولا اتصال بينهما فيه وتقريره انه يوجد الاتصال بينهما فى المعنى الشرعى لان الاعتاق ليس مجازا فى ازالة بل هو منقول والمنقول الشرعى حقيقة شرعية فى المنقول اليه فيكون ازالة معنى حقيقيا شرعيا الاعتاق فوجدت المناسبة المصححة للاستعارة.

(٢) قوله للفظ الاعتاق آه لم يكن الكلام المتقدم لا بطل الاستعارة للفظ الاعتاق وتحقق ان لفظ ما هو بل لا بطل الاستعارة لمعناه وتحقق ان المعنى ما هو فالناسب لسوته ان يقول لا معنى الاعتاق.

(٣) قوله فالأصل المجوز آه وهو مشاركتها فى العتق لازالة الحق .

(٤) قوله ولا يتعلق اي لا يتوقف كلامنا ان الطلاق مستعارة لازالة الملك على ان الاعتاق هو الازالة ولا يتقدح فيه انه اثبات القوة.

(٥) قوله ليس لا بطل هذا الايراد فحاصل الايراد ان تحقيق اثبات القوة غير قادح فى استعارة الطلاق لازالة الملك وهذا الجواب لا يتقدح فى ذلك ولا يدل على انه قادح فيها.

(٦) قوله ان ازالة الملك اقوى لان ازالة ملك الرقبة ازالة ملك الائمة ازالة القيد ليس الا الثانى ولان ملك الرقبة بعد ما زال بالعتق لا يعود الا قليلا كما اذا اعتق العبد الكافر يسترق بعد ما لحق بدار الحرب واما ملك النكاح فيعود بعد الطلاق بلا تجديد عقد كما فى الطلاق الرجعى والنكاح الجديد الى الثلث بدون التحليل ولا الى مالا نهاية له مع التحليل.

(٧) قوله وليست لازمة لها بل لا يتصور الاجتناع فإزالة الملك لا يوجد فى النكوحه وازالة القيد لا يوجد فى الملوكة.

(٨) قوله فلا تصح استعارة بمعنى لا يصح الاستعارة بمعنى استعمال المشبه به فى المشبه اذ لا بد ان يكون المشبه به اقوى وههنا الامر ليس كذلك ولا الاستعارة بمعنى استعمال اللفظ فى وصف المعنى الحقيقى اللازم له كالاسد فى الشجاع لانه ازالة الملك ليست من لوازم ازالة قيد النكاح وفيه نظر لان الوصف المشترك الموجود فى ازالة القيد انما هو ازالة الحق مطلقا ولا شك انها لازمة لازالة القيد فليستعمل الطلاق فيها ليكون ارادة ازالة الملك باعتبار انها من افرادها كارجل الشجاع باعتبار فردته له.

(٩) قوله فان الاستعارة لانجرى آه هذا دليل على ان لا تصح استعارة الطلاق لازالة الملك تقريره انه قد وقع استعارة ازالة الملك للطلاق فلا يقع استعارة الطلاق لازالة الملك لان الاستعارة لا

يكون الامن جانب وفيه نظر لان نفس ازالة الملك ليس مستعارة للطلاق وانما المستعار لفظ العتاق وليس معناه ازالة الملك بل اثبات القوة وعدمه.

(١) قوله عطف على قوله فيقع ام ويحتمل العطف على قوله وكذا ينقد اي النكاح بلفظ البيع . (٢) قوله حتى لو كان عبداه لان المحل قابل للبيع ولا صارف عن الحقيقة فثبت البيع كما اذا نكح الامة بلفظ البيع او الهبة ثبت ملك الرقبة دون النكاح وفيه كلام وهو ان الرجلين اذا تواضعا في البيع بان قالان نكحتكم بلفظ البيع ولا يريد البيع ثم اتفقا

بدا العقد على نائه على المواضعة بفسد العقد ولا يملك بالتبض وسيأتي ذلك في العوارض المكتسبة فان تواضعا على ان نكحتكم بلفظ البيع ويريد ثم اتفقا على البناء على المواضعة بفسد العقد فالظاهر انه يفسد البيع وينقد الاجارة كما في الحر بوجود القرينة الصارفة عن الحقيقة ليكون التصرف مصونا على الامة .

(٣) قوله تنقذ بلفظ البيع دون العكس قيل هذا مبني على ان التصرف يتضمن دونه لافوقه والبيع ويثبت ملك الرقبة والمنفعة فوق الاجارة دون العكس . (٤) قوله سبب الملك المنفعة اي سبب محض وليس مشروعا لعرض ملك المنفعة فيثبت المدعي بجزئه .

(٥) قوله ولا يلزم آه اي لا يرد بطريق الاعتراض والاشكال واستعمال الزوم بهذا المعنى كثير كقول ابن الحاجب ولا يلزمه بابحاثم يعني لا يرد الاعتراض على قوله الاجارة ينقذ بلفظ البيع بان الاجارة لا ينقذ بلفظ البيع اذا اضيف البيع الى المنافع اذ ليس المراد انه يطرده ذلك وان وجد مانع عن الانقضاء بل قيد ذلك بعدم المنافع وفي صورة الاضافة الى المنافع يوجد مانع كما ذكره المصنف .

(٦) قوله لان ذلك ليس لفسادها فان قلت كون عدم الصحة لفساد المجاز بل بعدم صلاحية المحل كيف يدفع الاعتراض بقوله اذا صح استعارة لبيع الاجارة ام قلنا هذا في الحقيقة معناه لو اريد بعدم صحة الاجارة المذكورة في الثاني عدم نفس العقد كما هو المطلوب فلازم البلازمة لان صحة استعارة البيع للاجارة انما يوجب صحة المجاز في قوله بت منافع هذه الدار ام على ان بت بمعنى آجرت وهي لا يوجب صحة العقد لجواز مانع آخر ولو اريد عدم صحة المجاز فلازم بطلان اللازم فان المجاز قد صح ولكن الاجارة انما لا ينقذ بعدم صلاحية المحل .

(٧) قوله لا تصح محلا للاضافة فالنكرة في موضع النفي يفيد العموم فان المعنى ان المنفعة المدومة لا يصح ان يقع محلا لشيء من الاضافة اصلا فيرد انه يصح النكاح بمدة الزوج البتد فقد اضيف عقد النكاح الى خدمة الزوج وهي منفعة مدومة .

(٨) قوله لو اضاف الاجارة اليها لا تصح لان الاجارة انما يضاف الى عين يستوفى منفعتها ولو اضيف الى المنافع يلزم ان يكون لها منفعة ولا يقوم العرض بالعرض .

(٩) قوله فكذا المجاز عنها يريد ان قوله بت منافع هذه الدار بمنزلة قوله آجرت منافع هذه الدار فكما لا يصح الثاني لا يصح الاول قيل انهم قد عرفوا الاجارة بانها بيع تقع معلوم بعوض كذا ديناً او عيناً فليس البيع مجازاً عنها بل يبيع النفع عبارة عنها حقيقة فقوله بت منافع هذه الدار اه قوله في الامثلة اما متعلق بالمحق وهي هو الاسم والخبر ان جميع ذلك آه واما خبر والاسم قوله الحق ان جميع ام بتأويل هذا القول .

وكذا اجارة الحر عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا ثبت البيع تنقذ بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافته الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعثت منافع هذه الدار في هذا الشهر بهذه * ولكنه 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 المدومة لا تصح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنهما فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذي ثبت بالنكاح

قوله وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعثت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينقذ اجارة ولو ترك واحدا من القيد يفسد العقد ولو قال بعثت عبدي او دارى منك بكذا فان لم يذكر المدة ينقذ بيعا لمكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا راية فيه وان سماه مثل بعثت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انقذ اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينقذ بيعا صحيحا بعمل المدة على تأجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعثت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالا والافعدم الصحة لازم قطعا قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكرنا من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لا اختصاصه بنبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتناق سببا لازمة لملك الثابت بالطلاق لا اختصاصا بقبول الرجعة او بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التعليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لا اختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فهنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لسكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا

بل

(١٠) قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة

بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لها ذكرت ان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة في اخص الصفات .

(١) قوله بل اطلاق اللفظ اه متعلق بقوله لان الهبة ليست سببا آه اي اطلاق الهبة على النكاح ونحو ذلك اطلاق اللفظ على مباين معناه والمراد بالمباين ما لم يتصل بالشيء اتصال الجزئية او الصفة او السببية .
(٢) قوله في اللازم فاللازم المشترك بين الهبة او البيع وبين النكاح مطلق الملك وملك المتعة فهو موجود في كل منهما وبين المتاع والطلاق مطلق ازالة الملك او ازالة ملك الرقبة وبين البيع والاجارة مطلق الملك او ملك المتعة .

(٣) قوله وهو الاستعارة هذا يخالف ما سبق ان الاستعارة اطلاق اللفظ على الخارج عن معناه الذي هو صفة كاطلاق الاسد على الشجاع .

(٤) قوله لا تجرى الا من طرف واحد يعني انما باعتبار الوصف الواحد لا يكون الا من جانب واحد لان المستعار منه لا بد ان يكون اقوى في الوصف المشترك فوصف الاقوائية لا يتصور الا في الجانب الواحد واما باعتبار الوصفين فيكون من الجانبين كاستعارة رستم لحاتم في الشوكة واستعارة حاتم لرستم في الجود والكرم .

(٥) قوله فصحيح لان المراد بالملك هو مطلق الملك لا يكون بغير البيع قاطع سبب لملك يحصل به وهو مقيد وسبب المقيد سبب للمطلق .

(٦) قوله فان ابداع الاستعارة اريد بالابداع معناه اللغوي وهو الاحداث في تاج المصادر اليه في الابداع نوآوردن لامنا المعرف المشهور وهو الابداع لا عن مثل ولا الاصطلاح وهو الابداع لاجل مادة لا ومدة ولا مثال لان كل استعارة لا بد ان يكون فرد من نوع علاقته مسموعا فهذا الفرد مثال له فلا يتصور الابداع الا عن مثل ثم هذا الدليل انما يقتضي عدم اشتراط السماع في افراد الاستعارات لا في افراد سائر اقسام المجاز .

(٧) قوله فان النخلة تطلق اه يعني ان المشاركة في طول القامة فرد من نوع علاقة الاستعارة لا يتجاوز استعارة النخلة الى غير هذا الفرد فلا يطلق النخلة على شيء باعتبار المشاركة في غير الطول ولا باعتبار العلاقة غير المشابهة فهذا يدل على اشتراط السماع في الافراد على الانسان الطويل قيل بل على الانسان المعتدل القامة .

(٨) قوله قلنا لاشتراط المشابهة اه يعني ليس عدم الاطلاق على غير الانسان الطويل بسبب اشتراط السماع في الافراد بل بسبب اشتراط المشابهة في اخص الصفات فغير الانسان الطويل لا يشابه النخلة في اخص صفاتها وفيه نظر لان غير الانسان الطويل مشابها في طول القامة من سائر الاشجار .

الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المتفعة وابطاحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجرى من طرف واحد لثلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبعا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة لثمة كذا نقل عن المصنف * وقد يجاب عن اصل الاعتراض باننا لانسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي يعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه هبة او ارنا يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صامب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرها صفة لاداناه فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المعل فيثبت على حسب ما يحتمله المعل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا انبقتا به ملك المتعة قصدا لتبعا فثبت فيه احكام النكاح لاجل احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايتهما شئت ويتنوع المجاز بعسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله قوله واعلم انه قد يعتبر يعني ان الاعتبار في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمال العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجتماعهم على ان اختراع الاستعارات الغربية البدعية التي لم تسع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بهاترتفع طبقة الكلام فلولا لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم المتعاقب وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لمجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة والاب للابن للسببية والابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا * واجيب بفتح الملازمة فان العلاقة مقنضية للصحة والتخلف عن المقنضى ليس بقادح لمواز ان يكون لمبايع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقنضى وذهب المصنف الى انه لم تجز استعارة نخلة لطويل فغير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي في اهل مريد اختصاص بالمشبه به كالهجاعة بالاسد فان قيل الطويل للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروغ واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها

(١) قوله المجاز خلف آء كل من الحقيقة والمجاز يطلق على كل من اللفظ والمعنى لكن حقيقة ومجازا في اللفظ حقيقة وفي المعنى مجاز فيحتل المنين احدهما ان اللفظ المجازي في اعادة معنى خلف عن الحقيقة اي اللفظ الموضوع لتلك المعنى وهذا الحق والثاني ان المعنى المجازي في الارادة عن لفظ خلف عن المعنى الحقيقي الذي وضع له ذلك اللفظ وهذا ايضا

مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حكم التكلم عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما في حق

الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنامنه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في

اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية

بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم

ثبوته لعارض فيعتق عنده لاعتداهما اتفق العلماء في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي

فرع لما ثم اختلفوا ان الخلفية في حق التكلم اوفي حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي

الحكم الذي ثبت 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

رحمه الله تعالى في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به

الحرية خلق عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى

بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق

الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلق عن لفظ هذا ابني

اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للفرض فان لفظ هذا ابني

خلف عن لفظ هذا حر اي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا ومكنا فيصح الخلف

لكن الوجه الثاني اليتق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة

بالانفاق ولم يذكر والخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيها هو الاصل

وفيها 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

قوله مسئلة لاخلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لما بمعنى ان الحقيقة هي

الاصل الراجع المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى

يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفى صحة اللفظ

من حيث العربية سواء صح معناه ولا نقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجازا اتفاقا

ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو

لاستعالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطقة الاصغر

وجه

حق فلا يبعد ان يقصد بقوله في حق التكلم الى الاول وبقوله في حق الحكم الى الثاني فعند ابي حنيفة روح لفظ هذا ابني في اعادة العتق خلف عن هذا حر من صح منه الاصل وهو المالك او وكيله صح منه الخلف ومن لا يصح منه الاصل وهو غير المالك ومن غيره امره بيده لا يصح منه الخلف وعندهما معنى الحرية في هذا ابني خلف عن البنوة فن امكن فيه البنوة وهو الاصغر سنا ثبت فيه العتق ومن لا يمكن وهو الاكبر سنا لا يثبت عتقه .

(٢) قوله عن التكلم به الجورور ويود الى هذا ابني .

(٣) قوله ومن شرط الخلف آء فالمسح خلف عن غسل الرجل يجب اذا امكن النسل لكن لا يجب لعارض المرح وانما اذا امتنع كما اذا قطع الرجل فلا يثبت المسح ثم في ذلك نظر لانه يقتضى انه لا يمتنع الكناح بلفظ السبع والبه في الحرمة عندهما لامتناع الاصل وهو ثبوت ملك الرقية في الحرمة وكذا ينبغي ان لا يمتنع اجارة المر بلفظ السبع عندهما لذلك .

(٤) قوله لاعتداهما لامتناع الاصل قيل فاذا قال المعروف النسب من عبيده من النير هذا ابني ينبغي ان لا يمتنع ثبوته منه شرعا فان النسب لا يكون شرعا من الشخصين والجواب ان الامتناع للغير وهو ثبوت النسب من الغير لا ينافي الامكان في حد ذاته ومثل ذلك الجواب عن الاعتراض السابق لكن بشكل الامر بهذا ابني للاكبر سنا فمع قطع النظر عن كبر السن يمكن ثبوته من القره .

(٥) قوله فسروه اي فسروا قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى من ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم .

(٦) قوله صحيح في المعنى اي باعتبار المعنى يعني ان معناه صحيح في الواقع حق وليس يبطل .

(٧) قوله مفيد للفرض والفرض بيان الخلاف بينه وبينهما فالوجه الاول تبين الخلاف فان الخلف عندهما المعنى المجازي والاصل المعنى الحقيقي وعلى الوجه الاول الخلف عنده انقضاء المجاز والاصل

اللفظ الحقيقة والفرق بين قولين ظاهر واما على الوجه الثاني فلا يفيد معنى محصلا فهو دائر بين الاحتمالين احدهما ارادة المعنى المجازي عن ارادة المعنى الحقيقي فهذا عين قولهما فلا خلاف والثاني ان لفظ هذا ابني خلف عن نفسه وهذا باطل اذ لا بد من الاتينية والتعدد ولا تعدد في الواحد

(٨) قوله لفظا وحكما لعل ذكر الثاني استطرادي والا فالنظر في خلافة لفظ عن لفظ انما هو الى صحة انقضاء الاصل دون حكمه .

(٩) قوله فيجب ان لا يكون الخلاف اه فيه نظر لان عدم ذكر الخلاف في الاصل والخلف لا يقتضى اعدام ذلك على ان الخلاف في وجه الخلفية يؤدي الى الخلاف في الخلف والاصل كما يقول المجاز خلف عن الحقيقة من حيث اللفظ اومن حيث المعنى يعني ان لفظ الاول خلف عن انقضاء الثاني او معنى الثاني .

اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ
 خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالمجهتين فعلى 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 حر فالخلاف يكون في الاصل والخلاف لافي جهة الخلفية والامر الثاني
 ان فخر الاسلام رحمه الله قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع
 للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي
 فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصان بهذا
 ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا
 ابني مرادا به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل
 يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط بحيث يبتنع المعنى الحقيقي
 لا يصح المجاز وعنده لابل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية *

(١) قوله اي حكمه المجازي اه هذا يدل على
 ان الخلف والاصل عندهما المحكمان وقوله بعد
 ذلك وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه يدل على
 انهما عندهما الانتظام باعتبار الجهتين فيلزم قول المصنف
 رحمه الله تعالى بالخلاف من الخلف والاصل وقد
 كان انكسر هذا خلف .

(٢) قوله فالخلاف يكون اه يبنى ان الخلاف
 حتى كان الاصل عنده وهذا حر يكون في مجموع
 الاصل والخلف فالجوع عندهما هو هذا ابني
 باعتبار المحككين وعنده مجموع هذا ابني وهذا
 حر واما الخلف فهو انا هو هذا ابني بالاتفاق
 والاختلاف انا هو في الاصل وايضا في جهة
 الخلفية فهذا ابني خلف باعتبار الحكم عندهما
 وباعتبار اللفظ عنده .

(٣) قوله فاذا وجد تعذر العمل بحقيقة هذا
 من كلام فخر الاسلام ولم يذكر المصنف جزاء
 الشرط وفي بعض النسخ وتعذر العمل بحقيقته وله
 مجاز متين صار مستمارا المحككة على ما فهم
 المصنف الضمير في الحقيقة يرجع الى الاصل وكذا
 الضمير في قوله ولحكمه فالاصل الذي تعذر العمل
 بحقيقته انا هو هذا ابني للاكبر منه سنا لهذا
 حر وايضا الاصل المستمار بحكمه انا هو هذا
 ابني لا هذا حر ونحن نقول ان الضمائر كلها
 يرجع الى الخلف او المجاز فهو هذا ابني فحيث
 لا دلالة في كلام فخر الاسلام على ان الاصل هو
 هذا ابني .

(٤) قوله فصحة الاصل آه هذا من كلام المصنف
 يبنى ان الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى عليه
 وقيل الاصل ههنا بوضوح الاصل الصحة من حيث
 انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب والثاني تعذر
 العمل بحقيقته وشي* منهما لا يوجد في هذا حر
 بل ما يوجدان في هذا ابني فهذا مبنى على امرين
 احدهما ان المراد بقوله من حيث آه ان لا يكون
 صحيحا مطلقا والثاني الضمير في قوله بحقيقته يرجع
 الى اصل وكل منهما في حيز النع .

(٥) قوله فانه صحيح مطلقا اي باعتبار اللفظ
 فكونه مبتدأ او خيرا موضوعا للايجاب وباعتبار المعنى
 والحكم وهو ثبوت العتق (٦) قوله مراد به البنوة
 فان قلت كيف يفهم هذا التقييد من كلام فخر الاسلام
 وهذا ابني في الحالتين يصح ان يقال انه صحيح
 من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بحقيقته
 قلنا هذا مبنى على ما فهم المصنف رحمه الله تعالى
 من كلامه ان معنى قوله من حيث آه لانه لا يصح
 باعتبار المعنى المراد .

قوله فالخلاف يعنى عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات
 الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما
 على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي
 الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف
 اي في تعيين مجموعهما لافي كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انا هو هذا ابني
 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 حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الاصل
 والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني
 حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان
 اعنى الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه اوفي التكلم به وما
 ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى
 التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لها هي الاصل عندهما بخلاف
 التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين قوله فصحة الاصل
 من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام رحمه الله وهو قوله
 وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لمصود بدونه وهو انه جعل
 الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابني
 لاعلى هذا حر *

على اشتراط امكان الاصل وهو المعنى الحقيقي
عندما واما الاستدلال على اعتبار الاصل
والخلاف في الحكم عندهما ذكر في التلويح وهو
ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصل
والخلفية في المقصود اولى واما الاستدلال على
اعتبارها في التكلم عنده فهوان الحقيقة والمجاز
من اقسام اللفظ فاعتبار الاصل والخلفية في التكلم
الذي هو استخراج اللفظ من الوجود اولى.
(٢) قوله فيكون اللازم خلفا وفرعا خلف
الشيء ما يقوم مقامه وفرع الشيء ما يكون
مبتدئا عليه والظاهر ان العطف لا يكون بقصد
التفسير كما هو الاصل ويجوز ان يكون بقصد
التفسير قيل لو كان انتقال الذهن من شيء الى آخر
وكون الشيء موقوفا على ذلك الشيء موجبا
لكون الآخر خلفا عن الاول يلزم ان يكون
المعنى الكنوي كما في طويل النجاد خلفا عن
الموضوع له هـ .

(٣) قوله وهذا هو المراد الخ اي المراد
بالخلفية في حق الحكم ان يكون اللازم الذي
هو المعنى المجازي خلفا عن الموضوع له او
المعنى ان المراد بالخلفية التوقف والفرعية .

(٤) قوله وايضا بناء على الاصل المتفق عليه الخ
عطف بالمعنى على قوله يتوقف المعنى المجازي
اي وايضا بناء على الاصل على الاصل ثم فيه نظر لان
الكفارة خلف عن البر والصدق في اليمين وهو
الاصل واشترط امكان البر في وجوب الكفارة
ليس متفقا عليه حيث خالف فيه ابو يوسف قال
المصنف رحمه الله تعالى في المختصر وتصور
البر شرط صحة الخلف خلافا لابن يوسف رحمه الله
تعالى عليه .

(٥) قوله كما في مسألة مس السماء اي كما مكان
في هذه المسئلة وهو امكان مس السماء فانه امكان
كان المادة على خلافه كانه قال لا بد من امكانه وان
كان على خلاف المادة .

(٦) قوله فان امكان الاصل له الاصل منها مس
السماء والخلف ان تجب الكفارة في الخلف بالله وان
يقع الجزاء في الخلف التلويح بعد ما بحث وصحة الخلف
ترتبها على الحث وكذا صحة اليمين ترتبها عليه
وقوله لصحة الخلف يجوز ان يكون بالهاء المملة
وكسر اللام .

(٧) قوله ان يحلف بقوله والله او بقوله ان لم امس
السماء فبدي حرفي متق الآن للمجز عن المس عادة .

(٨) قوله كما كان النبي صلى الله عليه وسلم قال
الشارح الاسرائي للتصديق بالبردة عصام الملة والدين
ابراهيم عروج آنحضرت بجانب مساوات مختلف
فيها استكه ايا ترقى جسماني بوده چنانچه منقولست
كه مرعاج در موضع صخره در مسجد اقصى از
آسمان فرود كذاشته يكجا نواب او يا قوت سرخ
و ديگر جانب از سرد سبزويك پايه از قره ويك
پايه از طلا مرصع بدر و يواقيت و آن مرعاج ملك الموت استكه از انجا قبض ارواح فرود مي آيد و براق آنحضرت را صلى الله عليه وسلم بان مرعاج بالا برديا
ترقى روحاني بعد از ترقى جسماني ايا حضرت مبدئي حقيقي را ديده يانه و بعد از ديدن ايا بچشم سرديده با بچشم سر و منكر آن كافر نكردد .

لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثاني اي اللازم موقوف

على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية

في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى

المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل

كما في مسألة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة ان

يعطف بقوله والله لاسم السماء تجب الكفارة لان الكفارة خاف عن البر ففي كل موضع

يمكن البر ينعتد اليمين وتجب الكفارة وفي كل موضع لا يمكن البر لا ينعتد اليمين

ولا تجب الكفارة ففي مسألة مس السماء البر وهو المس ممكن في حق البشر كما

كان للنبي عليه السلام وان حلف لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب الكفارة

لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد هاتان المسئلان

قوله لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لانفس اللفظ فاعتبار الاصل
والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصل
والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من الوجود اولى وذكر المصنف
في استدلالهما ما يلازم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى
اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على
فهمه لاعلى ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ كونه بحيث يدل على المعنى لاعلى
امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن معناه الحقيقي في كلام البلغاء
اكثر من ان يحصى بل في كلام الله تعالى ايضا قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان
قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فارق فاعادة الماء
في الكوز ممكن فينبغي ان تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت وقت
الحلف لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقبلن هذا الحجر ذهبنا فلانا ابتداء اليمين
في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الراقه ما بقى ذلك الممكن فلاتبقى
اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسألة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت
ابتداء على القدرة في الجملة لاعلى الامكان في الظاهر ولم ينعتد اليمين على ماء يخلقه
الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يعدتها الله في الشخص بعد ما حلف مع العلم
ببيوته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشربن
الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لاقتلن الشخص ان احياه الله لان الماء
الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشار اليه وتقدير الشرط يقضى عدمه فيلزم
انصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال

والفرق

ملك الموت استكه از انجا قبض ارواح فرود مي آيد و براق آنحضرت را صلى الله عليه وسلم بان مرعاج بالا برديا
ترقى روحاني بعد از ترقى جسماني ايا حضرت مبدئي حقيقي را ديده يانه و بعد از ديدن ايا بچشم سرديده با بچشم سر و منكر آن كافر نكردد .

والفرق الذي بينهما وإنما لم نذكر في المتن مسألة الكوز لان المعتاد في كتبنا ذكرها معا فكل منهما ينبي^٤ عن الآخر قلنا موقوف على فهم الاول لاعلى ارادته اذ لاجمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازى فيها اى فى الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية يكفى صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان هذا المعنى لازم للبنوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه استحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلايجرى الاستعارة لتصحيح المعنى

قوله فاذا فهم الاول اى كون المشار اليه ابناله وامتنع ارادته للتقريفة المانعة عن ذلك وهى كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اى لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو فى الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق المسبب على السبب لان البنوة من اسباب العتق وهى ههنا متأخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فثبت البنوة فيعتق والحكم فى علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا ان المصنف رحمه الله تعالى عدل عن ذلك لان العتق ههنا لاسيما فى الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر قوله فيجعل اقرارا جواب لسؤال مقدر تقديره انه لوجه لتصحيح هذا الكلام فى هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكته اقرارا لانشاء ولهذا يبطل بالكفر والمزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة امر مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق عنه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخفة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يعتق ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اعى يعتق الاخوة فى الدين والاتعاد فى القبيلة والاخوة فى النسب فلا يعتق مالم يبين انه اراد الاخوة ابا واما 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 اعى وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهى اصغر منه سنا هذه ابنتى قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحل من الاصل وذلك حتما لاحقه فلا يصدق فى ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنة بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبد يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجهه الحقيقي او المجازى بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغى ان لا يعتق ببطل يامر قلنا لفظ المر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي مر يعتق

(١) قوله والفرق الذى بينهما اى بين عدم ثبوت خلف الكفارة بعدم امكان اصل البر فى الثانية وثبوته لثبوت امكان الاصل فى الاولى فهذا الفرق يدل على اشتراط امكان الاصل فى ثبوت الخلف. (٢) قوله لاعلى ارادته ينبنى لو فرض ان فهم الثانى او ارادته موقوف على ارادة الاول يلزم امكان الاصل ولان اللفظ اذا صدر لارادة تصرف شرعى ولم يكن ذلك التصرف تكون لخوا. (٣) قوله بين الحقيقة والمجاز لو رجع الضمير الى الموضوع له ولازمه الذى هو معنى مجازى كما يقتضيه السوق لما احتج الى التفسير بقوله والمراد المعنى الحقيقي والمجازى.

(٤) قوله فاذا فهم الاول اى متى اذا فهم الاول على مقتضى الوضع وامتنع ارادته للتقريفة الصارفة من المحتمل ان المراد شى من لوازمه ثم بعد ملاحظة القرينة المعينة يعلم ان المراد مؤيد للازم الحقيقي. (٥) قوله وهو عتقه من حين قبل معنى هذا ابني انما هو الاقرار بالبنوة وله لوازم غير العتق كالحبة وحرمة المصاهرة وثبوت الارث فلم لا يجوز ان يكون المراد واحدا من ذلك واهيب بان ثبوت العتق بطريق الانشاء شى من هذا لا يجوز لا يثبت بطريق الانشاء يرد عليه اذا كان العتق بطريق الانشاء فينبغى ان يثبت فى زمان التكلم بكلام هذا ابني لاقبله فلامنى بقوله من حين ملكه وايضا ينافى قوله فيجعل اقرارا. (٦) قوله من حين ملكه لان البنوة لا تأخر من زمان الملك فكذا لازمه فينبغى ان يثبت بعد الملك قبل التكلم بهذا ابني الارث وان يتمم منه ونسكاه قوله فيجعل اقرارا اى بالعتق كتوله عتق على من زمان ملكته فيعتق مؤاخفة له باقراره.

(٧) قوله لانه متعين فيكون كالحقيقة فكما ان المعنى الحقيقي يثبت بدون النية لتعيينه فكذا هذا المعنى المجازى فى التعيين بحيث لا يعارضه المعنى الآخر نظرا فكثيرا ما يقال هذا ابني ويراد انه اخته كالابن ومثله بالمحافظة عن المجرع والمطش والحروالبرد والتعلم فان قيل ان هذا ابني لا يوجب العتق فلا بد من النية كما اذا قال هذا اعى يحتل الاخوة فى الدين والاتحاد فى القبيلة والاخوة فى النسب فلا يصدق مالم يبين انه اراد الاخوة من جهة النسب كذا فى التلويح فالفرق بينه وبين هذا ابني قلنا ان الابن اقرب جميع الاقربا ولذلك قدم فى العصوبة على الاب وهو مقدم على الاخ فيكون البنوة اشد تأميرا فيما يثبت بالقرابة.

(٨) قوله بصورة الاسم الصورة يقابل المعنى فالظاهر يسمى صورة والباطن يسمى معنى فالمراد بصورة الاسم لفظ الاسم او بضم الهاء والوصف اى استحضار المنادى بوصف انه مسمى بالاسم.

فان الاستعارة تقع اولاً في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولاً الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولاً في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كعاتم ونعوه ويعتق بقوله يا امرأه لأنه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيدا اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آله لأنه دعوى امر مستحيل قصداً لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون استعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت اسداً يرمى وان كان هذا مستحيلاً ايضاً بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة.

قوله فان الاستعارة تقع اولاً في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسداً اسداً اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسداً ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفاً وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالاً في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس للمشبه به بجعل افراده قسمين متعارف وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كعاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفاً وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار اولاً معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاءً وتخبيلاً كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي يستعار اولاً للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلاً فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علماً او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود مني ومخلوق من مائي فيكون مشتقاً من ناطقة ثم ادرج فيه سؤالاً آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفاً في الحكم لا في التكلم و اشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعام ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعاً مع السند.

١) قوله فيستعار اولاً الهيكل المخصوص في المذهب الهيكل جزر بزرک واسب بزرک وبطنه ولكن المراد الجنة كما هو المتعارف فريد ان المنسر انما هو الاستعارة المعنى المقابل للمعنى كما يدل عليه قوله ولاجل ان الاستعارة آه فينبغي ان يقال فيستعار اولاً المعنى الاسدي للرجل الشجاع.

٢) قوله لا تجري في الاستعارة وهذا يدل على ان اسماً الاجناس كلها يجري فيها الاستعارة اذ لا بد فيها من المشترك بين الافراد فهذا المشترك معنى قائم بالافراد ويستعار للمشبه ثم يستعار للفظه بتوسطه.

٣) قوله يدل على المعنى ان ارادة المعنى الزائد على النسبي اذ لو كان نفس النسبي فيكون مخصوصاً متيناً كما يقتضيه العلمية فيحتمل لا يتحقق الاستعارة اذ لا بد من المتعارف منه الذي استعير منه المعنى واللفظ جميعاً ولا يتصور ذلك لان المعنى مستعار من موضوعه وهو غير النسبي واللفظ مستعار من النسبي واما اسم الجنس فكما ان نفس المفهوم المشترك موضوع له اللفظ فكذلك افراد ذلك المفهوم على ما قالوا فكل من المعنى واللفظ مستعار من الافراد فيتحقق الاستعارة ونحوه كارسطو في الحكمة وابي حنيفة رحمه الله تعالى في الفعامة والنقوى وابي زيد في المعرفة والكرامة.

٤) قوله لانه موضوع له فيقوم مقام العتق كذا في التلويح بنى لفظ الجرم موضوع لان وقوع العتق فيقوم مقام وقوع العتق.

٥) قوله ليس باستعارة لانها عندهم ذكر المشبه به واردة المشبه فزيد اسد لو كان استعارة كان المعنى زيد زيد ولا قائدة به.

٦) قوله لانه دعوى امر آه بنى ان الاستعارة وان كانت دعوى امر مستحيل لكنها ليست دعوى امر مستحيل قصداً فدعوى الامر المستحيل قصداً ان يكون المقصود في الكلام عين المستحيل فزيد اسد المستحيل هناك الاسدي وهي عين المقصود لانه خبر والمقصود في الكلام الخبر بدليل ان التصديق والتكذيب انما هو باعتبار الخبر فهذا دليل على قوله ليس باستعارة وقوله لان التصديق والتكذيب اه دليل على قوله قصداً.

٧) قوله بواسطة اي القرينة الصارفة عن الحقيقة الدالة على ارادة المجاز وهو يرى.

٨) قوله فعلى هذا لا يكون اه اما المقصود في الاستعارة المصطلحة لاهل البيان فقط فهذا كلام لا يضر لمن قال بكونه استعارة اذ غاية الامر عدم توافق الاصطلاحين وهذا ليس ضرورياً واما المقصود اثبات التشبيه وجعل هذا ابني بنزلة هذا مثل ابني الذي لا يوجب العتق بالاتفاق كما ذكر في التلويح فيقول هذا امر لازم لامر دل فكل استعارة فهو تشبيه بلاشك غير ان الفرق بين الاستعارة والتشبيه المصطلح وجود المبالغة في التشبيه في الاول وعدمه في الثاني في الاستعارة لا مدخل له في المقصود.

(١) قوله ادعاء معنى الحقيقة أى معنى لفظ المشبه به من حيث انه حقيقة فيه أى ادعاء المعنى الحقيقي للفظ المشبه به . (٢) قوله لا يجزى خبر المبتدأ اذ لا بد من ملاحظة المبتدأ وهو المشبه معنى وأن كان قد يحذف لفظا وهو معنى ثابت دائما فهذا عين مذهبهما فيه نظر لان اصلهما في اشتراط امكان معنى الحقيقي اشتراط البر في صحة الخلف ووجوب الكفارة على ان البراصل والكفارة حلف كالمعنى الحقيقي والمجازى والمعتبر في صحة الخلف انها وامكان البر عقلا وان كان مخالفا للعادة كقوله والله ليقلب هذا الحجر ذهباً فكذلك المعتبر في المجازى الامكان العقلي فذهبهما اشتراط الامكان العقلي والمعتبر عند اهل البيان ان لا يكون استعارة عادية فالمشروط عندهم الامكان العادى وهو ما لا يخالف العادة لا الامكان العقلي بدليل اهم قولوا باتفاق الشرط في زيد الاسد مع وجود الامكان العقلي كما في قلب الحجر ذهباً والامكان العادى اخص مطلقاً من الامكان العقلي فكيف يصح الحكم بالعينية بل يقال المشروط عندهم ما هو الاعمال من الامكان وهو عدم ادعاء المستحيل المادى قصداً فيجوز ان يكون مع الاستعارة ادعاء المستحيل العقلي لا قصداً في هذه الصورة وجد الشرط ولم يوجد الامكان لوجود الاستعارة . (٣) قوله قلنا هذا في الاستعارة في اسما الاجناس أى الحكم بالحكم بالنسبة اليه فيما اذا كان

الاستعارة في اسم الجنس بان يكون المستعار اسم الجنس اذ لو لم يحكم بالتشبيه ويحمل عين الخبر على المبتدأ يلزم قلب الحقائق هـ .

(٤) قوله وتسمى استعارة اصلية لان استعارة اللفظ هنا ليست بتسمية استعارة لفظ آخر وان كانت بتسمية استعارة المعنى كما مر .

(٥) قوله لانه لا يلزم اه قبل هذا انما يلزم اذا كان الاسد في زيد اسد والاين في هذا ابنى في المعنى الحقيقي وليس الامر كذلك بل الاسد بمعنى الشجاع والاين بمعنى الحبيب او المرى الى غير ذلك لعلاقة الزوم فحينئذ لا يلزم قلب الحقائق .

(٦) قوله وتسمى استعارة تبعية قال العلامة في شرح التلخيص وانما كانت تبعية لان الاستعارة الثانية

دون التشبيه والتشبيه يقتضى كون المشبه موصوفاً بوجه الشبه ولكونه مشاركاً للمشبه به في وجه الشبه وانما يصلح للموصوفة الحقائق أى الامور المتحركة معانى الافعال والصفات المشتقة لكونها متجددة غير متحركة بواسطة دخول الزمان في مفهوم الافعال وعروضه للصفات والحاصل ان الاستعارة في الصفات المشتقة بتبعية الاستعارة في المصادر لا باصالة لانعدام ما يبنى عليه الاستعارة وهو التشبيه المشتقات بخلاف المصادر .

(٧) قوله بالاتفاق أى باتفاق من علماء البيان وعلماء الاصول .

(٨) قوله ولا يلزم هنا قلب الحقائق اه قيل لو اريد انه لا يلزم ذلك في ظاهر اللفظ فذلك باطل فان ظاهر اللفظ يدل على انقلاب العراض وهو الحال بالجوهر الذى قام به النطق ولو اريد انه لا يلزم ذلك بعد اعتبار التأويل والمجاز فزيد اسد ومثله مما يكون الاستعارة في اسم الجنس ايضا كذلك فبعد اعتبار المجاز واردة الشجاع من الاسد لا يلزم انقلاب ذكر الحقائق .

(٩) قوله بناء على الاستعارة آه الظاهر ان قوله هذا الذى ذكره تفسير بقوله هذا في الاستعارة الخ فيبنى ان يفسر الاشارة بما ذكر في المتن والتعليل بقوله بناء على ان الاستعارة الخ غير مذكور في المتن الا ان يقال انه في حكم المذكور لان قوله دعوى امر مستحيل قصداً يدل على ان

اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشئ لاجل المبالغة في

التشبيه مع حذف المشبه لفظاً ومعنى فالاستعارة لا تجزى في خبر المبتدأ عندهم فقوله زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناءً على الدليل الذى ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة بل يكون تشبيهاً وفي التشبيه لا يعتق فعلهم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصداً فهذا عين

مذهبهما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا هذا في الاستعارة في اسما

الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم حينئذ قلب الحقائق لافى الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطق الحمال او الحمال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم

هنا قلب الحقائق وهذا ابنى من هذا القبيل هذا الذى ذكر ان زيد اسد ليس استعارة

بناءً على ان الاستعارة لانفع في خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة في اسما الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجزى في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحمال ناطقة أى دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في اسما الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدأ ورفقهم ان الاستعارة

في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس اما اذا كان اسماً مشتقاً فلا تستلزم قلب الحقائق نحو الحمال ناطقة فلا تجوز في اسما الاجناس وتجوز في

المشتقات وهنا خبر المبتدأ وهو ابنى اسم مشتق لان معناه مولود معنى فيجوز فيه الاستعارة

فانه من قبيل قولنا الحمال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسما الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسيأتى قريباً *

قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشئ عميل الى المذهب

المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به واردة المشبه مدعيها دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسامين متعارفاً وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادة معنى الحقيقة امران متدافعان قوله فهذا عين مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا علم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فابن احدهما عين الآخر *

الاستعارة لا يجوز فيما يكون دعوى امر مستحيل قصداً والاستعارة في خبر المبتدأ يكون فيه تلك الدعوى . (١٠) قوله تستلزم قلب الحقائق الضمير يرجع الى الاستعارة في خبر المبتدأ قيل اذا قلنا زيد اسد فبعد الاستعارة معناه رجل شجاع فليس هناك قلب الحقائق . (١١) قوله لان معناه مولود قيل لواعتراف مثل ذلك المعنى فلا يوجد اسم الجنس اصلاً فان الاسد مثلاً معناه المترس والانسان معناه الناطق الى غير ذلك فليس شئ من الادلة صفة يدل على نبوتها له اسم مشتق . قوله وايضا التأويل بالمولود انما ينفع اذا وجد من الولادة والحرمية مشاركة فاهو من الاخص صفة الولادة ليصح استعارة الولادة لها ثم استعارة المولود للحرمية كما استمر اولاً النطق للدلالة بسبب المشاركة في معنى العكس عن الخي ثم استعير الناطق للدال ثانياً بتناولهم يتعرض لذلك . (١٢) قوله استعارة اصلية لانها واقعة على ما هو الاصل في باب الاستعارة وهو ان يكون مبتدئ على تشبيه المستعار له بالمستعار منه ولانها واقعة في اصل اللفظ لا في التبع واما الاستعارة التبعية فهى تابعة للاستعارة المقارنة للتشبيه فواقعة في تبع المستعار اولاً . قوله وسيأتى قريباً الظاهر انه يأتى ذلك في المتن وليس كذلك بل يذكر في الشرح في فصل استعارة التبعية في الحروف . (١٣)

ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع ان قولهم رأيت اسدا يرمى استعارة ليس بقوى والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيدا اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رأيت اسدا يرمى لاشك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان في اسما الاجناس لايجرى الاستعارة في خبر المبتدأ وتجرى في الاسماء المستنقة اضعف^٢ من الاول وفرقهم ان الاول يقضى الى قلب الحقايق دون الثاني او هن

(١) قوله على تقدير تسليم زعم علماء البيان فيه اشعار بانه غير مسلم في الواقع فيقول اذا قلنا زيد اسد فالاسدان كان معنا الحقيقي فلا سبيل الا الى التشبيه ولا معنى للاستعارة فيما كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي وان كان بالمعنى المجازي فالمراد مطلق الشجاع لملازمة اللزوم كما يقال لكل فرعون موسى اى لكل مبطل محق فهو مجاز مرسل عند اهل البيان واما المراد الرجل الشجاع مطلقا من غير ملاحظة الخصوصية الزائدة فهو استعارة وقد صحت هذه الاستعارة عندهم بوجود ما شرطوا من عدم ذكر الشبه فان الرجل الشجاع هو المشبه في هذه الاستعارة غير المذكور وانا المذكور زيد وهو غير الرجل الشجاع مطلقا كما انه غير مطلق الانسان واما المراد خصوص زيد فهو استعارة قاطلة لا تقا الشرط وهذا الكلام خالى عن الفائدة بمنزلة زيد زيد فهنا رتبة اوجه يصح ما زعموا على الوجه الاول دون الثلثة الاخرى قولا تقا التشبيه الكلى ووجود الاستعارة في البعض وكان زعمهم مجموع الامرين من ثبوت التشبيه واتقا الاستعارة.

(٢) قوله الواهية في المذهب الواهين والواهي شست في تاج المصادر وهي الحامط اذا ضعف ويتم بالسقوط (٣) قوله اضعف من الاول لان الفرق الاول اصله مسلم وانا الكلام في التأثر واما الفرق الاخر فاصله غير مسلم كيف واقلاب الحقيقة في الحال ناطقة من الوجوه باعتبار الذات فان العرض ينقلب جوهرها وباعتبار الصفة فالمتصف بدم النطق ينقلب متصفا به بخلاف زيد اسد فان الاقلاب هناك باعتبار الذات فقط بدم اعتبار الدلالة على الوصف في اسما الاجناس.

قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان نحو رأيت اسدا يرمى من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لاستعارة وان نحو الحال ناطقة بكندا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك ان الاستعارة لا تجرى في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رأيت اسدا يرمى بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيها لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتمصم الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستعارة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت اسدا يرمى فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الروية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وبين ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقايق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة التي ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد اذ لم يقصد فلا بد من التأويل ولان الاستعارة ربما يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمى اسد وتكلم بدر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة تصح نصب القرينة المانعة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا السكت اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقايق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استعارة نطق المحال ليست ادنى من استعارة اسدية الانسان سواء سمى قلب الحقايق او لم يسم على ان انقلاب الحقايق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والمنفوع الى الآخر ولا شك ان نطق المحال ممنوع فاثباته تكون جعل المنفوع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف وانا اطالعك على حقيقة المحال بان احكى لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عند من انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه يجعل الكلام خلو عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسد او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر خرج بواسطة قوله من الفجر من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحتمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكندا فاستعارة قطعان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطقة فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لان من قبل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تأويل الابن بالمشتق ولان منبأه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لاقى معناه الحقيقي ليقفقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اى مجترئ صائل والطير اغربة عليه اى باكية وقد خصنا ذلك في شرح التلخيص فهنا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فتترك المشبه واطاق عليه اسم المشبه به

- (١) قوله من نسج المنكبت في المهذب النسج خاتمة عنكبوت فذكر العنكبوت مبنى على التجريد عن بعض معنى النسج.
 (٢) قوله هذه الاعتراضات المذكورة أربعة في الظاهر وان عاد الى الاثنين وهي يمنع الفرق الاول ومنع وجهه ومنع الفرق الثاني ومنع وجهه ومنع الوجهين .
 (٣) قوله فان قولهم اه دليل على قوله لعدم الاحتياج اى لاجابة في الفرض الاصلى الذى هو اثبات الاستعارة في هذا ابني الى منع الفرق بين

زيد اسد وبين رأيت اسدا يرى المذكور في الاعتراض بقوله فان قيل قد ذكر في علم البيان

آه لان حاصله ان امكان معنى الحقيقي شرط في صحة المجاز على ما هو مذهبها على ما مر وقد ذكرت ما يدل على عدم ذلك الاشتراط وهو ان الحال ناطقة استعارة بالاتفاق وايضا لاجابة فيه الى منع الفرق الثاني فعلى تقدير وجود الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس يكون هذا ابني استعارة لانه من قبيل المشتقات.

(٤) مسألة قال بعض الشافعية اه يعنى ان المذهب ان ادوات العموم فى اى شىء دخل من الحقيقة والمجاز يفيد العموم لان وصفها لذلك واردة للمعنى المجازى من مدخولها غير مانع عن ذلك وما يتوهم من ان العموم بحسب الوضع دون الاستعمال والمعنى المجازى بحسب الاستعمال دون الوضع فلا اجتماع فدفوع بان الاجتماع ليس فى معنى واحد ليكون بحسب الوضع ولا بحسب الوضع لان ارادة المعنى المجازى من المدخول واردة للعموم من الادوات الداخلة هذا لكن ذهب بعض علماء الشافعية الى ان المجاز لا يعم وان كان مقارنا لما يدل على العموم لانه ثابت بالضرورة فثبت بقدرها كالمقتضى والجواب ان القياس مع الفارق لان مقتضى انا يثبت لفظ بطريق الضرورة من غير ان يذكر والمجاز لفظ مذكور بطريق الاختيار بمصالح مقصودة وانما الثابت بطريق الضرورة معناه هو اقامة العموم انا فى شأن اللفظ دون المعنى فاذا كان اللفظ مذكورا فى المجاز وغير مذكور فى الاقتضا يعتبر فوائده فى المجاز دون الاقتضا.

من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس فى الاستعارة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذى اوجب ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات فى المتن لعدم الامتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فتصح فيه

الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي مسألة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز

لانه ضرورى يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لاضرورة فى استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعى الذى يأتى من بعد واذا لم تكن الضرورة فى استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازى فهذه الضرورة لا تنافى العموم بل العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم وأراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد فى الاستعمال ضرورة

وهو احد نوعى الكلام

(٥) قوله توسعة اذا منع القرينة عن ارادة المعنى الحقيقي بتضييق طريق تعيين معنى الكلام اذ لا يتم الا ببلاحة مدلول ذلك اللفظ فبراد المعنى المجازى توسعة لذلك الطريق.

(٦) قوله فيقدر بقدر الضرورة وهو ان يراد نفس الجنس او بعض الافراد لاعلى التعمين فاذا قيل ما رأيت اسدا يرى فكون التكرة فى سياق التنى وكونها موصوفة يقتضى العموم لكن المراد عند هذا الفرق اما الجنس او البعض الغير المعين دون العموم بدم الحاجة اليه .

(٧) قوله لاجل الداعى الذى يأتى سيقول فى او آخر هذا الفصل فى اول مسألة السادسة ان الداعى يأتى الى المجاز اختصاص لفظ بالدعوة اه.

توضيح ٢١

قوله مسألة المجاز المقترن بشىء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف فى انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالمحلول والسببية والمجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحمله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ لعمومه من غير تفرقة بين كونها مستعملة فى المعانى الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انها هو لما يلحق به من الدليل لالكونه حقيقة والالكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل فى التأثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه

(٨) قوله واراد به المعنى العام اى اورد على الكلام ما يدل على العموم اذ لا يثبت العموم الا به وان اراد المتكلم فى ذهنه العموم لكن لم يورد الدال على العموم لا يثبت العموم واذا وجد الدال يثبت العموم وان لم يقصد المتكلم.

(٩) قوله وهو احد نوعى الكلام يعنى ان المتكلم مخير بين الاتيان به وغيره غير مضطر فى ايراده فلا يكون بطريق الضرورة .

بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله يريد

ان ينقض فاقسامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات

نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به

الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده ذكر الصاع واراد به ما فيه من الطعام بطريق اطلاق

اسم المحل على الحال *

(١) قوله بل فيه من البلاغة لا مدخل له في اثبات ماله سوق الكلام وهو الاختيار وعدم الضرورة بل مائل الى جانب الضرورة.

(٢) قوله يريد ان ينقض في تاج المصادر الاقراض يفتين بنسائل المجاز في قوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه لسبب الاقراض في اصل الوضع بمعنى الاقتلاع والسقوط وهناك بمعنى القلع والاسقاط اذ الظاهر ان يتعلق ارادته بفعل نفسه كقوله تعالى فاقامه ويكن ان يقول ان المراد ان ينقض الجدار بلمه فحينئذ لا مجاز واما قوله تعالى انالطغي الماء فحلتكم في الجارية وفي تاج المصادر ان الطغيان بضم الطاء وكسرهما والطنو والطنوى از حد گذشتن فلعل وجه المجاز ان الاصل التجاوز عن الحد بطريق الاختيار والمراد هناك التجاوز عنه لاختيار.

(٣) قوله نظيره اي نظير المجاز الذي له عموم الا عند الشافعي رحمه الله تعالى عليه فادات العموم في الحديث تعريف المفرد باللام وهو قوله صلى الله عليه وسلم ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فعندنا يراد الطعام في ضمن الامر الكلي وهو ما يقدر بالصاع وعنده يراد الطعام بخصوصه يرد عليه ان اعتبار الخوص زائد على قدر ما يندفع به الضرورة وهو الجنس او البعض الغير المميز كاعتبار العموم في الحاجة الى اعتبار الخوص.

(٤) قوله فلا يشمل غيره فلا ربوا عند الشافعي في سائر المكيلات كالجس.

(٥) قوله ذكر الصاع واراد ما فيه اصل الصاع الكيل في الصراح الصاع زمين بست وبيانة غله والبراد ما يجرى فيه الكيل لا مطلق ما في الصاع فان الحفنة والحفنتين ما في الصاع وغيره داخل في النهي فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين من الكيليات.

لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تدفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواء فمستوع لمجواز ان يعدل الى المجاز لا غرض سيدكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايها شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبار ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقتة ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة السامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلان سلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحتمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والدواعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مالم نجد 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 غلبة الطعم في باب الربوا لاعلى عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتحليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لمجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراده ومراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلايه بعض الملازمة للضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر.

مسئلة لايراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع

على التابع

قوله مسئلة لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ماوضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق المحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو باللفظ الى الموضوعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متعقلا له اسم واحد لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللفظ اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع سم الخي ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللفظ اذ لم يثبت ذلك * والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على مامر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجع الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشئ الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محل ومتجاوزا اياه * الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال * والرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات * الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في ان واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للآخر * والكل ضعيف اما الاول فلانه لانزاع في رجحان المتبوع اذ ادار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين يرمى احدهما ويغترس الآخر ولا يخفى في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع ارادة 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 لانسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد * واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة

(١) مسئلة لايراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع
بطريق عموم مجاز في ضمن المعنى الثالث المجازي المتناول للحقيقي والمجازي الآخر جائز كما اذا اطلق الاسد واريد مطلق الشجاع المتناول للحيوان المغترس والرجل الشجاع وكذلك يجوز ارادة المعنيين الحقيقيين بطريق عموم المشترك وهو ان يراد معنى مجازي فيتناول المعنيين الحقيقيين فمعنى الكلام انهما لا يراد معا قصدا لاق ضمن الثالث فحيث لا يتفرع فلا يستحق لجواز دخولها في الارادة بعموم المجاز على ان المراد بالمولى المضاف الى زيد من كان عتقه متوقفا على اعتاق منه ومعتق المعتق يتوقف عتقه على اعتاق المعتق المتوقف على اعتاق المولى الاول .

(٢) قوله لرجحان المتبوع اه قيل المحافظة على الرجحان يتصور بتصور تقديم المتبوع في الحكم النسب الى مدلول ذلك اللفظ بالشدة او الضعف فيه فلا يلزم ان يكون ارادة الحقيقة وترك المجاز وايضا الرجحان انما هو مع قطع النظر عن الامور الخارجة وبالامور الخارجة قد يرجح المجاز حتى ترك الحقيقة فلم لا يجوز المساواة لسيهما كما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز مشهورا فتسوى الجهتان حتى ذهب البعض الى ارادة الثانية، والبعض الى ارادة المجاز .

١ فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق إذا أوصى له لواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لأنه أريد بها ما وضعت له ولا ألس باليد بقوله تعالى أو لا تستم النساء لأن الوطئ وهو المجاز مراد أجماعاً اعلم أن لفظ المولى حقيقة في المولى الأسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فإذا أوصى له لواليه فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق

(١) قوله فلا يستحق معتق المعتق لفظ المولى مشترك بين المعتق بكسر العين والمعتق بفتحها ولذلك يبطل الوصية فيما إذا أوصى له لواليه وله معتقون ومعتقون كذا في الشرح البرجندی فقوله معتق المعتق يجوز فيه العكس والفتح فانه يجوز الوصية للوارث إذا أجاز باقي الورثة كذا في شرح البرجندی فالمولى إذا أضيف إلى زيد أحديكون حقيقة في المعتق بلا واسطة ومجازاً في معتق معتق فإذا وجد عند الوصية المعتق بلا واسطة بصرف اللفظ إلى الحقيقة وإذا لم يوجد وله معتق المعتق بصرف المجاز محرز عن الألفاظ وإذا وجد عند المعتق ومعتق المعتق ثم مات بعد موت الوصي المعتق وبقي حياً معتق المعتق فالظاهر أن المولى لا يستحق لأنه غير مراد باللفظ مع المعتق وهو قد كان مراداً لكونه حياً عند الوصية فيكون خارجاً عن الوصية أما إذا أريد ما يسميها بمعوم المجاز فيستحق .

(٢) قوله ولا يراد غير الخمر فلا يجزى لشرب سائر الأشربة وإنما يجزى بالسكر منها إذا كانت محرمة كالنبيذ والنقيع والطلاء .

(٣) قوله لأنه أريد بها ما فلواريد المعنى المجازي وهو سائر الأشربة المحرمة أو سائر السكرات بلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز .

(٤) قوله ولا ألس باليد كلام المصنف يدل على أن المس باليد معنى حقيقي في السلامة والوطئ معنى مجازي وسبب إرادة المجازي لا يجوز إرادة الحقيقي وفي تاج المصادر الس بسودن بدست ومجامعت كردن الملامسة مجامعت كردن ويكديكررا لس كردن فهذا يدل على أنها حقيقة في الوطئ أيضاً .

(٥) قوله مراد أجماعاً قيل لم لا يجوز أن يكون الإرادة في ضمن المفهوم المشترك بين الوطئ والمس باليد فلا يتأنيه وإنما أورد ثلثة أمثلة لأن المتبين إذا لم يجتمعا فاما أن يكون المراد الحقيقة أو المجاز فالاول للاول والثاني للثاني والثالث .

(٦) قوله في مولى الأسفل وقع الاصطلاح على أنهما يسودن معتق الرجل بالكسر المولى الأعلى ومعتق الرجل بالفتح المولى الأسفل لأنه أسفل من الرجل ويمكن أن يقول المراد الأسفلية بحسب اللفظ وهو المضاف إليه فحينئذ الأعلى هو المضاف في تركيب معتق المعتق .

وهو لا ينافي نصب القرينة على إرادة المعنى المجازي أيضاً وإن أريد أن المجاز يفقتر إلى قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت أن محل النزاع إنما هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي لا ككون اللفظ حقيقة ومجازاً معاً والمشروط بالقرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازاً لإرادة المعنى المجازي أي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فإن ذلك عين النزاع فإن قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له فيكون الموضوع له مراداً وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة دالة على أنه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخل تحت المراد * وأما الخامس فلأنه إن كان إثباتنا للحكم بطريق القياس فباطل لأن الامتناع في القياس عليه مبنى على أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعاً وحصول الشخصين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلاً فمن أين يلزم منه استعمال اللفظ وإرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً وإن كان توضعاً وتمثيلاً للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة إرادة المعنيين فإنها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسبوقة على أننا لنجعل اللفظ عند إرادة المعنيين حقيقة ومجازاً ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازاً قطعاً لكونه مستعملاً في المجموع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يستحق أورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لأنه إما أن يتحقق إرادة المجاز فيمنع إرادة الحقيقة كالملاسة في قوله تعالى أو لا تستم النساء أريد بها الوطئ مجازاً بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فإن قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا إراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الأئمة الأربعة وفيه بحث لأن منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على أن المراد الوطئ ويجعل تيمم الجنب والمس باليد ولا يجعل ذلك لأننا نقول لأناسم إن مثل ذلك مخالف للاجماع وإنما يكون لورفع أمر امتنع عليه وعدم القول بأن المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولاً بالعدم حتى يمتنع مخالفته وأما أن يتحقق إرادة الحقيقة فلا يراد الجواز وذلك أما في مفرد الخمر إذا أريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من السكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وإنما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع أوسنة فإن قيل لم لا يجوز أن يراد بالملاسة مطلق اللبس الشامل للوطئ وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لأنه يتوقف على القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث * وأما في نسبة كما إذا أوصى له لواليه بشيء وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لأن مولى زيد مثلاً حقيقة في معتقه لأن إضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف إليه باعتبار مفهومه مثلاً مكتوب زيد ما يخص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملاسة وهي كون زيد سبب اعتقه في الجملة وأما لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء اعتقه حر الأصل أو غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم عن ظاهر عبارة المصنف وإنما سمي المعتق الاول أسفلاً لأنه أصل والفروع أعلى للأصول كأغصان الشجرة والأظهر أنه يسمي أسفلاً بالنسبة إلى المعتق اسم فاعل حيث سمي المولى الأعلى

وكذا اوصى لاولاد فلان اولابنائيه وله بنون وبنوبنين فالوصية لابنائيه دون بنى بنيه

أما دخول بنى البنين فى الامان فى قوله امنونا على اولادنا لان الامان لمحقن الدم

فبيتنى على الشبهات وفى هذه المسئلة روايتان * ولا جمع بينهما بالحنث اذا دخل

حافيا او متنعلا او راكبا فى لا يوضع قدمه فى دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث

كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انا نذكر هنا مسائل تتراى انا

جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لا يوضع قدمه فى دار فلان يحنث اذا دخل

حافيا او متنعلا او راكبا

(١) قوله فالوصية لابنائيه دون بنى بنيه فى التلويح
ان هذا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما للجمع
عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على
الفريقين وعلى هذا الخلاف اذا اوصى لابناء فلان
وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده
والذكور والاناث عندهما وان كانا اناثا خاصة فلا
شىء لهن .

(٢) قوله اما دخول بنى البنين فى الامان اذا
استامن الكافر بان قال امنو على اولادنا او قال
على ابنائنا فانهم المسلمون يدخل اولادهم
فى الامان وكذلك مجموع الذكور والاناث فى
البناء لان شبهة الاطلاق على الجميع يؤثر فى عصمة
الدم ولذلك يندرى القصاص بالشبهات .

(٣) قوله وفى هذه المسئلة اى فى مسئلة دخول
بنى البنين فى الامان روايتان عن ابي حنيفة
رحمه الله تعالى الدخول وعندهم فعدم الدخول هو
القياس والاستحسان هو الدخول وقد ذكر وجهه .

(٤) قوله فهذا من باب عموم المجاز وهو ان يراد
معنى مجازى يتناول المعنى الحقيقى والمجازى الآخر
فذلك قد يكون يتناول جميع افراد المعنى الحقيقى
كقوله فى لا يشرب الخمر اى مسكرا وقد يكون
يتناول البعض دون البعض وهذا كذلك لان
وضع القدم يتناول ما اذا تعلق فى النوم الى دار
فلان فوضع القدم فى ساحة الدار للخروج بعد اليقظة
فهذا غير داخل فى اليمين حتى لا يحنث به فى التلويح
لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيان .

(٥) قوله تتراى انا جمعنا فيها قوله انا جمعنا على
التراى اى يمرض لنا قوم انا جمعنا من قوامهم
تتراى له شىء من الحسن اى عرض له كذا فى تاج
المصادر .

(٦) قوله اورا كبا اراد الركوب على ماشية او
المراد الذهاب بركبته وبقي وجه آخر وهو
ان يدخل جالسا على سريره او بساط يتقلوه به .

قوله وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضافين الى شخص حقيقة

فى ابنائيه واولاده الصلبية مجاز فى ابن الابن فلو اوصى لابنائيه وله ذكور واناث يستحق

الذكور خاصة عنده والاناث عندهما وهو احد قولى ابي حنيفة رحمه الله وان

كانت له اناث خاصة فلا شىء لهن وان كان له ابنا وبنوا ابنا يستحق الابناء خاصة

عند ابي حنيفة رحمه الله عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق

الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فللمذكور والاناث الصلبية مطلقا او منفردة

وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات

خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال

الكفار امنونا على اولادنا فامنواهم ولهم ابنا وبنوا ابنا ينبغى ان لا يشمل الامان بنى

الابناء عند ابي حنيفة رحمه الله كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده فى رواية الاستحسان *

فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لمحقن الدم

وهو مبنى على التوسع اذ الانسان بنىان الرب فيبتنى على الشبهات واسم الابناء قد

يتناول جميع الفروع مثل بنى آدم وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها

الامان لكن فيما هو تابع فى الخلقة وفى اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنواهم على الآباء

والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعوا فى تناول الاسم لكنهم اصول

خالقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذى هو ظاهر الاسم لان الاصل الخلقة تعارضه وعلى

هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لابان لفظ الامهات يتناولها .

والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لا يضح متعلق بقوله لاجمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل وكذا اى من باب عموم المجاز قوله لا يدخل في دار فلان يراد به نسبة السكنى اى يراد بطريق المجاز بقوله في دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحث بالدخول فيها وهى تعم الملك والاجارة والعارية لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا اى لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اى الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز والبالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله لاجمع بينهما بالحنث اذا قدم نهرا اوليلا في امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره صورة المسئلة انه اذا قال لامرأته انت طالق يوم يقدم زيد يحث ان قدم نهرا اوليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله والبالحنث والماء في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله

قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطلع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفانه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقى الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقى الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت بالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمعيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهى غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحث ذكره قاضيخان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله يراد به اى يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهوان الدار لاتعادي ولانهجر لداتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا فيتمكن من السكنى فيها فيحث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها اولا لقيام دليل السكنى التقديرى وهو الملك صرح به في الحائية والظهيرية لكن ذكر شمس الاثمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحث لانتطاع النسبة بفعل غيره .

(١) قوله والدخول حافيا هذا مبنى على ان المتبر في وضع شيء في شيء بالماسة ينهما بلا تحلل واسطة فلو دخل متنعلا لا يكون واضعا للقدم بل للنعل .
(٢) قوله متعلق بقوله لاجمع بينهما ويجوز التعليق بالحنث .

(٣) قوله اذ ليس المراد ان لو اراد ان المعنى الحقيقي انما هو وضع القدمين في الدار على ان ينام وباقى جسده يكون في خارج الدار والدخول حافيا ليس من افراد المعنى الحقيقي بقوله فيما سبق والدخول حافيا به يكذب ذلك ولو اراد ان ذلك فرد من المعنى الحقيقي فقديم ارادة بعض الافراد من المعنى الحقيقي ان لا يوجب هجرته فليكن مرادا باعتبار البعض الآخر الا ترى انما اذا قلنا جاني رجل ليس معنى الرجل حقيقة مهجورا مع ان قاطمون بان ليس المراد الرجل المقدم العاجز من الحي . قوله حتى لو كانت ملك فلان اه اما اذا استأجرها يسكنها ولم يسكن بعد فالظاهر انه لا يحث بالدخول فيها بعدم السكنى حقيقة والاجارة وان كانت دلالة السكنى لكنها ليست كالمالك بقوته .

(٥) قوله وهى تعم الملك اه عدم ذكر النصب دليل على ان السكنى بطريق النصب وعدم رضى المالك خارج عن اليقين ولا يحث بدخول دار سكنها فلان نصبها اى بدون رضى المالك لكن الظاهر ان النصب اذا امتد الى حيث اشترت اضافة الدار الى العاصب واقطع الاضافة الى المالك يحث بدخولها والله اعلم لان بناء اليقين على العرف .
(٦) قوله كقوله تعالى ومن يولهم قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قاتمتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باه بغضب من الله الآية في المذهب الزحف گروهيكه يكبار ييش دشمن شوند في تاج المصادر التحرف بكشتن وفي شرح البرجندى وقوله تعالى او متحيزا الى فئة اى ما لا الى جماعة المسلمين في تاج المصادر البوء بازگشتن فالمعنى ومن يعرض عن القتال في زمان ملاقات الكفار زحفا فقد استحق غضب الله فالحكم لا يتعلق بخصوص النهار بل يعم جميع الاوقات نهارا كان اوليلا .

(٧) قوله يرجع الى اليوم فيكون من باب الاستخدام حيث اريد باليوم عند ذكره معنى وعند ارجاع الضمير غير هذا المعنى وهو لفظ اليوم .
(٨) قوله وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا اطلاق القيد وهو الوقت المقارن بضياء الشمس على مطلق الوقت اطلاق لفظ الكل على الجزء كما قال العلامة في اطلاق المشعر على شفة الانسان .

فإذا تعلق بفعل ممتد فللمنهار وبغير ممتد فلو وقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان
بغير في يقتضى كونه اى كون ظرف الزمان معياراً له اى للفعل والمراد بالمعيار ظرف
لايفضل عن المظروف كالايوم للصوم وهذا البحث ياتى فى كلمة فى فى فصل حروف المعاني
فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد بالايوم للنهار لان النهار اولى وان لم يمتد اى
الفعل كوقوع الطلاق ههنا اى فى قوله انت طالق يوم يقدم زيد لايمتد المعيار
فيراد به الآن

قوله فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت
الفرس يوماً بخلاف قدمت يومين ودخات ثلاثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر فى
الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى اضيف اليه اليوم وذلك
لان اليوم حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الاعنف تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى
تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقديره فى دون
ذكره يقتضى كون الظرف معياراً له غير زائد عليه مثل صمت الشهر تدل على صوم جميع
ايامه بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معياراً له فيصح حمل
اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد
الظرف لان الممتد لا يكون معياراً لغير الممتد فعينك لا يصح حمل اليوم على النهار
الممتد بل يجب ان يكون مجازاً عن جزء من الزمان لا يعتبر فى العرف ممتداً وهو الآن سواء
كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان القولى عن
الزحف حرام ليلاً كان او نهاراً ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومى وهو جزء من اليوم
فيكون مطلق الآن جزءاً من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر 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 المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو
المضاف اليه حيث قالوا فى مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج والتكلم
لا يمتد وكذا وقع فى الجامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف
الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه فى الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك
بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لاما اضيف
اليه حتى لو قدم ليلاً لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم
ما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعله غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد
الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون فى المرة الثانية مثلها فى الاولى من كل وجه
فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق فى المرة الثانية لا يكون مثله فى المرة
الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال * فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك
هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيجعل
على الآن عدم امتداد المضاف اليه * قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم

(١) قوله فاذا تعلق بفعل ممتد اه فى شرح
البرجندى للمختصر فى الطلاق نقلاً عن الكافي
ان المراد بالفعل الممتد ما يقبل التأنيث وبغير الممتد
ما لا يقبله ثم جعلوا الضرب من الممتد وكذا الكلام
فى اختيار صاحب كشف اليزدوى واليه ذهب بعض
المشايخ والاكثر على ان الكلام غير ممتد حتى
لو قال انت طالق يوم اكلم فلانا فهو على الليل
والنهار جميعاً كذا فى شرح البرجندى فى الايمان
فقال ان الفرق بين الضرب والكلام ما ذكره
بعض المحققين ان امتداد الاعراض انما هو بتجدد
الامثال فالضرب فى المرة الثانية مثله فى المرة الاولى
من كل وجه فهو مثل العين بخلاف الكلام فان
التحقق منه فى المرة الثانية لا يكون مثله فى المرة
الاولى غالباً ثم اعلم انه اذا قيل عدمه حر يوم يقدم
زيد فليوم تعلق بزمان الشرط وهو ما اضيف
اليه اليوم كقدم زيد هناك والجزء وهو ما نصب
به اليوم بالظرفية كحرية الصدهناك فالمراد بتعلقه
بفعل ممتد ان يكون واحد من الفعلين المذكورين
ممتداً فحينئذ يكون المراد باليوم النهار وتعلقه بغير
ممتد ان يكون كلاهما غير ممتد وذلك لما وقع فى
شرح البرجندى حيث قال ان كان كلاهما ممتداً نحو
امرك بيدك يوم اسكن هذه الدار او غير ممتد نحو
امرك بيدك يوم يقدم زيد ونحو انت طالق يوم
اسكن هذه الدار ينبغي ان يراد باليوم النهار ترجيحاً
لجانب الحقيقة وقال كذا ذكره المصنف.

(٢) قوله معياراً له فى الصراح معياراً بالمعنى
يسانه وانما هو معياراً لشيء ما لا يكون زائداً عليه ولا
ناقصاً عنه وما قال المصنف ان المراد بالمعيار
ظرف لا يفضل عن المظروف معناه ذلك لظهور
ان مظروف الشيء وهو ما يكون حاصله فيه لا
يكون زائداً عليه .

(٣) قوله وهذا البحث كله اى سيقول فى فصل
الحروف فى لظرف والفرق ثابت بين اثباته
واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضى الكل بخلاف
صمت فى هذه السنة فلم انه لا يد عند الاضمار
من امتداد الفعل المظروف اما بتجدد الامثال كما
فى صوم السنة واما بالبقاء بعد الحدوث كقوله انت
طالق غدا يقع الطلاق فى اول الغد ليكون الوقوع
فى الجميع فيراد باليوم النهار قبل ان امتداد المعيار
بحسب الفعل انما يقتضى ان يراد باليوم امتداد بوجوب
فى جميعه الفعل فذلك قد يكون اكثر من النهار
كقوله يوم جن زيد امرك بيدك وكان زيد يجن
اكثر من يوم وليلة وقد يكون اقل منه كقوله انت
طالق يوم يقدم زيد فلا يلزم ان يراد باليوم النهار
الا عند تساوى الامتدادين .

(٤) قوله كوقوع الطلاق ههنا هذا يدل على
ان المراد بفعل يتعلق باليوم الجزاء وهو الناصب
بالظرفية واما قوله فى المختصر فى الايمان ويوم
اكلمه على اللون يدل على ان المراد الشرط
فيلزم التدافع قبل قد جعل المصنف وقوع الطلاق
مستوعباً للنهار حيث قال فى فصل استمارة الحروف
على عدم امتداده فيلزم التدافع .

انه اذا قال انت طالق غدا يقع فى اول النهار ليكون واقفاً فى جميع الغد وهذا يدل

اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءاً من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولأن العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن جزءاً من النهار او من الليل ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث الذى سبق بأكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا يأكل من هذه الحنطة لأنه يراد باطنها

عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله على مسألة امتناع

الجمع بين الحقيقة والمجاز .

يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معياراً له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذى يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذى يركب فيه ويكفى في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لاضمنية واصله لفظاً ومعنى لا مقصورة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه * وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضى امتداد الظرف وعدمه يقتضى عدمه لكن من اين يلزم في الاول حملة على بياض النهار وفي الثانى على مطلق الوقت فان قلت كثيراً ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا اليوم يأتىكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتىكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكشف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والحلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثانى على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكشف الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعناق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقاً ممتد قلنا اريد في الطلاق والعناق وقوعهما لانه لافائدة في تقييد كون الشخص مطلقاً او معتقاً بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوماً او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيتاً بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنياً على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بارائه من الليل . قوله لانه يراد باطنها اى ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة اى طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رحمه الله واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيبضعها

(١) قوله اذ لا يمكن ارادة النهار اذ لا بد من عدم الامتداد وهذا مبني على ان النهار اسم لمجموع زمان اوله طلوع الفجر واطلوع الشمس على اختلاف بين الشرع والعرف و آخره غروب الشمس في كثر اللغات فانه رزاست عبارة است نرد عرب از وقت طلوع فجر تا وقت غروب آفتاب وفي المذهب النهار روشنائى روز نيستند بىمكن ارادة النهار .

(٢) قوله فيراد به مطلق الآن قيل ان اليوم قد فسر في كتب اللغة كالمذهب وكثر اللغات بوزو وهو يطلق على كل من جميع النهار واجزائه يقال اين ساعتك درويم روزست يا شب است قال يوم يكون اسم كل يتناول الكل والجزء كالما حقيقه في البحر والقطرة فمتد امتناع بعض الافراد وهو الكل يحمل على بعض آخر وهو بعض اجزاء النهار فان هذا اول من المجاز وهو مطلق الآن .

(٣) قوله ولان العلاقة عطف على قوله كقوله تعالى ومن يولهم فالآية دليل على صحة ارادة مطلق الآن وهذا دليل آخر عليها فالعلاقة الكلية والجزئية فان معنى الحقيقي زمان بين طلوع الفجر او الشمس وبين غروبها هو تمام ذلك الزمان بحيث لا يخرج عنه شيء لما بينهما فله ثمة اجزاء الزمانية والكون بينهما والكون بحيث لا يخرج عنه مما بينهما فالزمان الذى هو جزء من النهار يشارك في الجزئين الاولين والذى هو جزء من الليل يشارك في الجزء الاول وكل من الثلاثة افراد مطلق الآن الذى هو جزء من معنى النهار الاخران باعتبار فرديتهما من مطلق الآن الذى هو معنى مجازى .

(٤) قوله وما يتخذ منها كالسويق والدقيق والخبز وسائر ما يطبخ منها .

(٥) قوله لانه يراد باطنها قيل فيحنث لا يكون من عموم المجاز وهو ان يراد معنى مجازى يتناول للمعنى الحقيقي وغيره لان باطن الحنطة لا يتناول الحنطة ضرورة التباين بين الكل والجزء فالصواب ان يقال يراد ما يخرج من سبيلها فهو يتناول كلا من الحنطة وما يتخذ منها .

(٦) قوله فيحنث بعموم المجاز اى يحنث عندهما بأكل الحنطة واكل ما يتخذ منها واما عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه فانما يحنث باكل الحنطة فقد قال البرجندى ان اكل عين الحنطة عندهما كذا ذكره الشيخ الامام خواهر زاده وذكر فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى وقاضى خان وعامة المشايخ وانه يحنث باكل الحنطة ايضا عندهما ثم قال هذا الخلاف فيما اذا لم يكن له نية الاكل قضا او نية الاكل فاما يتخذ منها فان كان له نية احدهما ثم صحت النية اتفاقاً .

(١) قوله على صوم رجب كتب في المذهب منوناً وغير منون لعل هذا مبني على الخلاف في أنه عربي أو عجمي فيوجد فيه علتان ويمكن اعتبار التأنيث لأنه اسم لطائفة وجماعة مخصوصة من الأيام أو اعتبار العدل فإنه صفة بمعنى المعظم مشتق من الرجب بفتحين كذا في كعز اللغات وفي الصراح والاصل أن يكون المشتق على غير وزن مبدأ الاشتقاق كارجب أو المرجوب فيكون معدولاً عن ذلك في التلويح وقع في عبارة فخر الإسلام غير منون للعلمية والمعدول عن الرجب لأن المراد رجب بيته أي الذي يأتي عقيب اليمين وفيه نظر لأن هذا الوجه لا يجري فما ذكر رجب غير منون في غير هذه اليمين وإيضاً يلزم اجتماع العلمية مع اللام في الأصل المعدول عنه وفي المختصر الحسامي وقع منوناً هكذا له على أن اصوم رجباً.

(٢) قوله أنه نذر وبين هذا عندها وأما عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى فهو بين وليس بنذر في التحقيق أن المسئلة على ستة أوجه لم يوشى أن نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين أو نوى النذر في اليمين في هذه الثلاثة يكون نذراً بالاتفاق فيجب القضاء دون الكفارة ولو نوى اليمين مع نفي النذر فهو بين بالاتفاق فيجب الكفارة دون القضاء عندما فات ولو نواها كان نذراً عند أبي يوسف رحمه الله تعالى عليه وعندما كان نذراً وبيناً ولو نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر فهو بين عنده ونذرو بين عندهما والظاهر أن مراد المصنف بقوله ونوى به اليمين هو الوجه السادس فقد مر الجواب ولو كان مراده الوجه الخامس أي نوى اليمين أيضاً فيصح قوله نذر وبين عندهما لكن لا يصح قولها له ويمكن أن يقال في الجواب لاجمع بينهما في الإرادة ولو أريد الوجه الرابع لا يصح قوله نذر وبين .

(٣) قوله بصيغته يمين أن النذر ثبت للحكم إن اللفظ موضوع من غير حاجة إلى التنية لما أن الطلاق ثبت بحكم اللفظ وإن لم يتوفاً قيل فينبغي أن يثبت النذر في الوجه الرابع من الوجوه المذكورة لوجود الصيغة قلنا إنما الصيغة تؤثر عند عدم المانع والقصد إلى نفي النذر مانع عن ذلك .

(٤) قوله يمين بوجه أي بين باعتبار أن اليمين موجبه ولازم معناه المتأخر عنه فيرد عليه ما أورد بقوله يرد عليه ولو قيل يمكن باعتبار الإرادة لا يرد ذلك ويمكن تأويل الكلام بهذا أي يمين بإرادة موجبه فلا ورود حينئذ لما ذكره .

(٥) قوله لأن إيجاب فعل المباح أي الإيجاب فعل المباح بطريق القول يوجب تحريم تركه وهو حلال وأما قلنا بطريق القول فلا يرد أن الشروع في النفل إيجاب المباح فيوجب تحريم ضده فيكون بيناً فيلزم الكفارة والقضاء .

فبين قال لله على صوم رجب ونوى اليمين أنه نذر وبين هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذراً والكفارة لكونه يميناً فهذه ثمرة الخلاف وإذا كان نذراً وبيناً يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز لأن هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لأنه نذر بصيغته يمين بوجهه هذا دليل على قوله ولا يرد ثم أثبت أنه يمين بوجهه بقوله لأن إيجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين

قوله لله على صوم رجب وقع في عبارة فخر الإسلام رحمه الله غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لأن المراد رجب بعينه أي الذي يأتي عقيب اليمين * والمسئلة على ستة أوجه لأن القائل إما أن لا ينوي شيئاً أو ينوي النذر مع نفي اليمين أو بدونه أو ينوي اليمين مع نفي النذر أو بدونه أو ينوي النذر واليمين جميعاً فالثلاثة الأولى نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الأخيرين خلاف واليهما الإشارة في أول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين أي مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند أبي يوسف رحمه الله الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر وبين وهما معنيان مختلفان فوجب الأول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لأنه المفهوم عرفاً ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فأرادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز * وتقرير الجواب أن هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بوجهه أي لازمه المتأخر يمين لأن النذر إيجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلاً وإيجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح أيضاً كترك الصوم مثلاً لأن إيجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة إيمانكم أي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي صلى الله عليه وسلم مارية أو العسل على نفسه يميناً فعلى تقرير المصنف رحمه الله الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه أن هذا الكلام يمين بواسطة موجبه أي أثره الثابت به لأن موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز التترك في نفسه إذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريماً للمباح بواسطة موجبه أي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له لأن الحقيقة أيضاً تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمين والالتزام ولا يصير بذلك مجازاً ففهم الجزء أو اللازم قد يكون من حيث أنه نفس المراد فاللفظ حينئذ يكون مجازاً وقد يكون من حيث أنه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة كما إذا فهم المجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الأسد المستعمل في السبع فالمحصل أن الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع * وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً لا كون اللفظ حقيقة ومجازاً وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم إرادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف رحمه الله في تحرير المبحث عن عبارة القوم إلى قوله لا يرد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معاً فإذا أريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعاً بين الحقيقة والمجاز سواً سميت الصيغة مجازاً أولاً .

(١) قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم الفرض بمعنى الاعطاء كذا في الصراح وتاج المصادر يقال فرضت له في الديوان اى جمعت له عطية والتحلة والتحليل وهو حل ما عقد كذا في انوار التنزيل وفي تاج المصادر التحلة حلال كردن وفي كثر اللغات تحلة حلال كردن وراست كردن سو كند قاله تعالى والله اعلم قد جعل الله عطية لكم شرع حل اليمين وهو الحنث فيها مع الكفارة والاستثناء فيها بقوله ان شاء الله تعالى حل في بيته اذا استثنى فاليمين حينئذ بمعنى تحريم الحلال اى تحريم مارية او المسل او طلاق حفصة على اختلاف الروايات في سبب النزول كما في الكشاف او شرع تحليل ما حرمتكم وجعله حلالا لانفسكم فحينئذ يكون بمعنى المحرم ولا يجوز ان يراد بالتحلة البر والوفاء باليمين على ما في الكثر لان الام في قوله تعالى لكم اياه فان هذا المعنى يقتضى ان يقال قد فرض الله عليكم على ان الفرض بمعنى الشرع والايجاب ثم وجه الاستدلال بالآية ان اليمين هناك عبارة عن تحريم الحلال فقيل لم لا يجوز ان يكون اليمين بالمعنى الشرعي وهو تقوية الخبر بذكر الله وصفاته على وجه مخصوص او تعليق الجزاء بالشرط على وجه ينزل الجزاء عند وجود الشرط على ما قيل انه عليه السلام اتى في ذلك بلفظ اليمين كذا في انوار التنزيل ولم

لن قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بوجهه فالخاص ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التى هى لازمة الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذى استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وهذا وقع في خاطرى اشكال وهو قوله برد عليه انه ان كان هذا موجه يكون بيننا وان لم ينو اى اليمين كما اذا اشترى القريب بعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال لاجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب اننا نسلم ان اليمين هو المعنى المجازى لكن في الانشاء آت يمكن ان يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازى فالمعنى لمجرد الصيغة سواء اراد اولم يرد والمجازى ان اراد فهذه المسئلة .

قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يعنى اصل الاشكال المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام غلب عند الاستعمال اطلاق في معنى النذر المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيها اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواها جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازى معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة

ذلك بل يلفظ اليمين كذا في انوار التنزيل ولم لا يجوز ان يكون وجه التسمية في الآية على التجوز فلا يثبت حكم اليمين حقيقة وهو وجوب الكفارة في مطلق تحريم الحلال .

(٢) قوله فالخاص ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز اى في الارادة قيل اذا كان هذا ملحوظا في ذلك الجواب فلا يجزى الجواب في الوجه الخامس وهو ان بنوى النذر واليمين مما فلا يبنى ان يفسر قوله نوى به اليمين بما يسه .

(٣) قوله اللازم المتأخر وهذا كنبوت الملك لشراء واما اللازم المتقدم فكالمالك للطلاق والعناق .

(٤) قوله لا يكون مجازا دلالة اللفظ على لازم معناه اذا كانت مقصودة اولاً بلا واسطة المعنى فهو المجاز واذا كانت مقصودة ثانياً بواسطة اللفظ كما في طويل التجاد فهو الكناية واذا لم يكن مقصودة فهو لا يكون مجازا ولا كناية .

(٥) قوله ان كان هذا موجه الاشارة الى اليمين على اعتبار الحلف .

(٦) قوله كما اذا اشترى القريب اى قيل ان كون الامر موجب اللفظ ليس علة تامة لثبوته به بل هى علة ناقصة لا بد من ضميمه فاذا وجد النية فهى الضميمة المؤثرة واذا لم يوجد نوى اليمين ليس اسر آخر يكون ضميمه اما في عتق القريب فاصالة الحرية فى الأدمى هى الضميمة تثبت العتق بدون النية بخلاف اليمين كيف وتحريم الحلال رد للشيء الى خلاف اصله فلا يكفى اذ مقتضى الثبوت .

(٧) قوله وان لم يكن اى معنى اذا لم يكن ثبوت اليمين باعتبار الموجبة وليس بحكم الصفة فلا بد ان يكون باعتبار النية فيلزم الجمع بينهما في الارادة وينبع الملازمة بان هذا لا يصح اذا كان ثبوت النذر باعتبار النية فيلزم الجمع بينهما في الارادة وينبع الملازمة فيمكن باعتبار الصفة .

(٨) قوله انشاء اى فيه اشعار بان ثبوت الموضوع

له بدون النية يتوقف على كون التصرف انشاء حتى لو كان اخبارا لا يثبت بدونها وفيه نظر لان الاقرار يثبت بمجرد القول من غير حاجة الى النية قل في التحقيق عن شمس الائمة جواب آخر عن لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ان كلمة الله قسم بمنزلة تالله وكامة على نذر الان هذا الكلام غلب عند الاستعمال اطلاق في معنى النذر عادة فعصل عليه فاذا نوى ما نوى بكل لفظ ما هو من احتملاته فيعمل بنية ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين فنقول ان القسم يذكر اسم الله وصفاته يكون لتقوية الخبر فاما يدخل على الخبر لا على الانشاء وقوله على صوم رجب انشاء النذر فكيف يصح ان يدخل عليه القسم وايضا من قال بثبوت النذر واليمين جملة ما اراد على امر واحد وهو ان يصوم رجب واذا كان قوله الله قسما يكون الحلف واردا على النذر دون النذر فيختلف المنذور المحلوف عليه هف وايضا قوله بل في كلمتين معناه بل يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمتين فلا بد ان يراد باحدهما المعنى الحقيقي والاخرى المعنى المجازى وليس الامر كذلك وكل من كتمى لله وعلى مستعمل في المعنى الحقيقي على ما ذكر وايضا في التحقيق نقلا عن بعض شارح المختصر الحسامى ان ظاهر الصيغة للنذر فيصرف اليه ثم انه بالنية يريد ان يصر في غيره فصدق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضاء الثابت بظاهر الصيغة وحاصله ان حكم النذر وهو وجوب القضاء ثابت بالصيغة وحكم اليمين وهو وجوب الكفارة ثابت بالنية وهذا عين ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى عليه .

تلقسم

(١) قوله تنقسم اقساماً اي بصير بالاقسام اقساماً.
(٢) قوله فان لم ينو شيئاً يتناول ما اذا نواها او نوى النذر فنثبت النذر فيهما ايضاً والفرق بين ذلك وبين ما اذا نوى النذر ونوى اليمين حيث لا يثبت فيه النذر بلزوم الالغاء على تقدير عدم النذر في الاول دون الثاني .

(٣) قوله ولا تأثير للارادة اي في ثبوت النذر لان الصيغة متقدمة على الارادة فاذا صدرت عن المتكلم اثبت بها النذر ولو ثبت ثانياً بالنية يلزم حصول الحاصل ههنا قبل فكذلك لا تأثير للارادة في ثبوت النذر فيما اذا نوى النذر فقط فلم يضره له هناك قلنا لان الغرض من هذا الكلام دفع الاعتراض بان النذر واليمين اذا ثبت عند ارادتهما يلزم الجمع بينهما في الارادة ومثل هذا الاعتراض غير وارد هناك واعتراضوا بان مثل هذا الكلام يتأتى في جميع ما يراد المعنى الحقيقي والمجازي فيحكم بثبوتهما معاً اما ثبوت الحقيقي فالصيغة فلا تأثير للارادة واما ثبوت المجازي فالارادة فيجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز في جميع الالفاظ بهذا الطريق ههنا .

(٤) قوله فان قيل اه والجواب انه انما يلزم ذلك اذا قلنا ان النذر ثبت بمجرد الصيغة مطلقاً من غير اعتبار شرط وليس الامر كذلك فالتقدم المانع شرط ونوى النذر مانع عن ثبوت المني واما مجرد ارادة اليمين ففيها مانع وان قيل لو نوى المجاز في الطلاق والعتاق ونوى الحقيقة ثبت الحقيقة والنفي ليس بمانع فما الفرق قلنا النفي في النذر حق العبد وثبوت الحقيقة حق الله تعالى وحق العبد غالب بعدم حاجة الله تعالى واما الطلاق والعتاق فكل من الثبوت والنفي فيما هو حق عهده فراجع الثبوت بالصيغة .

(٥) قوله لان هذا حكم ثابت اه قد يقال فكذلك ما اذا نوى اليمين ولم ينو النذر ولم ينو فهذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فيكون مصداقاً عنده في ارادة اليمين وعدم ارادة النذر فينبغي ان يثبت اليمين دون النذر كما هو عند ابي يوسف رحمه الله تعالى عليه ولو قيل ان بينهما فرقا فالنذر يثبت بالصيغة عند عدم المانع والنفي مانع وعدم الارادة غير مانع قلنا فالجواب هو ذلك الفرق ولا حاجة الى ما قاله المصنف رحمه الله تعالى عليه .

(٦) قوله حتى يوجه القاضى ولا يصدقه يبنى ان كان القاضى يصدقه فيما قال فيكون مصداقاً ديانة وقضاء واما مسألة الطلاق والعتاق فالظاهر انه يكون مصداقاً بينه وبين الله تعالى وان كان القاضى يكذب به فلم يسمع بذلك احد الا الله وهو يعلم ما في ضميره لا يقع الطلاق والعتاق .

(٧) قوله لان هذا الحكم اه دليل على ما يفهم من قوله في القضاء وهو ان للقضاء مدخلا في ذلك واما الدليل على انه لا يصدق في القضاء فهو ان حق المرأة والعبد قد ثبت بالصيغة عند صدورهما فهو يريد ابطاله ولا غيره به من غير الحاجة وكون الحكم فما بين العباد ان يتنازعون فيه لاشتتاله على منفعة البعض ومضرة البعض .

تنقسم اقساماً فان لم ينو شيئاً او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذراً فقط عملاً بالصيغة وان نواها او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر بالصيغة ولا تأثير للارادة فيما نواها واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيبين فقط وهذا الذي اوردته اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضاً اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة لأن هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجهه القاضى ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه ان قال اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا الحكم فيما بين العباد فقضاء القاضى اصل فيه .

بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يستنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها * واعلم ان الاشكال المنكور انما وقع في خاطر المصنف رحمه الله على سبيل التوارد والافتقار نقله صاحب الكشاف عن الامام السرخسي مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهورية فلا تثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بهوجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يميناً يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يميناً الا عند القصد بخلاف شراء الغريب فان الشرع جعله اعتاقاً قصد اولم يقصد * ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان كلمة الله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله عنهما دخل آدم الجنة فله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام قلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواها فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيه ولا يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين *

(١) قوله مسألة لا بد للمجازة آخر هذه المسئلة عن مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا نهادليل عليها والمادة ان يذكر الدليل بمداهوى وذلك لان اللفظ موضوع للحقيقة ويتبادر الذهن اليها بحسب اصل الوضع فالعرف عنها الى غير هالابد له من الصارف حتى لو لم يوجد الصارفة يحمل عليها ضرورة فلا يكون اللفظ مجازا اذا كان دائرا بينهما واممكن ارادة كل منهما كالمشترك كما ذهب اليه البعض لان الحقيقة اولى .

(٢) قوله عقلا او حسا نصب على الحال من ينبع او على التمييز من باب له خاتم حديثا على ان النسب التمييز من مفرد غير مقدر في التلويح ان العادة اعم من عادة العوام وهي العرف او عادة الخواص وهي الاصطلاح وقد يفرق بينهما باجزاء العادة في الافعال واجزاء العرف والاصطلاح في الاقوال .

(٣) قوله خارجة عن المتكلم بان لا يكون من افعال المتكلم ولان اقواله وصفاته والخروج عن الكلام ان لا يكون من اجزائه .

(٤) قوله نحو بيمين النور اى بين الحال التى قيدت بزمان التكلم في المذهب النور اكنون واصل النور الظيان في كسز اللغات نور برجوشيدن ويك ونصب وغير آن فاذا قيل جاء وفعل في فوره كذا اصل المعنى في نور بجيئه اى قبل انقضائه لكن المراد على التسامح في زمان غير متراخى عن الجوى فيبين النور نحو قوله تعالى والله لا فعلن كذا لمن اراد ان لا يفعل الآن كذا معناه لا فعلن الآن بقرينة الحال والمقام .

(٥) قوله كقولته تعالى واستغفر من استظمت في الصراح في فصل الفاء من لب الزاع استغفر من سبك كردايند مر كسى قوله تعالى واستغفر من استظمت منهم بصوتك في تاج المصادر الاستغفر من سبك كردايند آورده في المضاعف فيما آخره الزاى المنقوطة الآلية بالفاء والزايين المعجبين وفي المقدمة استغفر الخوف في آرام سكرد اورارس فالمراد الازلال والاضلال والتحرك الى الفتنة ثم ان الله تعالى وهو الشك في الآلية رؤف رحيم لا يرضى ان يصيب الشرعاده فهذا المعنى يدل قرينة على ان المراد ليس طلب اضلال العباد بل المراد واما التهديد على الفعل او الاخبار بالتمكن والافترار على الفعل كقولته تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها الآية فيساق قوله تعالى انا اعتدنا الآية وهو التخويف من الكفر والتحرير على الايمان وهو خارج عن قوله تعالى فمن شاء الآية قرينة تدل على انه غير مستعمل في حقيقته وهو التحيز بل المراد التهديد على الكفر والاعلام بان الناس اختيار الايمان والكفر .

مسئلة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهى اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو بيمين النور او معنى من المتكلم كقولته تعالى واستغفر من استظمت منهم فانه تعالى لا يأمر بالمعصية اولفظ خارج عن هذا الكلام كقولته تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا يخرج من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتى ان كنت رجلا لا يكون توكيلا

قوله مسألة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلية في مفهوم المجاز كما هو رأى علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو رأى ائمة الاصول قوله اوعادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله نحو بيمين النور هو فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التى لا يريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اى من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله كقولته تعالى واستغفر من استظمت منهم فانه تعالى انا اعتدنا الايجاب عقلا وهى كون الامر تعالى وتقدس حكيميا لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب قوله كقولته تعالى فمن شاء فليؤمن من مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان يختار اى الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ارادة ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاثنيان بماخير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لاحقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثانى فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التى هى لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التى هى خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالجواب ان القرينة اما ان يكون معنى من المتكلم اولا والثانى اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذى وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسما الاول ما يكون دلالة على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض 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 الذى يسببه فخر الاسلام حقيقة قاصرة * وذهب المصنف رحمه الله فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا اوعادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثانى ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكره ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث وفي الرابع والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكافى .

او غير

(٦) قوله ونحو طلق آء هذا حقيقة في التوكيل ولكن قوله ان كنت رجلا وهو يستعمل للتعجيز كما يقال سب السلطان ان كنت رجلا اولنح كما يقول صب ما هذا الكوز ان كنت رجلا قرينة صارفة عن الحقيقة فالمراد المنع عن السمي الى الطلاق .

اوغير خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص اولم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمآثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توشأ ببناء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويناب عليه لصدق عزيمته

(١) قوله اوغير خارج ليس عطفاً على خارج الذي هو صفة لفظ بل هو عطف على الوصف اي اوامر غير خارج عن هذا الكلام فلا يلزم ان يكون لفظا فحينئذ يصح تقسيمه الى كون بعض الافراد اولى وهو امر غير لفظ ولا يلزم عد ذلك من القرينة اللفظية ليكون منافيا لما سبق في التخصيص انه مخصص غير كلامي .

(٢) قوله فاما ان يكون ام المضارع المصدر بان في معنى المصدر غير المتبدأ المحذوف اي ما هو كون بعض الافراد اولى او هو لم يكن كون بعض الافراد اولى بل غير ذلك وهذا يتناول الوجهين احدهما ان يكون المراد هو الاول كقوله كل مملوك حر خرج عنه المكاتب والثاني ان يكون المراد غير الاول كالفاسحة لا يقع على النيب .

(٣) قوله كما ذكرنا في التخصيص هذا يدل على ان التالين المذكورين من المجاز والقرينة الصارفة عن الحقيقة هي اولوية بعض الافراد وليس الامر كذلك لان ارادة غير المكاتب والنيب فيهما باعتبار الفردية من المفهوم الذي وضع له اللفظ لا باعتبار خصوصية فيه ومثل ذلك حقيقة ليس الا .

(٤) قوله لان عين فعل الجوارح اولى لو اريد انها مشروطة بالنية فلا معنى للتخصيص فعين فعل القلب ايضا لا يكون مشروطا بالنية ولو اريد انها مقرونة بها على ان النص اخبار في معنى الامر اي ليكن الاعمال مقرونة بها على انه امر للناس بان يجملوا الاعمال مع النية فعين فعل الجوارح يكون بالنية بهذا المعنى .

(٥) قوله غير مرفوع اذ لا يتصور الرفع والازالة فيما وجدوا تقطع اذ لا بد في الرفع من التحقيق ولا تحقيق بعد الا تقطع ولا يتصور الرفع في التحقيق الذي مر .

(٦) قوله الثواب والمآثم في كثر اللغات ثواب طاعة وفي المذهب المآثم تبهه فالثواب وان كان حكم الاعمال لانه الاطاعة وامتنال الامر والنهي لكن المآثم نفس الاعمال دون حكمها وانما الحكم كون العمل طاعة وممضية ومجازات الحسنات ومجازات السيئات فلعل المراد كون الاعمال حسنات وسيئات ينم بها ويماقب عليها .

(٧) قوله ونحوهما كالوجوب والحرمة والكراهة والفساد والتوقف والبطلان صدق عزيمته وهو ان يعمل بجميع مقتضياتها من غير ترك شيء منها وقيل خلوص النية لله تعالى بحيث لا يشعر بما ارادة سمعه ورياء وسائر الاعراض وقيل احكامها بحيث لا يزول بالشكوك والاهوام .

قوله الاعمال بالنيات روى مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد ان الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتعرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقة اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه * والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المغترة الى النية والائتم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والافلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتمدة في الشرع حتى لو وجدت صح والافلا سوا * اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لاعموم له واما عند الشافعي رحمه الله فلان المجاز لاعموم له بل يجب حملة على احد النوعين فحملة الشافعي رحمه الله على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم بيان المحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية * وحملة ابو حنيفة رحمه الله تعالى على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والفاكح ثم على تقدير حملة على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلاة لا يفقر كذا ذكره المصنف رحمه الله * وفيه نظر اما ولا فلانا لان سلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالمجسمية ثابتا لمعانيه * واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مالم يثبت من الشافعي رحمه الله على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية * واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالتزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخص عنده ايضا بغير البيع والفاكح وامثال ذلك مما لا يفقر صحته الى النية بالاجماع * واما رابعا فلان اتفاق الثواب انما

(١) قوله ولما اختلف الحكماء على ان يوردانه يلزم كونه مشتركاً لفظاً بينهما بان كان الوضع النوعي لهما متشكلاً فلان ذلك فليكن الوضع النوعي واحداً على ان الموضوع له هو مطلق حكم الاعمال المتناول لظاهرتين ولو اريد انه يلزم كونه مشتركاً سواء كان الاشتراك لفظاً او معنى فيقول فليمكن تحقق مطلق الاشتراك في ضمن الاشتراك فحينئذ يجوز عمومهما كما في سائر الالفاظ الموضوعية للمفاهيم الكلية حيث يجوز عمومهما افراد الموضوع لها .

(٢) قوله فاذا ثبت احدهما فان قيل هذا يدل على ان الحكم الذي هو الجواز والفساد غير مراد في قوله عليه السلام الاعمال بالنيات عند الشافعي رحمه الله تعالى ايضاً وليس الامر كذلك لانه اثبت النية في الموضوع بهذا الحديث وهذا مبنى على ارادة حكم الذي قلنا هذا الزام كما هو الحق عندنا على الشافعي على مضمون مذهبه ان الجواز لا يسم فلا يلزم ان يكون الحق مسلماً عنده .

(٣) قوله ونحوه لا يأكل من هذه النخلة اي يراد ثمراتها بقربة ذكر الاكل في هذا الكلام منسوبا الى النخلة لان نفس النخلة لا يؤكل وانما يؤكل ثمرتها في التحقيق اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فينبغي ان كان مما يؤكل كقصب السكر والرياس والورجون الرطب وان لم يكن فعلى ثمرها ان كانت له ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فليكن ثمرتها كالحلأف ونحوه وهذا اذا لم يحتفل له نيته واما اذا نوى شيئاً فينبغي على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الكردري وقوله لا يأكل من هذا الدقيق اي من الطعام الذي يتخذ من هذا الدقيق وقوله لا يشرب من هذا البئر اي من ما فيها بالاعتراف .

(٤) قوله حتى اذا استغفر او كرع ولم يذكر للمثال الاول تبرع اذ لا يؤكل من النخلة اصلاً في كثر اللغات استغفر داروي سايدن معجون ناكرده كرفتن والمراد اكل الدقيق قبل ان يعجن وفي تاج المصادر البيهقي الكروع دهن برآب نهادن در آب خوردين ثم عدم الحث في الكروع اذا لم يكن البئر مليئاً بحيث يكرع منها فحينئذ المراد الجواز وهو الشرب اغترافاً واذا كان مليئاً فالمراد الحقيقة عندنا في حيف رحمه الله فيحتمل بالكروع اذ لا صارف عن الحقيقة وعندهما محمول على العرف وهو الاغتراف فلاحث بالكروع كذا في التلويح .

(٥) قوله ونحوه لا يصح بضع قدمه آء اضافة الدار الى فلان الدالة على المعاداة بينهما قرينة على ان المراد الدخول في داره لا وضع القدم فيها فلو وضع القدم في الدار وباق بدنه خارج الدار لا يحتمل ولو دخل راكباً بحيث (٦) قوله وكالاسماء المنقولة غلبة استعمالها في المعنى المجازي وترك الاستعمال في المعنى الحقيقي وذلك من اوصاف الالفاظ غير خارج عن الكلام قرينة صارفة عن الحقيقة .

وأما اغتراف الحكماء صار الاسم بعد كونه مجازاً مشتركاً فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقاً لم يثبت الآخر اي النوع الآخر وهو الجواز ونحوه لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استغفر او كرع لا يحتمل ونحوه لا يوضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة

يستلزم انقفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب واما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتنان او موافقة الشرع فلا * واما خامساً فلورود الاشكال المشهور وهو اننا لانسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكاً لفظياً بان يوضع بارزاً كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والائتم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف رحمه الله عن ذلك باننا لانعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعياً على حدة فلا يبراد الجمع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحلّه وحاله ونحو ذلك لابل النسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلاً بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلاهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازاً عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بارزاً سواء تقدم هذا الوضع او تأخر اولم يوضع قط اولم يكن لفظ الحكم متحققاً فان اللفظ مجاز عن المعنى لاعن اللفظ قوله ونحوه لا يأكل حاف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والافان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والافان كانت ثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والافعلى ثمرتها كشجرة الحلأف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت مليئاً فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والافعلى الاغتراف حتى لا يحدث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالحوض ليشرب واصل ذلك في الدابة لانكاد تشرب الماء الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء فيه غاض اولم بغض قوله وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة اللغوية عرفاً عاماً كالدابة او خاصاً كالفاعل او شرعاً كالصلوة .

ونحو التوكيل بالخصومة يصرَف إلى الجواب لأن معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة
 فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اى لا تكون معنى في المتكلم
 اى صفة له ولا تكون من جنس الكلام او تكون معنى في المتكلم او تكون من جنس الكلام * ثم هذه
 القرينة التى هى من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز
 فيه بل يكون فى كلام آخر اى يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة
 او غير خارج عن هذا الكلام بل هو 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 فى التخصيص
 ان المخصص قد يكون كونه بعض الافراد ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر
 فاذا قال كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا
 اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب اولم يكن بعض
 الافراد اولى فانحصرت القرينة فى هذه الاقسام * فان قيل قد جعل فى فصل التخصيص
 كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلامى وهذا جعل من قسم القرينة
 اللفظية فما الفرق بينهما قلنا البراد بالمخصص الكلامى ان الكلام بصريحه يوجب
 فى بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا
 فيكون بعض الافراد اولى بكونه مخصصا غير كلامى بهذا التفسير وهذا يعنى بالقرينة
 اللفظية ان يفهم من اللفظ باى طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفى كل مملوك لى مريفهم
 من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة فى المتن
 فكل قسم من الاقسام فنظيره مذکور عقيب ذلك القسم لكن لم يذكر فى كل مثال ان
 القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او مسا او عادة او شرعا فنبين ههنا هذا المعنى ففى
 يبين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يعجل على الفور

قوله ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة
 الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال
 المتعبد فى المطلق او الكل فى الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله
 فى مجلس القاضى لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة
 والانكار عند ما يعرف المدعى محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا
 يعتقد به كما لا يعتقد بالحقيقة فى مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال
 فينبغى ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله فى عموم
 المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعى او غير محق لا يقال الواجب
 عند تعذر الحقيقة العبدول الى اقرب المجازات كالبعث والمدافعة لالى ابعدها كالاقرار
 لانا نقول المدافعة هى عين الخصومة وكذا البعث اذا اريد به المجادلة وان اريد به
 القفص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم يجعل مجازا عن
 الاقرار الذى هو ضدها بل عبادلت عليه القرينة كما هو الواجب

(١) قوله لان معناه الحقيقى آء وهو المنازعة
 والشاجرة المشاجرة المخالفة فى تاج المصادر فذلك
 مهجور شرعا لان الخصومة حرام لقوله تعالى ولا
 تنازعوا الآيات فلا يملكه الموكل فلا يصح التوكيل.
 (٢) قوله فيتناول الاقرار والانكار لان
 الجواب كلام يستند عنه كلام الغير مطابقا له من
 جانب الفلاة اذا قطعها سمي به لان كلام الغير ينقطع
 به وهذا يعم الاقرار والانكار فيجوز اقراره
 على الموكل فى التحقيق ان هذا استحسان والقياس
 ان لا يجوز الاقرار وهو قول ابى يوسف رحمه الله
 تعالى عليه اولاً وبه قال زفر والشافعى رحمه الله
 تعالى لانه وكلمة بالخصومة وهى المنازعة
 والمخالفة والاقرار مسألة ومواقفة فكان ضدها
 اسره والتوكيل بالشئ لا يضمن ضده ووجه
 الاستحسان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى عليه.
 (٣) قوله بل هو عين هذا الكلام او شئ منه
 لعل المراد بين هذا الكلام اللفظ الذى هو المجاز
 بشئ من اجزائه وسائر اجزائه الكلام المشتمل
 على المجاز او المراد بالاول ما هو الصفة فى الكلام
 وبالثانى ما هو النقص والمراد بالاول ان يكون
 لجميع الاجزاء مدخل فى الدلالة على عدم ارادة
 الحقيقة وبالثانى ان يكون بعض الاجزاء مستندا
 فى الدلالة .

(٤) قوله لا يقع على المكاتب لتقصان الملوكة
 لانه مملوك رقبة لا يدا واما المديبر وام الولد فهما
 مملوكان بدا ورقبة فلا تقص فهما فيتناولهما اللفظ.
 (٥) قوله فان قيل قد جعل فى امه ويكمن الجواب
 بان فى هذا المقام اعتبار من اعتبار المعنى وهو ان يكون
 اتصاف بعض الافراد بالفهم الموضوع له اللفظ
 ازيد او اتقص منه فى البعض الآخر واعتبار اللفظ
 وهو ان يكون اطلاق اللفظ على بعض الافراد اولى
 منه فى البعض الآخر فانظر فى فصل التخصيص
 الى الاعتبار الاول وههنا الى الاعتبار الثانى .

(٦) قوله مناقضا ظاهر او انما قال ذلك لانه
 تعالى اورسوله منزه عن ان يكون فى كلامه كذب فلا
 يتصور المناقضة بين كلاميه المستلزمة لكذب
 احدهما فللناقضة انما هى فى الظاهر دون الحقيقة.
 (٧) قوله وكل مخصص ليس كذلك اه قيل هذا انما
 يدل على ان المتعبدى عدم الكلامية ان لا يكون افادة
 التخصيص تصريح اللفظ فحينئذ الصفة او الشرط
 ينبغى ان لا يكون مخصصا كلاميا وقد عدم المخصص
 الكلامى فى فصل التخصيص فليتأمل هناك جواب .

(٨) قوله يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب
 هذا مجرد قول ولا يطابق الواقع اذ لا فرق بين
 قوله تعالى واستغفر من استغفرت وبين قوله مالك
 العبد كل مملوك لى حر فى عدم دلالة اللفظ على عدم
 ارادة الحقيقة فالدال فى الموضوعين امر عقلى وهو
 ان الله تعالى لا يريد اضلال العبد وان معنى الملوكة
 فى المكاتب ناقص .

(١) قوله فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة فيه نظر بل القرينة مثبتة لزيادة قيد ان خرجت الآن فانت طالق فلا مجاز هنا فلا يصح التمثيل .
 (٢) قوله تمنع الحقيقة عقلا ويمكن ان يقال انها تمنعها عرفا لان العادة ان المولى والمرى لا يريد برباه ضراوان من يريد ترك فعل اذا امر به لا يريد المعنى الحقيقي وهو طلب الفعل بل المراد التهديد .
 (٣) قوله وفي قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال اه قال الكلاميون الافعال الاختيارية مسبوبة بالارادة فيتحقق الاعمال نفسها منوط بالنية فلا ضرورة في اعتبار الحكم ثم انه لم يذكر فيما بين مثال الاولوية من قوله كل مملوك لى حر وكل فاكهة لى صدقة وقوله صلى الله عليه وسلم رضع عن امي الحديث والقرينة في الكل مانعة عقلا .
 (٤) قوله وفي لا يشرب من هذه البئر الفرق بينه وبين لا يأكل من هذه النخلة او الدقيق غير ظاهر كما فعل المصنف بل المنع في الكل بحسب العرف والحس مما .
 (٥) قوله وما لا يكون مأكولا قيل اذا شرط في اليمين على نفي الفعل ان لا يكون الفعل منتظما عادة فينبغي ان لا يمتنع اليمين اذا قال لا يأكل التراب لانه لا يؤكل عادة والجواب ان ذلك ليس شرطا لان نقاد اليمين لينيقي الانقاد باتفائه وانما هو شرط اعتبار المعنى الحقيقي ان يقال وعدم الانصراف الى المجاز حتى لو اتفق فالراده هو المجاز وانما الشرط انعقاد امكان البر وان لم يخرج الى الفعل .
 (٦) قوله واما اذا كانت الحقيقة مستعملة اه اى اذا كان اللفظ حقيقة بالاستعمال في الموضوع له بان يجوز ارادته وكان مجازا بالاستعمال في غيره وقد اشهر ذلك بل ذلك الاشهر قرينة صارفة عن الحقيقة اولا فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه لا يكون وعندهما يكون ثم فسر في التحقيق المستعمل بغير المجوز والتمنر وفيه ان التمنر ما لا يتوصل اليه الا بشقة كاكل النخلة والمجوز ما يتسر اليه الوصول ولكن القياس تركوه كوضع القدم في الدار وفسر المعاد بياتبادر الى الفهم في العرف سواء كان وايضا في التحقيق ان الحقيقة والمجاز اذا كانا سواء في الاستعمال فالعبرة بالحقيقة بالاتفاق واذا كان المجازا غلب استعمالا فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه العبرة بالحقيقة عند العبرة للمجاز .
 (٧) قوله بصرف الى القضم اى قضم نفس الحنطة في تاج المصادر القضم بالسكون سرد ندان خور دن
 (٨) قوله وعندما الى اكل ما فيها والصواب ان يقال الى اكل عينها وما فيها لما ذكر في التحقيق وعندما يحتم باكل ما يتخذ منها كالجوز ونحوه كما يحتم باكل عينها وقد صرح المصنف ايضا بذلك فيما سبق في المسئلة الثالثة .

فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستغفر من استطعت منهم القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن لان التغيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا للظالمين نارا ممنوع عقلا وفي قوله طالق امرأتى ان كنت رجلا الحقيقة ممنوعة عرفا وفي قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا يأكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يرضع قومه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما وخصوصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لانسلم ان المعنى الحقيقي ممنوع في قوله لا يأكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها فهو غير ممنوع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المعنى المجازى اولى ونظيره لا يأكل من هذه الحنطة بصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها .

قوله فاما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليقبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والافان لم يصر بالمجاز متعارفا اى غالبيا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجع ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لاتجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لاترجع بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام رحمه الله وغيره ما يدل على انه انما يترجع عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى .

(١) مسألة وقد يتعذر في الصراح دسوار شدن ونايديد شدن نشان ومثل ذلك في تاج المصادر فاتعذر ذلك في قوله لا يأكل من هذه النخلة بمعنى التمسر وفي قوله لا امرأته وهي اكبر منه سنا هذه بنتي بمعنى الامتاع ثم المراد ان يتعذر بعض المعاني المجازية الذي كان متعارفا لا مطلق الجاز والافيجوز ان يراد في المثال المذكور هذه بنتي في الشفقة والمروة الى غير ذلك. (٢) قوله كقولها لامرأته الخ كقولها كقولها هي بنتي وهي معروفة بالنسب ويولد مثله لثله او اكبر سنا حتى لا يقع الحرية بذلك ابدا عندنا خلافا للشافعي غير انه اذا دام على هذا اللفظ فالقاضي يفرق بينهما لا باعتبار ان هذا اللفظ يوجب الفرق اذ لو كان كذلك لما شرط الدوام بل لانه لما دام على هذا ولم يقر بها بقيت مظلومة معلقة في فرق القاضي نفيًا للظلم. (٣) قوله او معرفة النسب قيد الاصغر سنا بحيث يولد بمثله ذلك اذ لو كانت مجهولة النسب لا يثبت النسب من المقر من غير اشتراط تصديق الزوجة على ما في شرح البرجندی حيث قال نقلا عن فتاوى قاضيخان

ان الصحيح انه لا يشترط في الاقرار بالبنوة تصديق المقر له وبشروط تصديقها على ما في الهداية وكثير من الكتب وعلى الروايتين يثبت النسب في حق الحرمة مؤاخذه له باقراره فلا يكون له ولاية الانتفاع بها بالازدواج في التلويح قيد بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا ففي الاصغر المجهول النسب وايضا لا يثبت تحريم فيه انه يدل على تعذر الحقيقة وهي ثبوت النسب في المجهول النسب وليس الامر كذلك كما مر وقوله والا في الاصغر المجهول النسب بانه يثبت من حيث القرينة فتح العبارة ان يقال الاصغر سنا المجهولة النسب لا يناسب ما قبلها فينبغي ان يقول على ما زعم لا يثبت النسب مكان قوله لا يثبت التحريم لان الحقيقة التي توهم تعذر ما انما هي النسب دون التحريم وانما هو المجاز او يقال قبل ذلك لان تعذر الجاز فيها اظهر.

(٤) قوله هذه بنتي هذه العبارة بدم امتناع حقيقة هي النسب ومجاز هو التحريم يمكن فيها اعتبار التقدير اي مثل بنتي لتكون حقيقة او اعتبار التجوز بان يراد بالنسب المضافة وصفها المشهورة به.

(٥) قوله فلانها فيه اطاب وطريق المساواة ان يقال وفي الثاني فلان الشرع يكذب به او في كشف النار انه لا يصدق في حق من اشتهر منه النسب لان اقرار المرأة على الغير غير معتبر ولا في حق المقر خاصة لان القاضي كذبه لانه اقرار على الغير لانها تحريم عليه به.

(٦) قوله لانه يثبت اه فذلك يناق الاتفاق منه وهو ظاهر ويناق الثبوت من المدعي لامتناع النسب من الاتيين.

(٧) قوله لا شتهاره يعني ان الشرع كان يكذب المدعي عليه بقول العدلين الشاهدين وانه من الاحاد فلان يكذب الرجل بقول جمع يفسوا حد الشهرة اولى بخلاف.

(٨) قوله بخلاف المتق لا مدخل لهذا الكلام في هذا المقام وما توهم انه فرق بين مسئلتنا وبين ما اذا قال لمدعي المعروف النسب من الغير هذا ابني فهما متشاركان في تعذر الحقيقة والمجاز اما الحقيقة وهي النسب فلان الشرع يكذب به لا شتهاره من الغير واما المجاز وهو المتق فلان المتق الذي يثبت بهذامناف لملك الرقبة فلا يكون حقا من حقوقه فذلك وهم محض. اذ لا بد منها من بيان الفرق بين المتق والطلاق لا بين المتق والنسب فان النسب قدر مشترك بين المستثنين وما يقابل المتق فيما نحن بصدده انما هو الطلاق فالفرق ان يقال ان المتق الذي يثبت

مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر منه سنا او معرفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا منه فظاهر وفي الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان ثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه اي يكون دعوته معتبرة في حقها بان يثبت النسب منه وينتفي من اشتهر منه ولا يمكن هذا اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه من اشتهر منه لانه يثبت من اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي من اشتهر منه وذا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لا شتهاره من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرع المدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق في انه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا اي باللفظ هذه بنتي مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه ببيان انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيهما والثاني منفي لانه لو قال لاجنبية معرفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح

قوله او معرفة النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيهما اظهر والا في الاصغر المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فائبات العتق القاطع لملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنوية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحمل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلان تصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلان تصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ * فان قيل فاللازم لقولنا رأيت اسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع * قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بيناه

توضيح ٢٣

بلفظ هذا ابني لا يكون منافيا للملك لان البنوة قد يكون مع المالك كما اذا اشترى ابنته وان كان الملك سريع الزوال ولكن النسبية لا يكون مع النكاح اصلا وقيل هو جواب سؤال مقدر وهو ان الشرع اذا كان مكذبا في حكم اشتهر خلافه فينبغي ان لا يثبت العتق فيما اذا قال عبدي هذا حر من سنة كذا وقد اشتهر انه عبد الى زمان الحال فاجاب بان التكذيب انما هو في حكم يحتمله والنسب كذلك بخلاف العتق. (٩) قوله فلان التحريم الذي قيل ان المناق لملك النكاح انما هو التحريم الذي يثبت بالنسب لا التحريم الذي يثبت بالطلاق فلفظ هذه بنتي وان كان دلالة التزامية على الاول دون الثاني ولكن يجوز استعماله مجازا في مطلق التحريم فان المقيد اذا كان لازما لشيء فالطلاق ايضا كذلك فيراد من اللفظ التحريم الثاني على انه من افراد المعنى المجازي فلواريد ان التحريم الذي ثبت بطريق الدلالة الالتزامية مناف له فنقول ان الكلام في المجاز وهذا ليس منه :

واعلم ان تقرير فخر الاسلام رحمه الله على هذا الوجه ان الحقيقة امان ثبتت في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن او في حق نفسه فقط ثم (١) هذا امان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذب به او في حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف للملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافات ايضا والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالتحريم الاول ما ثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما ثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريده الجدار فاقول لاحاجة (٢) الى قوله اما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا (٣) التردد يكون قبيحا فالدليل الثاني لهذا التحريم المدلول التزاما ليس (٤) كونه منافيا بملك النكاح بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافات المذكورة ولورد بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافات المذكورة لكان احسن.

قوله واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اوردته المصنف رحمه الله من تقرير فخر الاسلام رحمه الله الاعلى عبارة في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق من اشتهر نسبها منه وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصح حقهما من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي ابيانه اي بيناه يعني ان الحقيقة في المعرفة والنسب امان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفى من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير والتأثير لا قراره في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر ومثلي يظهر الاثر في حق التحريم لانه لا زال المدلول الحقيقي وهو باطل ايضا لانه لا صحة لعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي لانه لا يثبت بالضرورة وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف للملك النكاح فيتعذر اثباته عن الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اوردته المصنف رحمه الله من التردد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام وهو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوتها لا يثبت التحريم ايضا للمنافات فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكك * وانما وقع للمصنف رحمه الله ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترام اعن التردد القبيح لا يقال قوله ايضا مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لاننا نقول بل معناه انه في حق المقر وحله متعذر ايضا كما تعذر مطلقا قوله والفرق يريدان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزم وقد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتى اذا اريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولها مجازيا وان اريد به ثبوت البنوية كان ثبوت الحرمة مدلولها التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالة مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالذات من حيث هو كذلك وانما تحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك بتبعيته * فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالذات من حيث هو نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم وسواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف رحمه الله والاكترون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة.

(١) قوله ثم هذا امان ان ثبت آه الاشارة الى الحقيقة على اعتبار المعنى الحقيقي فان قيل قوله امان يثبت في حق النسب يتقضى ان يكون المعنى الحقيقي غير النسب وليس كذلك بل هو عين النسب قلنا المراد انما ان يثبت باعتبار نفسه من غير نظر الى ما يدل عليه التزاما واما ان يكون النظر الى المدلول الالتزامي.

(٢) قوله لا حاجة الى قوله آه يعني ينبغي ان يتقضى بقوله او في حق نفسه فقط وذا متعذر آه فيتم من هذه ان لا يثبت التحريم بتبعية النسب بعدم ثبوت الاصل.

(٣) قوله هذا التردد يكون قبيحا لترديد القبيح ان لا تصور احد الشقين في المفهوم المراد كان بينهما منافاة ظاهرة كما يقال اذا كان هذا الشيء انسانا فهو اما ناطق او جاهل او يقال فهو اما حيوان او جاد ولا شك ان التردد المذكور على ما حررناه غير قبيح.

(٤) قوله ليس كونه منافيا فيه نظر لان الدليل الثاني لشيء ما يدل على انتفائه فلا خفا في دلالة المناقاة المذكورة على انتفاء التحريم المذكور غاية الامر انه يدل عليه دليل آخر ايضا.

(١) قوله مستلة الداعي الى المجازى الى لفظ المجاز فهذا الداعي غير القريب وهو الداعي الى المعنى المجاز . (٢) قوله المستعار منه اراد المعنى القوي وهو الذي يستمر منه اللفظ اي يستعمل لفظ في غيره وهو المعنى الاصل الموضوع له اللفظ لالمعنى الاصطلاحي وهو ما يستعمل لفظ في غيره لعلامة المشابهة فكل مجاز لا بد فيه من المعنى الموضوع له ومن المعنى المستعمل فيه على التجوز ومن اللفظ فان استعمال اللفظ في غير ما وضع له علاقة بينهما لا يتصور بدون هذه الثلاثة . (٣) قوله والاسم الداعي هو الدلالة على كمال الشجاعة . (٤) قوله اذا حلوت اي قصدت في تاج المصادر المحاولة خواستن . (٥) قوله اختصاص لفظه بالعدو اي اختصاص لفظه بالعدو بمختصة به قالوا يتضمن معنى الاضاف ويجوز ان يكون الاختصاص بمعنى الامتياز والمعنى ان الجاز يوجد فيه

العدو به والاعجاب واللفظ الذي هو الاصل في المقام لا يوجد فيه ذلك فيكون المجاز ممتازا جاعن ذلك . (٦) قوله كلفظ الخنفيق في كثر اللغات خنفيق سخي زئانه وزن جيت ودليل . (٧) قوله ولفظ الجاز يكون اعذب منه اي من لفظ الحقيقة مطلقا لانه عندما كان لفظ الحقيقة ركيبا كما هو التبادر من الكلام فلا يلزم اضافة بالركب وهو مقابل للذب فلا يكون فيه عدو في الذو به هف وقيل هذان قبيل فلان اتفه من الحمار واعلم من الجدار . (٨) قوله اول السجع وهو في الاصل مدير الجماعة وفي اصطلاح علم البديع توافق الفاصلتين من النثر على حرف واحد في الاخر .

(٩) قوله او اصناف البديع اي انواع محسنات الكلام المذكورة في علم البديع كالتجسيات والموازاة والتب والشرع وزوم ما لا يلزم ورد الجز على الصدر نحو البديعة الشرك اي خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبب الشرك قد يؤدي اليه في الصحاح الشرك بالتحريك حياثة السائد فاختر مجازا في السبب لجناس الحرف وهو ان يتفق اللفظان في انواع الحروف واعدادها وترتيبها فيختلف في هياتها .

(١٠) قوله بالتعظيم اي اختصاص معنى المجاز بالتعظيم ان يفيد في الاستعمال فيه عظمة باعتبار ان معناه الاصل متصف بها واظنه ذلك لا يوجد فيما يدل على المستعمل فيه بحسب الوضع .

(١١) قوله او الترهيب اي التخوف كذا في تاج المصادر .

(١٢) قوله او زيادة البيان وذلك لان الاتصال الى المعنى المجازي متكرر لان القوم ينتقل من اللفظ مع القرينة الى المراد ومرة اخرى ينتقل من اللفظ عند الغفلة عن القرينة الى المعنى الحقيقي وينتقل منه الى المراد لكونه لازما للمجاز باعتبار اصل معناه يزداد بيان المراد .

(١٣) قوله عين في الدلالة على الشجاعة نفس الاسد يدل عليها لكونها لازما لحيوان القترس ووصف الرمي ايضا يدل عليها لاحتمال هاتين .

(١٤) قوله فان ذكر القوم يتة له ليس المعنى انه يتة على وجوده في الخارج او وجوده في القوم فكثير ما يذكر ملزوم ولا يتصل القوم الى ان اللازم هل موجود اولاً بل للسبب ان القوم ينتقل الى اللازم عند ذكر الملزوم فيقال فكذلك ذكر اللفظ اللازم الموضوع يتة على وجود المعنى الموضوع له والمعنى المذكور فليس اللفظ في المعنى الحقيقي دون اللفظ في المعنى المجازي فلا يتيت في تحت البيان في المجاز .

(١٥) قوله او تطف الكلام اي صيرورة الكلام بذكر المجاز لطيفا حسننا فانه باعتبار اصل معناه يوقع في الخيال لذة شىء لطيف محب متبول في الطباع (١٦) قوله الالتماس عطف او يجوز الجبر عطف على زيادة البيان فان التلطف يملق بالمعنى على ما ذكرنا فيجوز ان يقال ان الداعي الى المجاز اختصاص معناه بتلطف الكلام . (١٧) قوله لنعلم فيه جرم موثق في التلطف لنعلم انكنت الجبر انكنت وفي كثر اللغات جرم آتش يارها و انكنتهاى آتش دار فحينئذ ذكر الايقاد مبنى على التجريد . (١٨) قوله لذة تخيلية اي لذة تحصل للنفس بسبب تخيل المراد في الخيال .

مسئلة الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمى في رأيت اسدا يرمى والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية الشجاع فالاصل ان تقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلافى الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعدوية فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحيته للشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فاذا كان السجع داليا مثل الامد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لاللفظ الشجاع او اصناف البديع كالتجسيات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البديعة شرك الشرك فان الشرك مجاز هنا استعمال ليجانس الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق او معناه اي اختصاص معناه فمن هنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم ابى حنيفة رحمه الله لرجل عالم فقيه متقى او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب او الترهيب اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوه لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليتقفر السامع او زيادة البيان اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رأيت اسدا يرمى 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 الشئ بالبينه واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تطف الكلام بالرّف عطف على قوله واختصاص لفظه اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون تطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لنعلم فيه جرم موثق فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم

قوله اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل العذب بالركيب وانما يقابله الومشى الذي يتقفر الطبع عنه الا انه لامشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجازي يكون اعذب منه يقتضى وجود العدو في اللفظ الركيك الحقيقي كخنفيق فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشفاء ابرد من الصيف والعسل املى من الخل قوله واصناف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتأتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها ايضا السجع وقد افرد به بالذكر

(١٥) قوله او تطف الكلام اي صيرورة الكلام بذكر المجاز لطيفا حسننا فانه باعتبار اصل معناه يوقع في الخيال لذة شىء لطيف محب متبول في الطباع (١٦) قوله الالتماس عطف او يجوز الجبر عطف على زيادة البيان فان التلطف يملق بالمعنى على ما ذكرنا فيجوز ان يقال ان الداعي الى المجاز اختصاص معناه بتلطف الكلام . (١٧) قوله لنعلم فيه جرم موثق في التلطف لنعلم انكنت الجبر انكنت وفي كثر اللغات جرم آتش يارها و انكنتهاى آتش دار فحينئذ ذكر الايقاد مبنى على التجريد . (١٨) قوله لذة تخيلية اي لذة تحصل للنفس بسبب تخيل المراد في الخيال .

(١) قوله فيمكن ان يكون معناه آية بمعنى ان ارادة المتكلم قد تتعلق المراد بكمال في المراد من اللفظ وقصان فيه كما يقال رأيت ابخينة او رأيت همجا أي رأيت رجلا عالما عظيم القدر او رجلا جاهلا في نهاية المقارنة وقد تتعلق بكمال في وضوح الدلالة على المراد والنقصان فيه فالجواز يناد به الكمال والنقصان في المراد ويحصل به زيادة الوضوح ونقصانه فيكون مطابقا لتام كل من المرادين واما الحقيقة

او مطابقة تمام المراد بالرفع عطفي على قوله وتلطف الكلام اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعية على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكررة فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز محل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكرة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفا بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر اللزوم بيضة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى * ويمكن ان يكون معناه ان يؤدي بعبارة لسانه كنه ما في قلبه فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شيء يعرف السامع كمية سواده فيشبهه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك بالرفع ايضا اي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذا الموضوع مما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصلي التشبيه والمجاز فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه بالاستعارة.

قوله او مطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام ايضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظه لا ينافي ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليتحرز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام تمام المراد وفسروه بان اليراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتام المراد ايراده بقرائيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارة المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا الحاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه الله وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بعثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة لفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولومع الفى قرينة وان اراد بالمعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له مجازا وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلامعنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح فالحاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا.

فليست كذلك فقوله زيادة وضوح الدلالة الخ اي باعتبار زيادة الوضوح فقط بتمام المراد باعتبار زيادة الوضوح ان يحصل بالمجاز زيادة الوضوح او نقصانه.

(٢) قوله تكون على نهج واحد فيه نظر لان بعض الالفاظ المترادفة اشترت في المعنى المشترك بينهما كالشمس اوضح الدلالة على الجرم المخصوص بالنسبة الى بكاء والنوح.

(٣) قوله فان المجازات متكررة الظاهر ان المعنى المجازات في جميع المعاني متكررة وليس الامر كذلك فان الله لا يطلق عليه تعالى غير اسمائه واسماء الله تعالى توقيفية ولو اريد ان المجازات في بعض المعاني متكررة كذلك الخفايا في بعضها متكررة فله عر اسمه الف اسم واحد ولنبى اسما وللشمس والجرم اسماء الى غير ذلك.

(٤) قوله لما كانت القرينة مذكرة والاولى ان ان يقال لما كانت القرينة موجودة ليتناول ما لا يجرى عليه الذكر كدلالة الحال ومعنى في التكلم.

(٥) قوله ثم اذا كان المستعار منه و ذلك كما اذا سمي القاضي كريا في قصة امير المؤمنين حمزة رضي الله عنه باسد فانه لا وجود له الا في عالم الخيال وقوله اوضح الدلالة من الحقيقة منقوض بالمثل المذكور فان كريا اوضح في افادة المقصود من الاسد.

(٦) قوله يؤيد هذا المعنى اما الاشارة الى المذكور بقوله ويمكن ان يكون معناه آية ووجه التأييد غير معلوم.

(٧) قوله لكن لا يدل على تمام المراد وفيه نظر لان اللفظ الموضوع تسام الموضوع لاصل المراد كما يقال جاني آسود والموضوع لتام المراد كما يقال جاني آسود شديد السواد اوضيعة او متوسطة فلو اريد ان الموضوع لتام لا يدل عليه فهو مكابرة ولو اريد ان الموضوع لاصل لا يدل على التام نعم لكن لا يثبت بمجرد ذلك اختيار المجاز على الحقيقة فلذلك المقصد بلفظ يدل على تمام المراد فلا يلزم ان يقال جاني حبشي بل يجوز ان يقال جاني شديد السواد.

(٨) قوله كمية سواده الضمير الى شيء منسكح في قوله ان يذكر شيء وهو ظاهر او الى الشيء المراد في قوله اذا اردت وصف الشيء آية اي يعرف السامع به كمية سواد الموصوف.

(٩) قوله فيشبهه به او يستعار به فيقول جاني في رجل مثل الحبشي او جاني آسود مثل الحبشي او جاني حبشي.

(١٠) قوله او غير ذلك كاختيار تشبيه السامع عند القرينة او اجماع صون الاسم الموضوع للمراد عن لسانك او عكس ذلك او تأني الانكار لدى الحاجة.

(١١) قوله كتاب الوشاح يسمى به تشبيها على عظم ما فيه من المسائل وجوده الفاظه واتساق معانيه في كسز اللغات وشاح بالضم والكسر

جامل از جوهر وزرینه که زان اثر از گردن تابن بفل جامل کنند.

(١٢) قوله فاني قد ذكرتاه فعلم من ذلك ان الداعي الى المجاز قد يكون ما هو الغرض في التشبيه وقد يكون المبالغة في التشبيه مع فائدة اخرى وقد يكون فائدة غير المبالغة في التشبيه.

فصل

فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية في الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهي في أسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لاتنع الابتعية وقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اى دالة فاستعير^٢ الناطقة للدلالة بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع^٣ اولاً في متعلق معنى الحرف ثم فيه اى في الحرف كاللام مثلا فيستعار^٤ اولاً التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب

(١) قوله وقد تجرى الاستعارة التبعية الظاهر ان الجاز المرسل والاستعارة الاصلية لا يجريان في الحرف اذ لا بد فيها من المناسبة بين معنى اللفظ من حيث الوضع وبين معناه المستعمل فيه فلا بد ان يكون المعنى الاصل مستقلاً بالمفهومية ليصف بالمشابهة بالنسبة كالمشابهة والسببية والمسببية والحالية والمحلية الى غير ذلك من انواع المناسبة.

(٢) قوله وهي في اسماء الاجناس والاولى ان يقال في الاسماء الغير المشتقة ليتناول الاعلام كقولك جاءني ابوحنيفة رحمه الله تعالى عليه اى رجل عالم عظيم الشأن ورأيت حاتماً ثم الظاهر من هذا الكلام ان الاستعارة الاصلية لا يكون في المشتق وفيه نظر كقولك جاءني الجلاد والجرار لمن كان على هيئة ولم يوصف بذلك الوصف.

(٣) قوله فاستعير الناطقة اه فيه وجهان آخران ان يكون الكلام تشبيهاً بحذف اداته اى الحال مثل الناطق وان يكون النطق مستعملاً في معنى الدلالة لعلاقة انها من لوازمه فيكون مجازاً اسرلاً.

(٤) قوله في متعلق معنى الحرف اذا قلت سرت من البصرة الى الكوفة فعنى من الابتداء الخاص ومعنى الى الانتهاء الخاص وما يتعلق به معناه البصرة والكوفة ومعنى وقوع الاستعارة فيهما انهما من حيث انهما يتصفان بمعنى قبيضه ما خلا عنهما كالكون مبتدأ منه او منتهى اليه يستاران لاسر او يستارهما اسر فلا استعارة في الحقيقة في الكون مبتدأ منه ومنتهى اليه بقوله تعالى ولا صلبيكم في جذوع النخل اى على جذوع النخل شبه فيه كون الجذوع مستعملين عليها لكونها طرفاً للتصليب فاستعير الظرفية للاستعارة عليه ثم تبعية هذه الاستعارة استعير لفظ في لمضى على فن قال ان متعلق معنى الحروف كالجور في قولنا زيدى نعمه ليس مراداً ان الاستعارة تقع في نفس الجور باعتبار ذاته بل المراد ما ذكرنا فهذا لا يخالف ما قال صاحب المفتاح ان المراد بتطبيقات معاني الحروف ما يعبر بها عند تفسير معانيها كما يقال معنى من ابتداء الغاية فان معناه ان الاستعارة اولاً يقع في معنى الابتداء مثلا ثم تبعية ذلك يقع الاستعارة في لفظ من.

(٥) قوله فيستعار اولاً التعليل الخ اى شبه كون الشيء عاقبة بفعل بكونه علة فاقية له في الترتب عليه فاستعير العلية للكون عاقبة ثم استعير بتبعية ذلك اللام بمعنى ما يدل على العاقبة.

(٦) قوله فان التعقيب لازم للتعليل هذا خروج من السوق لانه لبيان الاستعارة التبعية وهي مبنية على التشبيه دون الزوم الا ان يقال ان الاستعارة ههنا بمعنى التجوز مطلقاً لا بالمعنى المصطلح والمعنى ان كون الشيء عاقبة بفعل لازم لكونه علة فاقية له وقوله فان المعلول يكون عقيب العلة اراد بالمعلول علة الفعل الفاعلية فانها معلول له في الخارج وان كان علة له في الذهن.

قوله فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجرى اولاً في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلاً يقرر في نطق الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطق بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلام المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفاً بوجه الشبه والصالح له وصفية هو المتعاقب دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنافية كلام يطلب من شرح التاخيص * فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا يختص بالافعال والصفات بل تجرى في الحروف ايضاً فيعتبر التشبيه والافعال في متعلق معنى الحرف وتجرى فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لا يبتداء الغاية الى لانتهاء الغاية وفي اللطيفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والالكات اسماء الاحرف 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 عدواً وحزناً وقول الشاعر * لدوا للموت وابنوا للخراب * شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمال في المشبه اللام الموضوع للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولاً في العلية والغرضية وبتبعيتهما في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الان المصنف رحمه الله اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولاً للتعقيب لكونه لازماً 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 انساناً ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعاً فيكون تعقيب الموت للولادة مشبهاً بتعقيب المعلول لعلة وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه * ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة للمعلول والعلة تكون متقدمة لامتعقبه فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبنى

وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول او غيره ثم بواسطتها اى بواسطة استعارة
التعليل للتعقيب يستعار اللام له اى للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لما
كان الموت عقيب الولادة جعل كل الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل وارىد ان
الموت واقع بعد الولادة قطعاً بلا تخلف كوقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على
ان اللام تدخل في العلة الغائية وهى الغرض ولاشك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان
اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول وههنا نذكر حروفاً تشتد الحاجة
اليها وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف .

(١) قوله وهو اعم من ان يكون اه انما قال ذلك
ليثبت التفاضل بينهما فيتحقق الاستعارة وهو ذكر
الشيء وارادة غيره للملاحة المشابهة بينهما .
(٢) قوله تعقيب العلة المعلول اى جعل العلة الغائية
عقب المعلول او المعنى جعل العلة الخارجية مقبلاً
بمعلولها بان يكون المعلول عقيبها فالعلة الخارجية
هى الفعل والعلة غائية فتمتعيب الشيء بالشيء
يستعمل بالمعنى .
(٣) قوله يستعار اللام له اى لما يدل على
التعقيب كالفاء او تم فقوله لدوا للموت وابنوا للخراب
اى لدوا فوتوا واثم موتوا وابنوا ثم اتركوا
خرابا واثم احدثوا الخراب فى المهذب الخراب
بران وبرانى .

(٤) قوله جعل كل الولادة علة للموت والظاهر
ان يقول جعل الموت كانه علة غائية للولادة فاستعمل
اللام لان حرف التعليل انما يدخل على العلة
فينبئ ان يجعل الموت علة لامعلولاً ثم قوله جعل
كان الولادة من باب التنازع بين الفعل والحرف
والتنازع فيه لفظ الولادة .

(٥) قوله وهذا بناء على ان اللام آماى المحكم
بان اللام تدخل على المعلول مع انما تدخل على العلة
بناءً على ان المعنى ههنا علة غائية ولا يخفى ان فى
كلامه لا اطناب وطريق الايجاز ما قلنا ثم قوله
تدخل فى علة الغائية ليس مما ينبئ لان فى قيد
الظرفية ولا ظرفية بل المناسب ان يقال على
العلة الغائية ليقيد الاستعلاء والاتصاف وقوله معلول
العلة الفاعلية وايضا معلول الفعل الذى كان الغرض
غاية له فاذا قيل ضربته للتأديب فالضرب علة
للتأديب وسبب له .

(٦) قوله تشتد الحاجة اليها لا يتنازع بعض المسائل
عليها وتسمى حروف المعاني لانها وضعت للمعاني
واما حروف المباني فهى مجرد بناء الكلمة منها
كازايم من زيد لا يقصد بها معنى وقيل لانها
وضعت لارتباط بين المعنيين آة للاتصال بينهما
كالباء فى مررت بزيد يرتبط بها معنى المرور
الى زيد ثم المسمى بالحروف انما هى حروف العطف
والجر واما الظروف فساها المصنف اسماء
الظروف والفاظ الشرط سماها كلمات الشرط
ويجوز تسمية الكل حروفاً كما الحرف آة
الاتصال بين امرين .

(٧) قوله حروف العطف ابتداءً بها لانها
اكثر وقوعاً كذا فى كشف النار ويجوز ان
يقال لان معظم مسائل هذا الفصل انما هى المباني
المتعلقة بحروف العطف .

على ان اللام يدخل على العلة الغائية التى هى الغرض من الفعل الذى يتعلق به
اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومقدمة عليها فى الذهن
لكنها معلولة فى الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير
مثلاً يتصور اولاً فيصير علة لاقدم النجار على ايجاد السرير لكنه فى الخارج يكون
مقأخراً عنه محتاجاً اليه فيكون ما بعد اللام معلولاً بحسب الخارج متعقباً فى الوجود للفعل
المعلل به فيصح استعمالها فى تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم
من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعاً فظاهر وان كان منصوباً فمعناه
تعقيب العلة الغائية فعلمها المعلل بها يقال عقبته اى جئت على عقبه ولا يخفى ان ما
ذكره المصنف رحمه الله تكلف لاجابة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان
المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولاً باعتبار كما فى ضربته
للتأديب اولاً كما فى قدمت عن الحرب للجنين واذا كان معلولاً باعتبار فدخل اللام عليه
انما هو من جهة عليته لامن جهة معلوليته وكونه علة غائية كافى فى اعتبار الترتب على
الفعل من غير اعتبار كونه معلولاً لا يقال العلة من حيث هى علة لا تقتضى الترتب
على شئ وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذى
هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة فى المعلولية لافى العلية
لانا نقول لانسلم ذلك فى العلة الغائية قوله وهى فى اسماء الاجناس اراد باسم الجنس
ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة قوله وههنا نذكر حروفاً قد جرت
العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد
الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيراً ما يسمى الجميع حروفاً
تخليياً او تشبيهاً للظروف بالحروف فى البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما فى الثانى
من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقاً للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف
رحمه الله اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء
لاعلى انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان تمييز بها
من حروف المباني التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها
الاستفهام او النداء فهى من حروف المعاني والا فمِنْ حروف المباني .

الواو لمطلق الجمع بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي بين الاسمين
المختلفين كالالف بين المتحددين فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا في رجل وامرأة
فادخلوا واو العطف وقولهم لانا نأكل السمك وتشرب اللبن اي لاتجتمع بينهما فلهذا لا يجب

الترتيب في الوضوء

قوله الواو لمطلق الجمع اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهم الله ولا على الترتيب اي تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله تعالى واستدل على ذلك بوجهه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه جمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه * الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجد ما مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقية ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده * الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الف بين الاسمين المتحددين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنته او ترتيب اجماعا فسكنا جاءني رجل وامرأة الا ان قولهم الف بين الاسمين المتحددين تسامحا * الرابع ان قولهم لانا نأكل السمك وتشرب اللبن معنى النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان فيكون في معنى مصدره عطوف على مصدر ما غود من مضمون الجملة السابقة اي لا يمكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء ونم لافادتهما النهى عن الشرب بعد الاكل لامتنعما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفى المقارنة الا ان المقصود الاهم نفى الترتيب قوله فانه لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا من انها لا يوجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل * لا يقال فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضى الاكونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينهما * لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وحينئذ يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة * لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر

(١) قوله الواو لمطلق العطف قد هما لاطلاق العطف بها عن القيود المعتبرة في سائر العواطف كالتعقيب والاستدراك الى غير ذلك وكثرة وقوعها في الكلام في كشف المنار ان الواو لمطلق العطف من غير تعرض للمقارنة او الترتيب وبه قال سيبويه وجميع نحاة البصرة والكوفة وقال بعض اصحابنا انها للمقارنة وقيل انها للترتيب وهو محكي عن الشافعي رحمه الله تعالى عليه ولهذا جعل الترتيب شرطا في الوضوء لان الايدي عطف على الوجوه بالواو ثم يمكن الاستدلال على المقارنة بان قولهم لانا نأكل السمك وتشرب اللبن لنفي المقارنة والاجتماع في الزمان بين السمك وشرب اللبن فلو لم يكن الواو للمقارنة لا يوجد في مدخول النفي ما يدل على المقارنة فلا يتصور نفي الشيء بدون ان يكون في النفي ثبوته .

(٢) قوله بالنقل عن ائمة اللغة فهم صرحوا بانها لمطلق العطف ولم يعتبروا فيها المقارنة ولا الترتيب كما نقل بعض عن سيبويه وسائر البصريين والكوفيين .

(٣) قوله واستقراء مواضع استعمالها فالمراد يقولون جاءني زيد وعمرو وفيما تصدون مجرد الاشتراك بينهما من غير تعرض للمقارنة او الترتيب في كشف المنار لو كانت للترتيب لما صح قوله جاءني زيد وعمرو واذا جاءنا معا او جاء عمرو واو لنا صح ان يقول عمرو بعده او قبله فترجم التكرار او التناقض ولتناقض قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وعكسه في الاعراف لاتحاد الفاء وكان الترتيب مقصورا في قوله تعالى واسجدوا واركعوا وليس كذلك اذ في تلك الشريعة تقدم الركوع على السجود .

(٤) قوله وهي بين الاسمين ادليل ثالث على اطلاق العطف بالواو عن المقارنة والترتيب تقريره ان الواو كالف التثنية في جاءني رجلان بلا تفاوت غير ان العاطف لاشتراك المتخالفين في الحكم واداء التثنية لاشتراك المتماثلين فكما ان الفاء يفيد مجرد الاجتماع في الحكم دون المقارنة والترتيب فكذلك العاطف التذكور والمراد بالاختلاف ان لا يذكر بلفظ اسم الجنس المتناول لهما بل يذكر كل باسم آخر كزيد وعمرو ورجل وامرأة والاتحاد ضد ذلك قوله بين المختلفين اي في المشاركة بينهما في حكم وكذلك معنى قوله بين المتحددين الى الواو في افادة الشركة بين المختلفين كالالف في افادة الشركة بين المتحددين او المعنى ان الواو حال كونها بين الاسمين المختلفين كالالف حال كونها بين اجزاء الاسم الدال على المتحددين .

(٥) قوله وقولهم لانا نأكل بالجر عطف على قوله بالنقل او بالرفع على الابتداء فالجواب قوله اي معناه لا يجتمع اي معناه كذا فحينئذ يكون العطف بالمعنى على المجرور كقوله وهي بين الاسمين الخ .

وأما في السعي بين الصفاء والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر لا يحتمل اى الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا يدل على ان بدايته تعالى موجبة لبدايتكم لكن تقديمها في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرها ولا شك ان هذا يقتضى الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحى غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا .

في الكلام افعالا متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايدىكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لوقال للعبد اذا دخلت السوق فاشترى خما وغبزا لا يفهم منه تقديم اشراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لاننا نقول الوظيفة في الرأس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الى الصلوة الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يغنى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودى للصلوة الآية على انه يجب السعي عقيب النداء بلاتراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي قوله واما في السعي استدلالا على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضى الله تعالى عنهم بايهما نبدأ فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله تعالى به فهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فامرهم به والجواب اننا لانسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللمنبي صلى الله عليه وسلم بما لاح له من وحى غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقديم احداهما على الاخر في ذلك فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله صلى الله عليه وسلم اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعلية ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفى الجناح لان الناس كانوا يتخرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنيتين كانوا يعبدونهما

(١) قوله واما السعي بين الصفاء والمروة آه جواب سؤال مقدر تقريره ان قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله تعالى افاد وجوب الترتيب بينهما في السعي بينهما فيخرج بمدطواف القدوم الى الصفا فيصعد الى الصفا ويستقبل البيت ويكبر ويهل ويصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ويرفع يديه ويدعو بما شاء ثم يمشي الى المروة ساعيا بين الميادين الاخضرين ويصعد اليها ويقف فيها ما يقبل في الصفا ثم يمشي الى الصفا هكذا يفعل الى سبع مرات مجتئا وذهابا فلو لم تكن الواو للترتيب لما وجب الترتيب في الآية هف فاجاب بان وجوب الترتيب انما ثبت بالحديث دون الآية المذكورة فلا يلزم الترتيب في معنى الواو ثم الصفا والمروة علمين للجبلين بسكة والشاعر جمع شجرة وهي العلامة والمعنى انهما اعلام مناسك الله وعباداته .

(٢) قوله لا يحتمل اى لا يدل عليه بطريق الاحتمال كاللفظ المشترك يدل على احد معانيه احتمالا فضلا عن ان يدل بطريق القطع .

(٣) قوله لا يدل على ان بدايته تعالى موجب اه هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان الحديث يدل على ان بداية الله تعالى موجب لبدايتكم وانما بداية الله تعالى بذكر الواو بين المظوفين واذا كان البداية بلفظ الواو موجبة لذلك لفظ الواو موجب لذلك البداية وهي يستلزم الترتيب فيكون الواو دالة على الترتيب فاجاب بما اجاب وقد يجاب باناسلنا ان بداية الله تعالى يوجب بداية العباد ومع ذلك لا يلزم الترتيب في الواو بل انما يلزم الترتيب في نفس البداية فلو ذكر المقيد بلاواو يلزم حينئذ الترتيب مع عدم الواو ثم قيل فيه نظر لان ترتيب الحكم على المقيد يدل على عليه المقيد له كما هو المشهور فيلزم ان بداية الله تعالى علة لبدايتكم فيوجبهما .

(٤) قوله واما الوجوب في الحقيقة اى بالنسبة الى علمه عليه السلام وقوله بالنسبة الى علمنا عطف على ذلك المقدر .

(١) قوله استدلالا بوقوع الواحدته قبل وقوع الواحدة عنده انما يدل على عدم وجوب المقارنة عندهما لوجوب المقارنة لوقعت الطلقة الثانية والثالثة في زمان الاولى فيقع الكل في الملك فيصح وعدم وجوب المقارنة لا يستلزم وجوب الترتيب فلا يلزم بالحقيقة رحمه الله تعالى عليه القول بالترتيب وايضا وقوع الثلث عندهما انما يدل على عدم وجوب الترتيب اذ لو وجب الترتيب لكان وقوع الثانية بعد زمان الاولى فيكون في غير الملك فلا يصح وكذا الامر في الثالثة وعدم وجوب الترتيب لا يستلزم وجوب المقارنة فلا يلزم القول بالمقارنة فليكن المذهب عند الكل انما لطلق المجمع بلا اشتراط شيء من الترتيب والمقارنة فان قيل فن انما يلزم عنده الواحدة وعندهما الثلث قلنا ان الايجاب تم عنده قبل العطف فلا يبقى محلا بعده ولا يتم عندهما قبله فالكلي في المحل.

وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمعجز عند الشرط وفي المعجز تقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا اي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط

قوله وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والمحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقص فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط واما المحل 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 فنحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدها واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمعجز عند وجود الشرط وفي المعجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق متى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في ازمة التعليق لاني ازمة التطبيق لان الترتيب انما هو في التكلم لاني صيرورة اللفظ تطليقا وتعقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تخليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط المذكور 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 فثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا هو لان المقدر كالمفروض بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واجبة بعد واحدة فانه صريح في تفريق ازمة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبارة بحال الوقوع اجتماعا واقتراقا لا بهال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تأخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار

الواو لو كانت للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يلزم ان يقع الواحدة عنده في قوله لغير المدخول بها ان طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار لان الثانية اذا كانت متأخرة عن وقوع الاولى كانت في غير المحل فلا يقع وكذا الثالث وايضا لو كانت للمقارنة عندهما يلزم ان يقع الثلث عندهما فيما قال لغير المدخول بها ان طالق وطالق وطالق وفي التحقيق ما يدل على عدم وقوع الثلث عندهما في هذه المسئلة حيث قال ولو لم تكن المقارنة عندهما لما وقع الثلث عندهما في هذه المسئلة بل يقع الاول ويانو ما بعده بعدم المحل كما لو قال بغير المدخول بها ان طالق وطالق وطالق وقوله في هذه المسئلة اشارة الى ما قال لا يجزيه ان تكتمها في طالق وطالق وطالق وقال العلامة في التلويح انهم اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا.

(٣) قوله بل الخلاف راجع اما الحاصل ان الترتيب ههنا ليس بسبب الواو وعنده بل بسبب الجزاء يدل على الوجه الذي يتعلق بالشرط واما كان تعلق الثاني بالشرط بواسطة الاول كان وقوعه بعد وقوع الاول عند حلول الشرط فكان في غير المحل فلا يصح وفي التحقيق يشبه ذلك با اذا نظمت في سلك وعقد رأسه ينزل عند الانحلال على الترتيب الذي انظمت وان المقارنة ههنا ليست بسبب الواو عندهما بل السببان العطف يوجب الاشتراك بين المعطوفين فيما يتعلق به الاول فيستساويان في التعلق بالشرط فيقعان عند وجوده مما ليكون الوقوع على نهي التعلق كما اذا تعلق شيان بثالث تعلق بجمل بحيث يستوي تعلقهما به ولا يكون احدهما اقرب فاذا قطع الجبل يقعان على الارض بوقوع الثالث مما من غير سبق احدهما.

(٤) قوله كالنجز التمييز لم يذكر في الصراح ولا في تاج المصادر البيهقي ولا في كثر اللغات ولكن ذكر ان النجز يسكون العين قضاء الحاجة وكذا الانجاز فلا يبعد ان النجز يسكون بتخفيف العين ولكن المشهور هو تشديدها والمراد اضع الطلاق في الحال مقابل لتطبيق وهو ايقاع الطلاق بعد وجود الشرط.

توضيح ٢٤

(٥) قوله وفي النجز عنده تقع واحدة ليس الاضافة الى الضمير للتخصيص والدلالة على انه يقع عندهما ثلاثا فانه مخالف لظاهر كلام صاحب التحقيق وشارح المختصر وانما يقع الثلث عند مالك رحمه الله تعالى وكذا في كشف المنار وفي شرح المختصر لولانا ابوالكارم . (٦) قوله وعندهما يقع جملة اي فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق .

(١) قوله كذا اذا كرهه فان قلت ما الفرق بين قوله انت طالق ثلاث مرات بغير المدخول وبين قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات لمَدْخول بها يقع واحدة في الاول وثلاث في الثاني قلنا الاجاب يتم في الاول في زمان صدور اللفظ فيقع الطلاق باول التلثة فيلزم ما بعده بعدم الملك واما الاجاب في الثاني فلا يتم الابد وجود الشرط وكل من التلثة في هذا الزمان يستحق ان يقع فالكمل سواء فيقمن من غير تقدم وتأخر في الوقوع وتصوير المسئلة في التحقيق في صور اخرى حيث قال لما لو كرر الشرط بان قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق فالتعلق حينئذ عندهم الملك وبالملك وفيما قال المصنف عند وجود الملك وبغير الملك ثم قوله مع غير مدخول بها متعلق بالتركير يتضمن معنى الخطاب والكاملة. (٢) قوله وان قدم الاجزية يجوز ان يكون التصدي الى الرد على من زعم الترتيب في الواو عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى تقرير ان الواو لو كانت للترتيب عنده يلزم وقوع الواحدة في الصورة المذكورة عنده دون الثالث بناء على ما ذكرنا في قوله وهذا زعم باطل او الغرض بيان مجرد الفرق عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى بين صورتين قوله يقع الثالث في كشف النار لان الاصل فيما يذكر في آخر الكلام ما بغير اوله توقف الاول على الآخر كما في الاستثناء واذا توقف اوله على آخره تعلق الكل بالشرط جملة فصار حال التعلق واحدا فيقع الكل في حال واحد لان الواو لا يتركها الاجتماع لانها مطلقة واما اذا قدم الشرط فليس في آخر الكلام ما بغير اوله بل تعلق كل طلاق به كما ذكر اولاً وثانياً وثالثاً فيكون الوقوع على ترتيب التعلق. (٣) قوله لانه اذا قال ان دخلت الدار اقبل ههنا وجان ان تعلق الشرط بالاخير فقط وان تعلق بالكل واما التعلق بغير الاخير فقط فرود بان لو كان الامر كذلك يوجب التقديم على الاخير فلو كان متعلقا بالاخير فقد يقع الطلاق الواحد ويلغو الاخير بان عدم المحل بعد الاول ولو كان

متعلق بالكل لا يقع شيء اصلا قبل وجود الشرط وبه يقع الثلث لاستوائها في التعلق فكذا في الوقوع في الوجه في ترجيح الوجه الثاني على الاول والجواب ان الاصل ان تعلق القيء بما هو الاصل وهو المظوف عليه ولحسن لما تأخر عن الاخير يلزم التساق به ايضا فيلزم التعلق بالكل ثم المذكور في اكثر النسخ الاجزية المتوقفة وفي بعضها الاجزية المنفرقة في ما يكون مذكورة بالفاظ ثلثة والاجزية المتحدة ما يكون مذكورة بلفظ واحد كلفظ الثلث فالتحده تعلق بالشرط دفعة سواء كان متقدما او متأخرا واما المنفرقة وانما تعلق به الكل دفعة في صورة التأخر وفي صورة التقدم تعلق الكل على الترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى.

كما اذا كررت ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث كذا هنا وان قدم الاجزية اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امةين بغير اذن مولاها ثم اعققهما المولى مع اصح نكاحهما وبكلامين منفصلين اي قال اعققت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعققت هذه او بعرف العطف اي قال اعققت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الاثمة واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امةين من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لاحاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيء به لا بد ان يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي نحن بصده لا يخالف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد.

متعلق بالكل لا يقع شيء اصلا قبل وجود الشرط وبه يقع الثلث لاستوائها في التعلق فكذا في الوقوع في الوجه في ترجيح الوجه الثاني على الاول والجواب ان الاصل ان تعلق القيء بما هو الاصل وهو المظوف عليه ولحسن لما تأخر عن الاخير يلزم التساق به ايضا فيلزم التعلق بالكل ثم المذكور في اكثر النسخ الاجزية المتوقفة وفي بعضها الاجزية المنفرقة في ما يكون مذكورة بالفاظ ثلثة والاجزية المتحدة ما يكون مذكورة بلفظ واحد كلفظ الثلث فالتحده تعلق بالشرط دفعة سواء كان متقدما او متأخرا واما المنفرقة وانما تعلق به الكل دفعة في صورة التأخر وفي صورة التقدم تعلق الكل على الترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى.

(٤) قوله اذا تزوج امةين ايه اي يتزوج برضاه ورضاهما والا فلا يلزم الصحة بمجرد عققهما بل لا بد من اجازة الزوجين بعد المتق وايضا لا بد ان يكون مولاها واحدا اذ لو كان مولى كل غير الآخر ففي صورة عققهما بكلامين منفصلين لا يلزم بطلان نكاح الثانية لان المتق اولاً ليس بالاعتاق ناسخاً لنكاح الاخرى فليس له ذلك في ملك الغير بخلاف ما اذا كان مولاها واحدا فاعتاقه او لاحدهما ردمه نكاح الاخرى لانه اذا كان الاعتاق متعاقبا فنفس نكاح الاولى قبل الثانية فيلزم ان يكون نكاح الثانية نكاح الامة على الحرة وذلك غير جائز هذا ما قالوا وفيه نظر لانه لو اريد ان يكون نكاح الامة على الحرة في حال الانقضاء وانقضاءها في حالة واحدة فلا يكون نكاح الامة على الحرة فهذا عند تأخر نكاح الامة ولو اريد ان يكون كذلك في حالة النفاذ فنكاح الثانية في حالة النفاذ ليس نكاح الامة بل هو ايضا نكاح الحرة فلاحسن ان يقال اذا عققت

قوله وان قدم الاجزية يصالح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسئلة وان يكون من تنمة كلام ابي حنيفة رحمه الله فرقا له بين تأخير الاجزية وتقدمها حيث يقتضى الاول الافتراق والثاني الاجتماع قوله بغير اذن مولاها اذ لو كان باذنه فنفس نكاحها مولاها يبطل بالاعتاق قوله فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا قوله لاحاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي الواحد بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف

وبعض

الاولى قبل الثانية فنفس نكاحها فلا يبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف في مقابلة الحرة كما اذا تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا كذا في التحقيق.

(٥) قوله فجعلتموه للترتيب والافليس الثانية ثانية لئلا يبطل نكاحها والجواب ان كون الثانية ثانية ليس لترتيب يقتضيه الواو اترتب يقتضيه اللفظ باحدهما اولاً وبالآخر ثانياً.

(٦) قوله قد وضع المسئلة هكذا في كشف النار هكذا حيث قال واذا زوج امةين من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه حرة متصلا بواو العطف يبطل نكاح الثانية وفي التحقيق هكذا لو زوج امةين من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة فبارة التحقيق على طريق مرضى عند المصنف لخلوها عن التقييد بدم اذن الزوج وعن التقييد بكون التزويج في عقدة واحدة.

(٧) قوله لاحاجة الى التقييد به يحل بظاهر الحكم وهو صحة نكاحها بمجرد اعتاقها معا وبطلان نكاح الثانية بمجرد اعتاقها على التتابع فانما ذلك عند اذن الزوج واما اذا لم ياذن الزوج فاعتقها معا فلا يصح النكاح واذا لم ياذن الزوج فاعتقها على التتابع لا يبطل نكاح الثانية بل قد يبطل نكاح الاولى بان اجاز الزوج بعد عتق المتعاقب نكاح الثانية فقط وفسخ نكاح الاولى فيصح نكاح الثانية لوجود الاذن من الجانبين وبطل نكاح الاولى بالفسخ.

(٨) قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي آه في شرح البرجندی ولا يجوز ان يكون متولى طرفي النكاح فضوليا من الجانبين او فضوليا من جانب واحد او وليا او وكلا من جانب آخر وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله وعند ابي يوسف رحمه الله تعالى يجوز ويتوقف.

(١) قوله فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد الخ وليس اختلاف الحكم في هذه المسئلة بكون العقد واحداً او متعددا بل يكون مولاهما واحداً او متعدداً بان يكون كل من الامتين لرجل آخر فمبارة الجامع الكبير على ما ذكر في التلويح هكذا لو زوج رجلا منته من رجل برضاهاى عقدت وقيل عن الزوج فضولى فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة ولواعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز اذ ليس هناك جمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف المطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة وان كانا في عقدين بان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان فيه بكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جازفهذه العبارة يدل على ما ذكرناه .

(٢) قوله وان زوج الفضولى اه هذا يحتمل الوجهين ان يكون الفضولى من جانب الزوج وان يكون من جانب الاختين فكل منهما في صورتين نكاح موقوف والجمع بين الاختين في النكاح الموقوف جائز وقوله بقصدت احتراز عما اذا كان بمقد واحد فيطل النكاحان حينئذ وان اجازهما متفرقا . (٣) قوله اى بطل نكاح آه والاظهر ان يقال اى بطل نكاحهما وذلك لانه لا يجوز الجمع بين الاختين نكاحا فلا بد ان يبطل احد النكاحين ولا ترجح لاحدهما بدم المراجع حيث اجازهما معا فيلزم التصيف لكن النكاح لا يتجزى فيسرى الى الكل فيبطلان ما .

(٤) قوله فجمعتنوه للقران قيل ان المقارنة والمائة انما يستفاد من الوصل وعدم السكون بينهما كما اذا اقر الابن متصلا الى ان اعتق في مرضه هذا وهذا وهذا اذ لو كانت بالواو يبنى ان ثبت فيما اذا سكت ثم عطف بالواو هف . (٥) قوله في مرض موته قيد به ليكون الاعتاق وصية فيعتبر من الثلث وقيد بدم وارث آخر اذ لو كان يعتبر الاقرار في نصيبه لاقى المجموع وقيد بدم مال آخر اذ لو كان لم يمتق من ثلثه بل اقل من الثلث .

(٦) قوله يمتق كاه ولا يتوقف صدر الكلام على آخره وان كان مغيرا له لان المجموع خرج عن ان يكون كلاماً واحداً بسبب السكوت في البين . (٧) قوله فوجبه عتق ثلث الثالث هذا اذا كان المطف على الاول واما اذا كان المطف على الثاني ونصيبه عتق النصف فينبى ان يكون موجه عتق الربع على ان ينصف نصيب المطفوف عليه بينه وبين المطفوف كما اذا قيل ان عطف الثاني على الاول

وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد ويعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى وبرضاها دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد ويعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوج الفضولى اخنتين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اى قال اجزت نكاحهما او بعرف العطفى اى قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى بطل نكاح كل واحدة منهما فجعلتموه للقران فان قال اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فوجه عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين فجعلتموه للقران اى جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران بمنزلة قولهم اعتقهم ابي معا

قوله وبعض تلك المسائل يختلف ذكر في الجامع انه لو زوج رجل امته من رجل برضاها في عقدة واحدة وقبل عن الزوج فضولى فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احدهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بعرف العطفى بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد اخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كان في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانها لو انشأ العقد واحدهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يبطلك الاجازة والرد في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة قوله بطلا اى نكاح هذه ونكاح هذه قوله فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلت نعم الان في الانشاءات يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا قوله سوى ذلك اى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن وتجب السعاية ولو كان له مال آخر ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد بتساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث

يوجب تصيف حكمه وهو عتق الكل واذا لم يسكت بعد الثاني يبنى ان يمتق الثلث من كل من الاخيرين اذا قصد عطف كل منهما على الاول وان يمتق الربع من كل منهما اذا قصد المطف على الثاني . (٨) قوله فجمعتنوه للقران وقد مر الجواب عن ذلك .

(١) قوله لانه لو لم يكن له قيل هذا لما يدل على انتفاء مجموع الامرين وهو عدم القران ووجود الترتيب فليكن انتفاء المجموع مهتما بانتفاء الجزء الاخر حتى ينعدم كل من القران والترتيب ويكون الواو لطلق الاجتماع والاشترار من غير تقييد بالقران او الترتيب . (٢) قوله فلانه لما عتقت الاولى هذا الجواب لا يدفع الاعتراض فانه لا يدل على ان الواو ليست للترتيب بل انما يدل على عدم محلية الثانية للتوقف عند عتق الاولى فذلك لبقاء الرق فيها حينئذ وذلك لتأخر عتق الثانية عن الاولى فلم يزل الترتيب وليس هناك ما يدل عليه سوى الواو فهذا الجواب يقتضى دلالة الواو على الترتيب بل الجواب ان يقال ان الترتيب قد جاء من الترتيب في التلفظ دون الواو فلما تلفظ بعتق الاولى

قيل الثانية حكم في زمان التام من غير ان يتوقف على آخر الكلام لانه ليس مفردا له . (٣) قوله فان نكاح الامة على الحرية لا يجوز فيه ما مران هذا فرع تأخر نكاح الامة ولا تأخر باعتبار ابداً المقدم باعتبار حال النفاذ ليس نكاح الامة على الحرية بل نكاح الحرية على الحرية فينبغي ان يقال فان نكاح الامة موقوفاً مع نكاح الحرية لا يجوز كما ذكرنا . (٤) قوله فلان الكلام يتوقف الخ يعني ان المقارنة ليست بسبب الواو بل بسبب ان حكم الاول لم يثبت في زمان النكاح به لتوقفه على آخر الكلام وانما يثبت في زمان التسليم بالثاني فيلزم المقارنة معنى . (٥) قوله بمنزلة الشرط والاستثناء لا يخفى ان بين اجازة الثاني وبين الشرط والاستثناء فرق لانهما يفترقان صدر الكلام في الجملة لا بالكلية حتى يبقى صدر الكلام بينهما بعد ما في الجملة واما اجازة نكاح الثانية فيبطل نكاح الاولى اصلا على ما قال . (٦) قوله توجب بطلان نكاح الاولى قبل هذا انما يصح اذا كان نكاح الثانية قبل نكاح الاولى واذا كان بعده فيبطل هو بنفسه ولا يكون مبطلاً . (٧) قوله فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى قيل اذا قال المولى في مرض موته اعتقت هذه وهذه في الصورة المذكورة وهما يتزوج رجلان بغير اذن مولاهما برضاها ورضى الزوج وكان له ثلثا ما قيمتهن سواء فلاك ان اعتاق الثانية يغير اعتاق الاولى لانه لو لم يكن الاعتاق الثاني يمتنع كل الاولى ولو كانت يمتنع نصفها فينبغي ان يخص مسألة الامتين بغير هذه الصورة لتوقف صدر الكلام على آخره فيها فثبتت في كل منهما اعتق النصف معاً من غير تقدم وتأخر فيصح نكاحان على ما هو مذهب ابى يوسف رحمه الله تعالى ومحمد رحمه الله تعالى من غير ان عتق البعض عتق الكل الى الاعتاق ويوقفان الى الاعتاق او السعاية كما هو عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى . (٨) قوله لا فرق بين مسألة الامتين وبين مسألة الاختين اى لا فرق بان الواو في الاولى اقامت الترتيب وفي الثانية اقامت المقارنة في كل منهما لطلق الاجتماع . (٩) قوله قال هذه حرة وهذه حرة هذا مخالف وضع المسئلة في التنقيح والتحقيق وهو انه قال اعتقت هذه وهذه . (١٠) قوله حتى لو افردتهما بصورة الافراد ان يقال اجزت نكاح هذه واجزت نكاح هذه . (١١) قوله صح نكاح الاولى وهذا يخالف اطلاق ما وقع في التنقيح وهو انه ان اجازها بحرف اللطف بطل النكاحان فهذا يتناول ما اذا قال اجزت نكاح هذه وهذه او قال اجزت

لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم تبقى الثانية محلاً ليتوقف نكاحها على عتقها فان نكاح الامة على الحرية لا يجوز فلم تبقى الامة محلاً للنكاح فيبطل نكاحها واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيراً بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا اشارة الى هاتين المسئلتين كذلك اى آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق ابى هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسماً بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيراً للاول الكلام بخلاف الامتين اى في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيراً للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره وفي مسألة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع المصري قد قيل لافرق بين مسألة الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسألة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسألة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل واحدة منهما تحريراً في مسألة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسألة الاختين لم يفرد فيوقف حتى لو افرد هذا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتنا معا وضح نكاحهما وقد تدخل بين الجملتين فلان توجب المشاركة ففي قوله هذه طالق قلنا وهذه طالق الثانية واحدة

قوله لم تبقى الثانية محلاً ليتوقف اى لم تبقى محلاً لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن النكاح باعتاق الثانية ثم لم يصح المدراك باعتاقها لفوات المعل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلاً لان نكاح بعد صيرورتها حرة قوله ولا يعتق من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابى حنيفة رحمه الله يتغير الاول الى الرق لانه تجب عليه السعاية والمستسعي مكاتب والمكاتب عبد ما بقى عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام يعتق بماله لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخيرين لم يبقى له الا الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلاً فلنا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخياً مع سكوت قوله وقد يدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدأ او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق والافالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها .

وناما نكاح هذه نكاح هذه واجزت او قال اجزت نكاح هذه واجزت نكاح هذه . (١٢) قوله وضح نكاحها هذا يخالف ما في التوضيح وهو انه يبطل نكاح الثانية . (١٣) قوله وقد تدخل بين الجملتين اى الجملتين المستقتنيتين اللتين ما لا يحتاجان الى الارتباط بما قبلهما فيخرج خبر المبتدأ ومقول القول وجزء الشرط وغير ذلك فلا توجب مشاركتها فيما يرتبطان به لانها في التحقيق وتسمى هذه الواو واو الابتداء وواو النظم عند البعض وقال الامام فخر الاسلام هي اللطف كما هو اصلاها .

(١) قوله فيشارك الاول قيل ان المعرفة اذا عديت معرفة كان الثاني عين الاول وليس الامر هناك كذلك لان ما يفتقر اليه الآخر وهو المعطوف انما هو يتم به الاول وهو صح المعطوف عليه وما يشاركه الآخر انما هو نفس المعطوف عليه فلا اتحاد والجواب ان المراد بالاتقار الآخر الى الاول افتقاره الى حكم الاول بتقدير المضاف .
 (٢) قوله لا يتقدر مثله عطف على قوله بيته اي باعتبار عين ماتم به الاول لا باعتبار تقدير مثله ويجوز العطف على ماتم به الخ اي مشاركة الاول في عين ماتم به الاول لا باعتبار تقدير مثله .
 (٣) قوله بخلاف التكرار اي تكرر الشرط في الثلث كما يقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات بالمعطف او بدونه فحينئذ يقع الثلث عند وجود الشرط لا بتقدير مثله اي لا بنبه المقدر من قبيل حصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة .
 (٤) قوله فيتملق طالق وطالق وطائق لعين الشرط المذكور لان اصل الواو للشركة والشركة في الاتحاد اكثر مما في تقدير المثل لا تشارك في اصل الجنس وفي الخصوصية الزائدة واما في تقدير المثل فان الشركة في اصل الجنس فقط دون الخصوصية الزائدة وايضا التقدير زائد على الحاجة بعد ما يتم الكلام بدونه فلا يشاركه وايضا المعطف لو كان مقتضيا بتقدير المثل كما زعمنا يلزم ان يكون قوله بغير المدخول به ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او فطالق كما اذا كرر الشرط ويلزم ان يقع ثلث تطبيقات هذا خلف في التحقيق قال الامام البردعي اتفقوا على انه لو قال بغير المدخول به ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او فطالق يقع عند وجود الشرط واحدة .
 (٥) قوله وهو عطف على قوله لا يتقدر مثله وهذا مبني على قوله لا يتقدر مثله متعلق ابتداء بقوله فيشارك الاول وليست لفظه لاعاطفة فهذا قيد ذكر بعد قيد آخر وهو قوله فيما تم به الاول بيته بلا عاطفة والاصل ان يقال ولا يتقدر مثله بالمعطف واما اذا كان لاعاطفة ويكون المعطف على قوله بيته او قوله فيما تم به الاول فيكون تأكيد الكون المشاركة باعتبار عين ماتم به الاول فلا يصح عطف قوله او بتقديره عليه اذا المعطوف في حكم المعطوف عليه وهذا ليس تأكيد الكون المشاركة باعتبار العين ومن انكر المعطف على قوله لا يتقدر مثله وجمله معطوفا على قوله بيته نظرا الى الوجه الثاني وهو ان يكون لاعاطفة ويكون تأكيد المذكور .

وانما تجب هي اي المشاركة اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول اي آخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اي بعين ماتم لا بتقدير مثله اي مثل ماتم ان لم يمنع الاتحاد اي ان لم يمنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف عليه والمعطوف نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطائق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله هنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الازمية المتكثرة بشرط متحد فيتملق طالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله اي لا يقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وبتقديره اي بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا يتقدر مثله ان امتنع اي الاتحاد نحو جاني زيد وعمرو لا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لان تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحد هما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله تعالى اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله تعالى وآتوا الزكوة لسنا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها للقران في النظم والقائل بوجود 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 مالية .

(٦) قوله نحو جاني زيد وعمرو اذا قلنا زيد وعمرو جاء فلا شك ان المسند الى ضمير التثنية هو امر واحد بعينه فكذلك الاسم في جاني زيد وعمرو لعدم التفاوت نعم ان المجرى المضاف اليه زيد باعتبار الاضافة يعاير المجرى المضاف الى عمرو ولكن المسند الى زيد انما هو مطلق المجرى دون المجرى المضاف اليه ولا يلزم التكرار في الاضافة فهذا هو بعينه ملحوظ في عمرو فقد ثبت انه لا يتبع هناك الاتحاد فلا يصح التمثيل .
 (٧) قوله ان القران في النظم اي بطريق المعطف لان الكلام فيه .
 (٨) قوله كما لا تجب الصلوة عليه انعقد الاجماع على ان الصلوة لا تجب على الصبي لجزءه عن الاداء لتقصان عقله ولتصور قوته قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فن انكر وجوب الزكوة عليه اشبهه بالقياس على الصلوة والجامع كونها عبادة محضة وان قيل قوله عليه السلام مروا صبياكم بالصلوة

قوله وانما تجب هي اذا افتقر الآخر الى الاول هذا الحكم في مطلق المعطف بالواو في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني قوله لا يتقدر مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا يتقدر مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاني زيد وعمرو ومما لا حاجة اليه لان المجرى المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسألة ترتيب الموضوع قوله لانها اي الزكوة عبادة محضة لسكونها احد اركان الدين ولان المركزي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله ولا ينفى العبادة المحضة من نية وعزيمة من عليه الاداء او من له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا للماضع اي امانه وصلاته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل له لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المونة

اذا بلغوا سبعا وارضوا اذا بلغوا عشرة يدل على وجوب الصلوة على الصبي قلنا بعد تسليم ان الامر للوجوب دون التذنب فانما يجب على الاوليا امرهم او ضررهم بالصلوة ليعرفوا طريق اداء الصلوة وذلك لا يستلزم الوجوب على الصبيان .
 (٩) قوله لانها عبادة محضة احتراز عن عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر في شرح البرجندی ان المذكور في الهداية والمختصر ان صدقة الفطر لا يجب فيما مال الصبي عند محمدرحمه الله تعالى وعند ما تجب وعن مؤنة فيها عبادة كالعشر فانه يجب على الصبي الخراج لانها مؤنة في الارض كذا في التلويح والاحتراز بقوله محضة عن الخراج ليس بصحيح لانه ليس من العبادة على ما قالوا بل مؤنة فيها عقوبة وسيأتي في باب المحكوم به من التنقيح .
 (١٠) قوله اذ هي عبادة بدنية فسقط بضعف في البدن واما المالية فلا يسقط بذلك بل انما يسقط بضعف في المال كعدم التصاب او عدم التمام او الاشتغال بالدين .

- (١) قوله يمكن اداء الولي عنه والجواب ان العبادات المحضة انما يجب حقا لله تعالى ابتلاء للناس بل يطعمون او يعصون فلا بد من كمال الاهلية هو العقل والبلوغ .
 (٢) قوله اذا افتقرت الثانية اى الى ما افتقرت اليه الاولى من الاركان والقيود والافتقار الا في عطف المفرد او ما في حكمه لافي عطف الجملة .
 (٣) قوله في حكم الافتقار ايضا اى كما ان المفرد في حكم الافتقار في عطف المفرد او اى كما ان الجملة الاولى وهي قوله فانت طالق في حكم المفرد باعتبار انها بعض الجملة الشرطية وفي حكم الافتقار حيث ينتقل الى الشرط .

- (٤) قوله فمطوف على الجزاء الفاء للتعليل اى لانها مطوفة على الجزاء وسيأتى في فصل العلة من ركن القياس ان الفاء قد يقصد بها التعليل .
 (٥) قوله فيكون الواو على اصلها هذا ايضا تليل يعنى ان قوله وعبدى حرم مطوف على الجزاء لاعلى مجموع الشرطية لان الواو حيثئذ يفيد المشاركة على ما هو اصلها ويكون المعطوف مناسباً للمطوف عليه في الكون جملة اسمية واذا كان العطف على المجموع لا يكون شئاً منهما
 (٦) قوله وضرتك طالق في الصراح ضرورة يتابع ومضريان كار .
 (٧) قوله في الجزاء والصواب في الشرط او مع الجزاء اوفى الجزائية وعلى ما وقع فالمعنى عدم المشاركة مع المعطوف في الجزاء اى عدم مشاركة الجزاء مع المعطوف .
 (٨) قوله فاجاب بانها في قوة المفرد والظاهر في الجواب ان يقال ان قوله عبدى حراما مطوف على الشرطية فيحتمل لامشاركة ولا تنطق بالشرط بل هو كلام مستأنف فلا اشكال واما مطوف على الجزاء فلانم كونه جملة تامة غير مفتقرة بل حيثئذ بعض الجملة مفتقر الى البعض الآخر .
 (٩) قوله مع انها جملة تامة اراد بالجملة التامة ما يكون مشتقاً على المسند والمستند اليه لا ما يقابل بعض اجزاء الجملة لانها بهذا المعنى لا يكون في حكم المفرد .
 (١٠) قوله لان جزاء الشرط بعض الجملة هذا اذا كان الحكم بين التقدم والتالى كما رأى املاء المطلق واما اذا كان الحكم في التالى والشرط قيدا له فليس الامر كذلك .
 (١١) قوله وايضا الواو للعطف اء عطف على قوله لان مناسبتها يعنى انها في حكم الافتقار لان اصل الواو للشرطية وهي مهنا بان يكون في حكم الافتقار بالمعنى على الجزاء وفي كلام المس غاية الاطراب .
 (١٢) قوله حقيقة كما في المفرد او حكما اه لعل الافتقار حقيقة بان لا يتم الشئ كلاماً لا في نفسه ولا باعتبار الارتباط الى الغير والمفرد كذلك والافتقار حكماً ان يتم الشئ كلاماً لكن لا يتم من حيث الارتباط الى الغير والجملة المرتبطة الى الغير كذلك والا فاصل الافتقار موجود في كل من جاء زيد وعمر وان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر .
 (١٣) قوله ليجرد النسق والترتيب تفسير بطريق العطف والنسق يجوز فيه سكون السين وفتحها في تاج المصادر اليه معنى النسق ترتيب كردن سخن وفي كسز اللغات نسق بفتح سين وترتيب وترتيب نهادن .

يمكن اداء الولي عنه وهذا فاسد عندنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد لان الاصل في الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطف على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطف على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهر الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء لما ذكرنا ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدى حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يرد اشكالا لانها جملة تامة مفتقرة الى ما قبلها فينبغى ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفاً على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونها جملتين اسميتين ترجع كونها معطوفة على الجزاء لاعلى مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فتحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فتحمل على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تعمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهر الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجع العطف على المجموع لاعلى الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف وضرتك طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط .

قوله يمكن اداء الولي عنه يعنى عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء المالىات لانها تتأدى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي .

ولهذا

- (١٤) قوله يرجع العطف اه هناك احتمالان العطف على المجموع لاعلى الجزاء والعطف على الجزاء لاعلى المجموع وعدم العطف على شئ منها باطل لانعدام امر آخر يعطف عليه وكذا العطف على كل منهما بطل للزوم اعتبار الضدين في المعطوف والاستقلال وعدم الارتباط الى الغير وعدم الاستقلال ووجود الارتباط الى الغير فاطهار الخبر يرجح الاحتمال الاول على الثاني . (١٥) قوله يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط ويجوز ان يرجع الى قوله فيكون الواو على اصلها يعنى ان الواو في قوله وضرتك طالق ليست على اصلها وهو المشاركة فيلتصق به قوله فان اظهر الخبر هنا دليل على عدم المشاركة .

(١) قوله ولهذا جعلنا ام اعلم ان عطف وعبدي حر على الجزاء دليل المشاركة وعدم عطف وضررتك طالق على الجزاء دليل عدم المشاركة يدل على ان الجملة المذكورة بعد الشرطية قد تكون معطوفة على الجزاء دليل المشاركة وقد لا تكون لدليل عدم المشاركة فالاشارة بقوله ولهذا يجوز ان يرجع الى الدال والدلول فعلى الاول وجه العلية ان قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً مثل وعبدي حرفي وجود دليل المشاركة وقوله تعالى اوانك هم الفاسقون مثل وضررتك طالق في وجود دليل عدم المشاركة وعلى الثاني معناه لو لم يختلف الجمل بعد الشرطية في العطف على الجزاء وعدم العطف عليه بل يجب عطف الجميع على الجزاء وترك عطف الجميع عليه لما اختلف الجملتان في الآية في العطف على الجزاء وعدمه .

(٢) قوله اي ولاجل ما ذكرناه يعنى وجه

عطف قوله وعبدي حر على الجزاء وهو وجود المناسبة بينه وبين الجزاء موجود في قوله ولا تقبلوا لهم الآية ووجه عدم العطف في قوله وضررتك طالق وهو وجود دليل عدم المشاركة موجود في قوله تعالى اوانك هم الفاسقون فعطف الاول وعدم عطف الثاني لذلك .

(٣) قوله فدليل المشاركة في الجزاء قائم قوله في الجزاء اما متعلق بالمشاركة فالجزاء بمعنى المصدر اي المعجزات وهو بمعنى الجزائية كما ذكرنا فيما سبق او متعلق بالقيام فالجزاء بمعنى الاسم وهو ما يجازى به وهو معنا قوله تعالى فاجلدوا فدليل المشاركة في قوله تعالى فاجلدوا المناسبة بينه وبين قوله تعالى لا تقبلوا الآية في الكون انشاء خطابا على الائمة في تاج المصادر الجزاء باداش دادن في المذهب الجزاء باداش فعمل انه مشترك بين المعنى المصدرى والاسمى .

(٤) قوله وثمره هذا تأتي في آخر فصل الاستثناء اي في الفصل الآخر من مباحث الاستثناء فان المراد هما في الفصلين الطويل والقصير وهذا في الفصل الآخر فلا يرد ان المتبادر من لفظ آخر الفصل ما هو حقيقى وليس هذا البحث في الآخر الحقيقي فينبغي ان يقال في اواخر فصل الاستثناء اي في جانب الاخير سواء كان آخر حقيقياً او لا فثمره عطف قوله تعالى ولا تقبلوا على الجزاء وعدم عطف قوله واولئك هم الفاسقون ان الاستثناء وهو قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحو الآية متعلق بالاخير دون الاول فالمتعلق بالاخير لقر به واتصاله وعدم التعلق بالاول لتباين بين الجملتين باعتبار ان الاول سبب العطف كان جزاء والثاني باعتبار عدمه كان كلاماً مستأنفاً وهذا مذكور في فصل الاخير من مباحث الاستثناء حيث قال وحرف الاستثناء الى الكل في الجمل المختلفة كاية القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وارد على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم اوانك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الاخبار فان قلت ان هذا الكلام يدل على ان عدم تعلق الاستثناء بالاول ثمره الا من اختلف الاول والاخير طلبا واخبارا واختلافا جزاء واستينافا فلم يبين في المواضع المذكورة انه ثمره اختلاف الثاني الذى هو عين عطف الاول وعدم عطف الثاني على الجزاء قلنا المراد بكونه ثمره لانه سبب فيه لانه علة تامته وايضا جعل المرص

ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً معطوفاً على الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفاً على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضررتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الى آخره معطوفاً على الجزاء فان قوله تعالى ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله تعالى واولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الاخير وثمره هذا تأتي في آخر فصل الاستثناء انشاء الله تعالى الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ .

قوله فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف وحده وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحاً لكونه جزاءً للقذف وحده له قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة مالحق المقتدوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذى منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام المحسى لسكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا يزرع بالايلام باطننا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم وواقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفاً على الجملة الاسمية اعنى قوله والذين يرمون الى آخره وفيه بحث اما اول فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانياً فلان افراد كالف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التعقيب ان الذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل مهنوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابدع ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأى الاكثر وح يصح ان يعطف عليهما قوله واولئك هم الفاسقون قوله وثمره هذا تأتي من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا .

بمجموع الاختلافين علة لكون التعلق بالاول في غاية البعد فيفهم ان كلامهما علة لكونه بعيداً اد بعد شئ عن العقل يؤدي الى ان الحكم بدمه .

(٥) قوله الفاء للتعقيب لعل المراد ان اصلها لافادة التعقيب وان كانت غير عاطفة ولو اريد انها في مقام العطف للتعقيب لا للترتيب قوله ولهذا تدخل في الجزاء في التحقيق ان موجب الفاء وجود اضافي بعد الاول بغير مهلة لو قبل ضربت زيدا فمرا وان كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقوب ضرب زيد ولم يتناول المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاجزوية فقح الجزاء ان يتعقب وجود الشرط بلا فعل او تستعمل في احكام العلل فالحكم مترتب على العلة رتبة .

(٦) قوله من غير تراخ غير مرتب على ما تقدم ان الفاء للتعقيب لانه قد يكون مع التراخي .

١ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود

٢ لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو قوله عليه السلام ولن يجزى ولد والده

٣ حتى يجده مملوكا فيشتره فيعقه فان قال بعث هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر

٤ يكون قبولا بخلاف هو حر ولو قال لحياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال

٥ فاقطعه فاقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه

٦ وقد تدخل على العلة نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره .

٧ قوله وقد تدخل على المعلول هي بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك

٨ فتأهب فان قلت لاشك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لاقى مفهوميهما

٩ والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما

١٠ في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الافعل واحد والا

١١ فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفة او صب في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه

١٢ بقدر الري ولهذا صح ان يقال اسقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال

١٣ رب ويا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صامب الكشاف الى انه في معنى

١٤ الارادة اي اراد النداء وارت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر

١٥ ان تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب

١٦ والتأخير في الرتبة قوله ولن يجزى ولد والده يعني ان الوالد سبب لمحيوته الحقيقية

١٧ فهو بالاعتقاد يصير سببا لمحيوته المحكية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التأخر

١٨ بالمعلولية لا بالزمان فبالاشترار يحصل الملك وبالمالك يحصل العتق لان وضع الشراء

١٩ لاثبات الملك والاعتقاد لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء

٢٠ لسكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو حر مع ان الفاء يقتضى القبول كانه قال قبلت

٢١ فهو حر اذ الاعتقاد لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل

٢٢ ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع

٢٣ الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه قوله وقد تدخل على العلة دخول الفاء

٢٤ على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما

٢٥ بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لامتعقبا

٢٦ اياه تكلف المصنف رحمه الله لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار

٢٧ ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذي هو الحكم

٢٨ السابق على الفاء كالبشار مثلا علة غائبة للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان

٢٩ الغوث لسكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر

٣٠ الى تلك العلة الغائبة * وانت خبير بان ليس الابشار علة غائبة لان الغوث والامر

٣١ بالتزود لسكون غير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لسكون العبادة حقا لله تعالى في مثل

٣٢ عبد ربك فالعبادة حقه ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة

٣٣ غائبة للاخبار بذلك وايضا العلة الغائبة انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف

٣٤ يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا فالاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلة

٣٥ باعتبار انها تدوم فيتراخي عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار .

(١) قوله وقد تدخل عطف على قوله مدخل في الجزء اي وايضا لهذا قد تدخل على المعلول وهو يتعب العلة .

(٢) قوله نحو جاء الشتاء فتأهب فجي الشتاء علة تهية الامر في المهذب الشتوة زمستان الشتا جمع الاشبية جمع الجمع وفي تاج المصادر التأهب ساختن ويسدى بالام وفي كثر اللغات التأهب ساخته شدن ثم الظاهر ان هذه الفاء للعطف فلا حاجة الى تقدير شرط ليكون قوله فتأهب جزاء له

(٣) قوله نحو سقاه فارواه في تاج المصادر السقي آب دادن وخوردن رالاروا سيراب كردن فالاروا هو السقي المتتابع فهو اخس من السقي مطلقا كالانسان من الحيوان فهما يوجدان لوجود الاخس منهما .

(٤) قوله ولن يجزى ولد والده فكما ان الوالدة احى الولد بان كان سببا لمحيوته فكذلك المتق احي المتق فان المتق بمنزلة الحيوة به يوجد صلاحية الارث والولاية والقضاء والشهادة الى غير ذلك وفيه نظر لان الشراء وهو علة الملك الذي هو علة المتق وان كان مقارنا للمتق في الوجود لكنه ليس عينه في الوجود كما ان وجود المرض مقارن بوجود جوهر الذي حل فيه ولكن يفاير .

(٥) قوله يكون قبولا لان الفاء يدل على معلولية الحرية للبيع وانما العلة البيع المنتقد ولا انعقاد بدون القبول فيثبت القبول به .

(٦) قوله بخلاف قوله هو حر اذ لم يبدل على المعلولية فيجوز ان يكون اخبارا بانه حر لا يصح بيعه لانشاء العتق .

(٧) قوله يضمن كما لو قال له لان الفاء في قوله فاقطعه يدل على ان الامر بالقطع معلول للكفاية فكانه قال ان كفاني فاقطعه .

(٨) قوله نحو ابشر فقد اتاك الغوث الابشار الفرح كذا في كثر اللغات وفي المهذب الغوث فزياد رس فالفاء ههنا للتعليل اي لانه قد اتاك الغوث ومنه قوله عليه السلام لا تقر بوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة مليا اي لانه يحشر .

(١) قوله يمتق في الحال فهذا يدل على ان العتق ليس معلولا للاداء والا فلا بد ان يكون بعده . (٢) قوله وانما تدخل على العلة فضايلة الدخول على العلة على ما قاله المص ان يكون العلة معلولا من وجه آخر كما هي علة من وجه فاعلم ان العلة اذا كانت غائية كان كل من العلة والمعلول علة ومعلولا لكن ينبغي ان يدخل الفاء على ما هو علة غائية ومعلول في الخارج متأخرا عن الفعل المعلوم الغائي لان يدخل على ما هو معلول غائي وعلة في الخارج لانه متقدم في الوجود والفائد على تأخر مدخولها لكن كلام المص يدل على انها يدخل على المعلول الغائي الذي هو علة في الخارج لان قوله لان المعلول الخ الظاهر ان معناه معلول العلة التي دخل عليها الفاء فجملوا لها اذا كانت علة غائية يكون عينها معلولا غائيا ثم المثال الاول فان الفاء دخل فيه على اتيان الفوت وهو ليس غائية للاشارة بل الامر بالعكس والمثال الثاني فليس المراد بالحرية ما يترتب على اداء الالف والا فلا يمتق في الحال بل بعد الاداء والحرية الغير المترتب عليه لا تكون علة ولا معلولا والمثال الثالث فالامان علة للنزول في الخارج لا غاية له واما الضابطة على رأي صاحب التحقيق فهو ان تكون العلة بحيث يتأخر باعتبار الدوام عن المعلول حيث قال الاصل ان يدخل الفاء على الاحكام ولا يدخل على العلة باستحالة تأخر العلة عن المعلول لانهما تدخل على العلة على خلاف الاصل لشرط ان لا يكون لهادوام لانهما اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فاتيان الفوت في المثال الاول يدوم لان زواله بالذهاب من قر به الى حيث لا يتمكن من الاعادة فدوام ذلك عدم الذهاب المذكورة وهو امر ممتد .

(٣) قوله ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا اي تزودوا بالتقوى فان خير ما تزودوا به التقوى . (٤) قوله فدعه فدولته ذاهبة اي لان دولته في حيز الزوال . (٥) قوله معناه لانك حرقيل لم لا يجوز ان يكون عطف على ما قبله لان اللفظ وان كان اخبارا لكن المعنى على الانشاء فيكون عطف الانشاء على الانشاء فالفاء للدلالة على ان المعطوف يتم على المعطوف عليه فالمتق حينئذ بعد اداء الالف فكانه قيل ادل الفان فكن حرا . (٦) قوله لان جواب الامر الخ فيه غاية الاطراب والايجازان يقال ان الامر يستحق الجواب بتقدير ان ولا تقبل تقدير ان الامر الخ دون الماضي والجملة الاسمية .

(٧) قوله بل اولى قيل بل الماضي اولى بان لا يجمل مضارعا لان ذلك في الماضي ازالة احد الضدين واثبات الآخر فهو كعدمه قش وايجاد قش آخر واما الجملة الاسمية فهي مطلقة عن ان يقيد بزمان يجمل مضارعا بنزلة ايجاد القش في الصنعة البيضاء التي لا قش فيها فلا شك ان الثاني اهل من الاول ثم اورد الجواب في التحقيق بنوع آخر حيث قال لا يقال هاجمت قوله ادالي الفاعلة وقوله فانت حريان له كما هو حقيقة الفاء فيصير كقوله ان ادبت الى الفاء فانت حرا لاننا نقول ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بعد ما يصح الكلام بدونه من غير ضرورة . (٨) قوله راجع الى التكلم عنده ليس المعنى انه راجع الى التكلم فقط دون الحكم بل المعنى انه راجع الى الحكم ايضا كذا في التحقيق واما عند صاحبه فيرجع التراخي الى الحكم فاذا قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار بغير المدخولة يقع واحدة عند الكل لعدم المحل بعد الاول فهذا ثمرة التراخي في الحكم لكن عند ابن حنيفة رح يقع في

اد الى الفاء فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت امن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلة لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة تكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلماذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا لم يكن ملك ذاهبة * فدعه فدولته ذاهبة * ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما كانت مقدره فلا كما تقول ان تاتني اكرمك ولا تقول ائتني اكرمك بل يجب ان تقول ائتني اكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول تاتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتركا في كونها فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولي ثم للترتيب مع القرائن وهو اي الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله والى الحكم عندهما فان انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بهما يقع الثلث وان لم تكن مدخولا بهما تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها اي عند ابي حنيفة رحمه الله في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء .

قوله ادالي الفاء فانت حر يعتق في الحال بخلاف ادالي الفاء وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيما للعامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ائتني وانت راكب الاعلى كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيما له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤدالي الفاء او هي حال مقدره اي ادالي الفاء مقدر الحرية في حالة الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي ادالي الفاء تصرحرا او الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية يتأخر عن الاداء .

توضيح ٢٥

الحال وعندهما بعد وجود الشرط وهذا ثمرة التراخي في التكلم عندهما وان كانت الزوجة مدخولة يقع ثنتان في الحال والثالثة بعد وجود الشرط وعندهما يقع الكل بعد الشرط ثم لم يذكر في الفاء ان التعقيب راجع الى التكلم عند احد لان ثمرة ذلك ان قدر سكوت بين المعطوف والمعطوف عليه وهذا سبب على التراخي والفاء يدل على عدم التراخي فلا يقدر فيها السكوت بينهما . (٩) قوله فندما يتعلقن جميعا وا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فالمتعلق بالشرط انما هو الثالث فقط . (١٠) قوله يقع الثلث اي عند وجود الشرط وذلك لان الثاني والثالث وان كانا متراخين عن الاول لكنهما واردان على المحل لوجود المدخول بها فانها غير ممتدة فهما واردان فيها في غير المحل .

(١) قوله وانما لم نذكر تقديم الجزاء فيه نظر لان قوله وعنده من غير المدخول بها عطف على قوله وعندها يتعلق به فالشرط ههنا ملحوظ بطريق الشرط العطف فكانه قيل ان قال انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده في غير المدخول بها آء فقد ذكرهنا تقديم الجزاء حيث كان التصور في هذه الصورة (٢) قوله يأتي هناك اي في حيز قوله وعنده في غير المدخول بها (٣) قوله كانه قال انت طالق وسكت فان قلت اذا قدرهنا سكوت يتفصل ما بعد ثم عاقبها فكما لا يقيد ما قبلها بشرط ذكر بعدها ينبغي ان لا يقيد ما بعدها بامر ذكر قبلها فقوله ثم طالق يكون خيرا بلا مبتدأ فلا يقع به الطلاق بعدم الاضافة فلنا ذكر في التحقيق ان صحة العطف لملاحظة المبتدأ مبنية على الاتصال صورة وهو ههنا موجود واما التعليق بالشرط فلا بد فيه من الاتصال المعنوي عدم اعتبار السكوت (٤) قوله انما هو في التكلم اداة القصر ليست في موضعها اذ لا قصر كما ذكرنا (٥) قوله وفائدة تعلق اذن ذلك لان زوال الملك بعد التعليق لا يبطله فاذا بقي التعلق ووجد الشرط في الملك يقع الطلاق لكن بشرط ان لم يوجد الشرط قبل ذلك في غير الملك والايصال اليه لا الى الجزاء وايضا بشرط ان لم يقع الثلث من قبل والاقتضاج الثالث يبطل تعلق الثلث وما دونها كذا في شرح البرجندى (٦) قوله وفي المدخول بها عطف على قوله من غير المدخول بها اي وعنده في المدخول بها فالشرط المتقدم وهو قوله فان قال انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار ملحوظ ههنا ايضا وقوله للعذر السابق اي لقوله فيما بعد وان قدم اي قدم الشرط على ان المحذوف بقرينة المذكور .

وانما لم نذكر تقديم الجزاء لانه يأتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم ويلغو الباقى لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فان انت طالق وسكت ثم قال وانت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها اي ان قدم الجزاء ولم نذكره للعذر السابق نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عنهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بهما تكون محل تطبيق ثلث وتعلق الثالث لغربه بالشرط وان قدم اي الشرط تعلق الاول ونزل الباقى وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممنوع في الانشآت لان الاحكام لا تراخي عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديره كما في التعليلات فان قوله ان دخلت الدار فان انت طالق يصير كانه قال عند المدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط .

قوله يقع الاول في الحال لانه وان وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتموقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر بقوله كانه قال ان دخلت الدار فان انت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لانبات الشركة فيها تم به الاول اعنى المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فحينئذ لا يثبت به شئ قلت ثم يقتضين معنى الجمع والتراخي فاذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كافي في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فان انت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث قوله وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التعليل المذكور بغض الانشاء وما ذكره غيره من انها مطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعجز الخبر والانشاء قوله كان التكلم متراخيا تقديره جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا واصحة للعطف مع الانفصال .

(٧) قوله ممنوع في انشآت فيه نظر لان الاحكام لا تراخي عن التكلم فيها انما يصح اذا كان الانشاء مطلقا عن الشرط واما اذا كان متعلقا بالشرط كقوله انت طالق في دخول مكة وانت طالق غدا فلا شك في التراخي والعطف به بمنزلة التعليق فقوله ثم طالق معناه انت طالق بعد زمان متراخيا (٨) قوله متراخيا تقديره ان تراخي التقديم ليس بمنزلة السكوت كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار فعند ذلك تطلق ولو كان التراخي التقديمي بمنزلة السكوت ينبغي ان لا تطلق كما اذا قال بعد الجنون انت طالق في التحقيق ان الوجه عندنا في حنيفة رحمه الله تعالى ان هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا وفيه نظرا لانه لو اريد ان وضعا للتراخي المطلق عن ان يضاف الى مدخولها وهو المراد بالحكم فليس الامر كذلك فان الاضافة الى المدخول داخل فيما وضعت له كما ان لفظ من موضوعة للابتداء الخاص باعتبار الاضافة الى مدخولها والى

فعل يتعلق به كالتبر والبصرة في قولنا سرت من البصرة الى الكوفة والافطى التراخي وهو امر مستعمل مستقل بالمفهومية ان كان معناه المطابق يلزم ان يكون حرفا كسائر الافعال سواء جعلتها اسما او فعلا اذ الحرف ما لا يدل على معنى في نفسه بل لا بد ان يكون معناه غير مستقل بالمفهومية ولو اريد ان وضعا للتراخي المضاف الى مدخولها وهذا المعنى مطلق عن التقييد بالخصوصيات فنعم لكن كلامه انما هو بشدة التراخي وكثرة التراخي لا بانضمام امر لا وجود له وهو التراخي في التكلم وذكر في التحقيق ان ثم يستعار الواو للقاء لاتصال بينهما اذ الواو لمطلق العطف واما العطف مع التراخي والمطلق داخل في المقيد وذلك نحو قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا اي كان

تتمر العمل بحقيقة ثم اذ الايمان هو الاصل المقيد الذي تبني عليه سائر الاعمال الصالحة فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة قبل الطهارة ففرغنا انه بمعنى الواو وقال صاحب الكشاف انها في الآية تراخي الايمان وتباعد من الرقبة والفضيلة عن العتق والصدقة لافي الوقت وفي التيسير انها لترتيب الاخبار كقول الشاعر ان من ساء ثم ساء ابوه ثم ساء قبل ذلك جده فنقول وبالله التوفيق ان ثم في الآية في موضعها فقوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا الآية عطف على قوله تعالى فلا اتعتم العقبة فكل منهما انشاء في صورة الاخبار كقولك وفقك الله للتقوى ويجوز زرق في الله بقائه ونحو قولك لصاحبك الذي لا يحب تكذيبك تأتي غدا مقام ايته تحمله بالمطف وجه على الايمان لانه ان لم تأتيك غدا صرت في الظاهر كاذبا فالمعنى لا يتعتم الانسان العقبة ولا يحقرها وهي فك الرقبة والصدقة وليكن الانسان بعد ذلك على التراخي جامعا بين الايمان والتواصي بالصبر والرحمة ولا شك ان الجمع بين هذه الامور متراخي عن فك الرقبة والاطعام وعن عدم تحقيره وذلك لان قوله تعالى وتواصوا بالرحمة المراد التواصي على الوجه الحسن وهو ان يكون الوصية بعمل بعد ما عمل به الموصى فان الرجل اذا امر ولم يعمل لا يباي به ولا تطعه احدوا ايضا المراد جميع المراحل فان الفرد المحلى بالام لا فائدة للموم عند عدم المعهود ومن المراحل المتق والصدقة والعمل بجميع المراحل بعد العمل بالعتق والصدقة والتواصي بجميع المراحل بعد العمل به الجمع بين الايمان والتواصي بالصبر والتواصي بالرحمة بعد التواصي بالرحمة فيكون متراخيا عن العتق والصدقة ضرورة .

(١) قوله بل للاعراض عما قبله في التحقيق ان كلمة بل موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كما في اوموجا والاثبات للثاني على سبيل لتدارك للفظ فاذا كان الاول موجبا كان الاضراب عن الايجاب الاول الى ايجاب الثاني كقولك ما جاءني زيد بل عمرو واذا كان منفيا يحتمل وجوب الاضراب عن نفي الاول الى النفي الثاني والاضراب عن ايجاب الاول الى ايجاب الثاني كقولك ما جاءني زيد بل عمرو قد يكون في تقدير بل ما جاءني عمرو وقد يكون في تقدير بل ما جاءني زيد وقال كذا قاله الامام عبدالقاهر ومعنى الاضراب عن الاول ان جمله مسكوت عنه لان نفي الحكم المنسوب اليه عنه قطعاً خلافاً لبعض اهل العربية كذا في شرح التلخيص للعلامة التفتازاني وقال العلامة في التلويح ههنا في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لاصار نفي نفي الاول نحو ما جاءني زيد بل عمرو وكذا ذكره المحققون والظاهر ان هذا يعنى ما اذا كان حكم الاول منفيا ايضا فاذا

قلنا ما جاءني زيد لا بل عمرو وكان المعنى ان عدم المجيء مني عن زيد حتى يلزم ثبوت المجيء له دون عدم المجيء ثبت بعمرو.

(٢) قوله على سبيل التدارك اي تدارك اللفظ ودفعه في حكاية اللغات تدارك درياقتن وبهم رسيدين وبديست آوردن فدفع اللفظ بعد ادراك ماهو الصواب وتناوله على ان يتصف الصواب بالخطا فهو يشمل على المعاني الثلاثة .

(٣) قوله فلهذا قال تفرغ على قوله وأثبت ما بعده.

(٤) قوله نفي انفراد اي انفراد الالف مثلا او نفي انفراد ما قبل بل وقد سبق ذكره.

(٥) قوله في الاعداد فيه اشعار بان لا يراد في غير الاعداد نفي الانفراد فاذا قيل زيد نصف هذا المبد مثل ثلثا واشارت الى عبد في المقروان لم

يمكن المراد نفي الانفراد بل المراد اثبات الثاني مع جعل الاول مسكوت عنه او منفيا فذاك وان كان المراد نفي الانفراد وكما في الاول بزيادة في الثاني وهو السدس فهذا لان كسور الاعداد في حكمها.

(٦) قوله لان المراد بالتدارك ما لو اراد ان المراد تدارك كان بل لافادته هو تدارك الكذب حتى لا تدل على غير ذلك قانع فيجوز استعمالها في تدارك اللفظ كما يقال اضرب زيدا بل عمروا

فانه يوجد هناك اللفظ لصيورا اخرى يخالف المقصد ولا يوجد الكذب وهو عدم مطابقة الحكم للواقع ولو اراد ان المراد تدارك نفي في الانشاء والاثبات في الخبر هو تدارك الكذب فلا يلزم نفي التدارك الكذب فلا يلزم نفي التدارك في الانشاء رأسا

لجواز ان يراد ببل في الانشاء نفي تدارك اللفظ قوله انت طالق واحدة بل تثبتين لا يلزم فيه ان

يحكم بالثالث على احتمال تدارك اللفظ. (٧) قوله اي لانه يمكن الانشاء والخ والظاهر ان يقال لانه يمكن الانشاء

محتلا للتدارك لان قوله بخلاف الانشاء في مقابلة قوله الاخبار يحتمل التدارك معناه ان الانشاء لا يحتمل

التدارك فالتعقيب بقوله بخلاف الانشاء تعقيب هذا المعنى فينبغي ان يجعل هذا المعنى سببا لقوله يقع الواحد على

(٨) قوله ولا يملك الاول في كشف النار لان تعليق الواحد بالشرط بين فلا يصح الرجوع عنه.

(٩) قوله وملك الثاني اي يملك تعليق اثنين بالشرط لبقاء الملك بعد هذه الولى مما قال .

(١٠) قوله اي الافراد المذكور لان الافراد

يتضمن الجزئين ابطال الاول وتعليق الثاني والاول ليس في وسعه واتقاء الجزء يستلزم اتقاء الكل.

(١١) قوله متعلق بشرط آخر المستكن يرجع الى الثاني المذكور في قوله وافراده الثاني وهناك اعتراض ظاهر وهو ان لازم من افراد الثاني بالشرط مقام الاول هو متعلق الثاني بعين

الشرط المتقدم لانه لا يكون المقام الاول فاجيب بان المراد بالشرط الآخر عن الشرط المتقدم لكن في ذكر آخر لان تعلق الامرين بلا واسطة باسرى ذكر واحد متعلق في

ذكر الاول يتعلق به الاول وفي ذكر الثاني يتعلق به الثاني ولذلك قال صاحب كشف النار فصار كلامه في حكم بينين فمفهوم وجود الشرط يقع الثالث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة

ثم بعد ما كان مقام الاول فيكون تعلقه بالشرط بلا واسطة ويؤيد ذلك ان المظوف يبدل اللفظ والبديل اجري عليه حكم النادى المستقل مباشرة حرف النداء بلا واسطة فكذلك المظوف ههنا يتعلق بالشرط بلا واسطة فالمظوف يبدل بصير متنازا عن المظوف عليه بالواو فهو ليس مقام الاول ليكون تعلقه به ايضا بلا واسطة لكن لا يستدرك.

بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو ما جاءني زيد بل عمرو فلهذا

قال زفر رحمه الله تعالى في قوله له على الف بسل الفان يجب ثلاثة آلاف لانه لا يملك

ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل تثبتين تطلق قلنا الاخبار يحتمل التدارك

وذا في العرف نفي انفراده ذا اشارة الى التدارك اي التدارك في الاعداد بكلمة بل

يراد به نفي الانفراد عرفا نحو سنى ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل

الكذب اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء

لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اي لانه يمكن الانشاء محتملا للصدق

والكذب قلنا تقع الواحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل تثبتين لغير

المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وقعت واحدة ولا يمكن

التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليوقع بقوله بل

تثبتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول به ان دخلت النار فانت طالق واحدة بل

تثبتين فانه يقع الثالث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعليق

الواحدة بالشرط وافراده الثاني بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط

حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اي الابطال المذكور ويملك الثاني

اي الافراد المذكور فتعلق بشرط آخر اي تعلق الثاني وهو قوله تثبتين بشرط آخر

فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت النار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت النار فانت طالق

تثبتين فاذا وجد الشرط وقع الثالث فصار كما قال لابل انت طالق تثبتين ان دخلت النار

قوله بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم

اليه لاصار نصافي نفي الاول نحو ما جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى

التدارك لان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان الاعراض

هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع اولاً من اللفظ وبالجملة وقوعها في كلام الله

تعالى يكون للاخف في كلام آخر من غير رجوع وابطال قوله ولهذا قال زفر رحمه الله اي وليكونها

للاعراض يلزمه ثلاثة آلاف لانه لا يملك 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 تفرغ على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك

الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي افراد ما اقربه او لا لان نفي اصله فكانه قال اولاً له

على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطاله وقال بل مع ذلك الالف الف

آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سنى ستون بل سبعون يراد به زيادة العشرة فقط

بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع

بخلاف الواو فإنه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا
اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول
فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع
الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو لكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد
وان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها.

قوله بخلاف السواو يعنى اذا كان العطف على الجزاء بالسواو تعلق الثاني بالشرط
المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط
على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان
العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح
بتقرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق
ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط
وامتناع تعاقبه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لا يبطال الاول واقامة
الثاني مقامه كان من قضية اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس
في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل
انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالمثلي بيمينين لكننا نقول لانسلم ان اتصاله
بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع
لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف
مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل
الرجوع وما لا يحتمل لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد
ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لانفس الشرط والتعليق
قوله لكن للاستدراك اي التدارك وفسره المحققون بدفع التوهم الناشئ من الكلام
السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء
على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو
في الجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بهما مفرد فهو لا يحتمل
النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيًا ليحصل المغايرة واذا عطفت بهما جملة فهي يحتمل
الاثبات فيكون ما قبلها منفيًا ويحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتًا فيكفي اختلاف الكلامين
سواء كان المنفي هو الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيًا وايجابًا
من جهة المعنى سواء كان مختلفين لفظًا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء اولًا نحو
سافر زيد لكن عمرو حاضر.

(١) قوله فانه للعطف على تقرير الاول فلا
يتصور ان يكون الثاني في مقام الاول ليكون
التعلق بلا واسطة.

(٢) قوله لكن للاستدراك هي بتخفيف النون
عاطفة وبتشديدها من الحروف المشبهة بالفعل
والاستدراك في اللغة الدرك كذا في كسز اللغات
وفي عرف اهل اللغة العربية دفع التوهم الناشئ
من كلام سابق في التحقيق ان الفرق بينه وبين
بل من جهتين احدهما ان يمكن اذا كان للعطف
المفرد كان الاستدراك به بعد النفي قطع وامدبل
فالاستدراك به قد يكون بعد النفي وقد
يكون بعد الايجاب والثاني ان لكن لمجرد
الاثبات فيما بعده واما النفي فيما قبله فتصريح
لفظ واما بل فهو يدل على مجموع الاثبات فيما
بعده والنفي فيما قبله فانك اذا قلت جاءني زيد
بل عمرو وليس شي آخر يدل على شي
في زيد وانا الدال عليه لفظة بل فعل مراده
بنفي ما بعد بل هو جملة في حكم المسكوت على
قول الاكثر.

(٣) قوله اذا دخل في المفرد متعلق بقوله بعد
النفي اي انما اشترط كونه بعد النفي اذا دخل
على المفرد واما اذا دخل على الجملة فلا يشترط
ذلك فيجوز ان يتعلق بقوله للاستدراك يعنى
اذا دخل على الجملة لا يكون للاستدراك وانا
هو مستفاد من كلام بعده فكل حينئذ الاشمار بان
ما بعد الاستدراك.

(١) قوله فانه يتدارك عدم آه هذا بيان لفائدة لكن وانه تذكر ذلك على ان الاستدراك بمعنى تدارك نقصان عدم بكمال وجود وهو جبر النقصان لكن كلام صاحب التحقيق يدل على انه بمعنى دفع التوهم الناشئ من الكلام السابق قال اعلم ان لكن يستدرك به ما يقرر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رأيت زيدا لكن عمرو فلتوهم ان يتوهم ان عمرو واغير مرئي ايضا فاما كلمة لكن يدفع التوهم (٢) قوله لان التي يحتمل ام قوله ما كان لي قط يحتمل المنين احدهما ما كان لي بل للمقرله وهو الظاهر والثاني ما كان لي بل لشخص غير المقرره قوله لكن ١٩٧ ← لعمرو بيان ان المراد الوجه الثاني فيكون بيان تغيير لظهور الاول فيشترط ان يكون موصولا او يقول

احد المنين ما كان لي لافي الظاهر وبحسب الشرع ولا في الحقيقة وعند الله والثاني ما كان لي في الحقيقة لافي ظاهر الشرع فقوله لكن لعمرو ومناه في الظاهر وفي الحقيقة لعمرو بيان الوجه الثاني فيكون بيان تغييره اذا عرفت ذلك فعلى التوجيه الاول يكون هذا تكديبا للمقر على المنين وعلى التوجيه الثاني يكون تكديبا على المعنى الاول ولا يكون تكديبا على المعنى الثاني والمصنف رحمه الله تعالى عليه جعل هذا الكلام محتملا لتكذيب الاقرار وبغير التكذيب فقد اعتبر التوجيه الثاني ولا ينبغي انه بعيد لان قوله لكن لعمرو لا يصلح بيانا للمعنى الثاني ان هذا التوجيه لا يتكلف في تفسيره كما بينا.

(٣) قوله اذ يجوز آه فيه تطويل ومع ذلك لا يتضح المراد فتح الكلام ان يقال او يجوز ان يكون مراده نعم كان المبدي في الظاهر كما هو المعروف لكنه في الحقيقة لعمرو.

(٤) قوله بيان تغيير لذلك التي فيه نظر لان بيان التغيير ما يكون مغير البعض ما اوجه صدر الكلام كالاستثناء والشرط فصدر الكلام اوجب الحكم في المستثنى وما بقى بعد الاستثناء والاستثناء بغير الحكم في المستثنى وصدر الكلام في الشرط نحو انت طالق ان دخلت الدار وجب الحكم على تقدير وجود الشرط وعدمه والشرط يغير الحكم على تقدير عدم الشرط والصدر هنا ليس موجبا لعدم ملك عمرو في المقر به ليكون قوله لكن لعمرو مغيرا له فليس هذا بل انما هو بيان البعض محتملات الصدر كبيان الجمل فينبغي ان يكون بيان التغيير وفي التحقيق وكشف النار لم يذكر انه بيان التغيير لظاهر كلامهما انه بيان التقييد.

(٥) قوله فيتوقف عليه هذا جواب عما قيل ان المقر له قد نفي الاقرار بقوله ما كان لي قط فقوله لكن لعمرو يكون اقرارا بالغير فلا يصح فلا يثبت ملك الغير هف وتقرير الجواب انه انما يكون الاقرار بالغير اذا اثبت نفي الاقرار عند التكلم بقوله ما كان لي قط قبل التكلم بقوله لكن لعمرو وليس الامر كذلك فانه يتوقف اول الكلام على آخره لتكون الآخر مغيرا للاول على ما زعم المصنف ولان المجموع صدر جملة واحدة فيكون المجموع كلام واحد ولا يحكم لاول شيء قبل آخره على ما في الكشف النار والتحقيق ثبت الحكم المجموع بعد ذكر آخر الكلام وهو قبول الاقرار مع التحويل الى النفي فيكون اللفظ مجازا كذا في التحقيق.

(٦) قوله بشرط الوصل متعلق بقوله بيان تغيير وهو ظاهر او بقوله فيتوقف عليه لان التوقف

وهي بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد 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 الجملة التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان تكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليست للاعراض عن الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيد

ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكديبا لاقراره فيكون اي النفي ردا الى المقر ويمكن ان لا يكون تكديبا اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان

كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمها معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض.

قوله وهي بخلاف بل ذكر النعاة انها في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لاحيث يختص لابنا بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكانه مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفي ذلك التوهم فني بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل الاخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متعلقان وفيه اخبار ان احدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض من الاول ابطاله والحكم بنقيضه لاجعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن لعمرو في كتب الاصول لكنه لعمرو فقيره الى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقرورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قائلا للعبد مقرابه لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له على الف درهم ودبعة والمصنف عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكرنا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لان النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو لمجرد الاخبار.

بشرط بيان التغيير وهو بشرط الوصل وشرط الشيء شرط لذلك الشيء (٧) قوله لا يصح الا موصولا واما عند ابن عباس رضي الله تعالى فيجوز متراخيا ايضا ونحن نقول ان الشرع حكم بنبوت الاقرار والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود لجواز ان يقول متراخيا انشاء الله تعالى.

(٨) قوله ثم يخرج البعض قدم المصنف لبيان التغيير بالاستثناء والشرط والصفة والغاية فخرج البعض بعد ثبوت الحكم في صدر الكلام جاري في الكل في الاستثناء خروج المستثنى منه وفي الشرط خروج تقدير عدم الشرط وفي الصفة خروج صورة عدم الوصف وفي الغاية خروج ما وراء الغاية واما في قوله ما كان لي قط لكن لعمرو فلا يظهر الا بان يجعل النفي متاولا باعتبار الظاهر والحقيقة فيخرج اعتبار الظاهر بقوله لكن لعمرو عن النفي حتى كان المعنى ان كان لي في الظاهر واما بحسب الحقيقة فلم يرو.

١ وعلى هذا قالوا في المقضى له بدار بالبينة إذا قال ما كانت لي قط لكتنها لزيد وقال زيد باع منى أو ذهب لي بعد القضاء إن الدار لزيد وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه لأنه إذا وصل فكانه تكلم بالنفى والاستدراك معا فيثبت موجبها معا وهو النفي عن نفسه وثبت ملك لزيد ثم تكذيب الشهود وإثبات ملك المقضى عليه لازم لذلك النفي فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبى الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد فيكون حجة عليه أى على المقضى له لا على زيد فيضمن القيمة .

قوله وعلى هذا قالوا أى إذا ادعى بكر دارا في يد عمرو وإنما له وجهد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكتنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه فى انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار منى أو وهبها لي بعد القضاء ففى هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضى له قيمة الدار لعمرو المقضى عليه لأنه لما وصل الاستدراك بالنفى وهو بيان تضيير له فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبها معا اعنى نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وإنما احتيج الى اثباتهما معا لأنه لو حكم بالنفى اولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضى عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجود الغير حتى كأنهما جملة واحدة فلا يفضل بعضها عن بعض فى حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من ان النفي لتأكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لاحكم نفسه فكانه اقر وسكت او انه فى حكم المتأخر لان التأكيد متأخر عن المؤكد او ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وإنما قيدنا بما اذا كذبه زيد فى النفى لأنه لو صدقه فيه ايضا ترد الدار الى عمرو المقضى عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم اراد زيد المقر له وبكر المقضى له وفيه نظر لان قوله المقر له كانت للمقضى له يحتمل وجهين انها للمقضى عليه وانما لغيره واما لمقر له من الاصل او لغيره فلا يلزم منه الاقرار للمقضى عليه فلا يلزم الرد اليه .

٤ قوله لازم لذلك النفي فيه نظرا لانهم جملوا قوله ما كان لي قط فى مسئلة الاقرار محتملا لامرين ان يكون نيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى امر آخر فيكون ردا للاقرار والثانى وان يكون نيا عن نفسه الى المقر له الثانى فيكون تحويلا لاردا للاقرار ويصير قابلا لمقرأ به لغيره كذا فى التحقيق وفى مسئلة القضاء ايضا يجوز ان يكون محتملا لهذين الامرين فكما انهم جملوا اصل الاستدراك يانا للامر الثانى فى الاقرار فليكن كذلك فى القضاء والشهادة فلا يلزم تكذيب الشهادة ولا اثبات ملك المقضى عليه .

٥ قوله فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبى الكلامين لان ملك المقضى عليه اذا كان لازما للنفي فدلالة اللفظ على لازم الموضوع له بعد دلالة عليه ثبوت اللازم بعد ثبوت الموضوع له فكذا بعدما يقارن الموضوع له ويجوز ان يراد بالتمدية الغايرة أى من غير ثبوت موجبى الكلامين كما يقال له ابان زيد وعمرو وابن آخر بعدما وهو بكر وهذا مبنى على التمدية فى الملاحظة .

٦ قوله فيكون حجة عليه المستكن راجع الى النفي اولى اثبات ملك المقضى عليه .

٧ قوله فيضمن القيمة لأنه قد ابطال حق المقضى عليه بالدعوى الباطل واما فى مسئلة الاقرار فانما المتر ابطال حق نفسه باقراره فلا يضمن المقر الثانى .

١ قوله وعلى هذا أى البناء على توقف اول الكلام على آخره فيما صدر جملة واحدة واتصل الآخر بالاول قالوا آه فلاشارة الى التوقف او المعنى وعلى هذا القياس قالوا آه يعنى ان مسئلة المقضى له اذا قال ما كان المقضى به لي ولكن لفلان مثل مسئلة المقر له اذا قال فى ثبوت الحكم الملك للمقر له الثانى وعدم ثبوت الملك للمقر والمقضى عليه قيل ذلك .

٢ قوله لكنها شددت النون هنا على خلاف المسئلة الاولى لان التخفيف فى الاولى على خلاف ما وقع فى سائر كتب الاصول لتاسب مقام البحث عن الحروف العاطفة واما المسئلة الثانية فىمى ليست لتشثيل ما هو من الحروف العاطفة بل لتنظير المسئلة الاولى فى الحكم ولا حاجة الى التغيير .

٣ قوله وقال زيد باع منى او وهبها لي التقييد بهذا التقييد يدل على انه لو سكت زيدا وقال نعم ولم يقل شىء بعد ذلك او قال انها كانت من الاصل ملكى او كانت للمقضى له او عليه اذ قال ما كانت للمقضى له لا يكون الدار لزيد فنقول الاقرار انما يصح بشرط تصديق المقر له فاذا قال انها كانت لغيره يكون تكديبا منه فلا يصح القول واما اذا قال نعم وهو تصديق فالظاهر انه يصح وكذا اذا قال كانت لي من الاصل واما اذا سكت او قال ما كانت للمقضى له ولم يوجد هناك تكذيب فالظاهر صحة الاقرار ايضا فى التلويح وانما قيد بما اذا كذبه زيد فى النفي لانه لو صدقه فيه ايضا يرد الدار الى المقضى عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم اراد زيد المقر له وبكر المقضى له وفيه نظر لان قوله المقر له كانت للمقضى له يحتمل وجهين انها للمقضى عليه وانما لغيره واما لمقر له من الاصل او لغيره فلا يلزم منه الاقرار للمقضى عليه فلا يلزم الرد اليه .

٤ قوله لازم لذلك النفي فيه نظرا لانهم جملوا قوله ما كان لي قط فى مسئلة الاقرار محتملا لامرين ان يكون نيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى امر آخر فيكون ردا للاقرار والثانى وان يكون نيا عن نفسه الى المقر له الثانى فيكون تحويلا لاردا للاقرار ويصير قابلا لمقرأ به لغيره كذا فى التحقيق وفى مسئلة القضاء ايضا يجوز ان يكون محتملا لهذين الامرين فكما انهم جملوا اصل الاستدراك يانا للامر الثانى فى الاقرار فليكن كذلك فى القضاء والشهادة فلا يلزم تكذيب الشهادة ولا اثبات ملك المقضى عليه .

٥ قوله فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبى

الكلامين لان ملك المقضى عليه اذا كان لازما للنفي فدلالة اللفظ على لازم الموضوع له بعد دلالة عليه ثبوت اللازم بعد ثبوت الموضوع له فكذا بعدما يقارن الموضوع له ويجوز ان يراد بالتمدية الغايرة أى من غير ثبوت موجبى الكلامين كما يقال له ابان زيد وعمرو وابن آخر بعدما وهو بكر وهذا مبنى على التمدية فى الملاحظة .

٦ قوله فيكون حجة عليه المستكن راجع الى النفي اولى اثبات ملك المقضى عليه .

٧ قوله فيضمن القيمة لأنه قد ابطال حق المقضى عليه بالدعوى الباطل واما فى مسئلة الاقرار فانما المتر ابطال حق نفسه باقراره فلا يضمن المقر الثانى .

(١) قوله ثم ان اتسق الكلام آه في تاج المصادر الواسع كردد كردن ورا آمدن الإتساق فراهم آمدن والمراد الاتساق بين اجزاء الكلام لفظا بان لا يتحلل بينهما سكوت وفاصل ومعنى بان تجمع الاجزاء في الصدق ولا يكون بينهما تناقض وبان يناسب اللاحق السابق بحيث يصح ان يكون تداركا له فلا تعلق للآخر بالاول اذا قال جاني القسم لكن السماء فوقنا في التحقيق والمراد من اتساق الكلام اتظامه وذلك بطريقتين احدهما ان يكون الكلام متصلا بمضه ببعض غير منفصل والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي لتسكن الجميع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله.

(٢) قوله نحو لك على الف فرض القرض يستعمل بالمعنيين تملك العين على ان يرد اليها مملوكة والدين لازم بسبب ذلك التملك فعلى المعنى الاول يخفص بالاضافة الى السبب وعلى الثاني يرفع على انه غير محذوف وقد يستعمل بمعنى القروض وهو العين المملوكة على مثلها كما يقال هذا الف فرض وهو غير مراد .

(٣) قوله لكنه غصب الضمير الى السبب المدلول

عليه بقوله الف فرض اذا المعنى الف كان سببه فرضا فالغصب بمعنى الاخذ مكابرة او الى الالف فالغصب بمعنى الواجب بسبب الاخذ المذكور وهو بهذا المعنى قليل ولكن استعماله بمعنى الغصب كثير وهو غير مراد .

(٤) قوله الكلام متسق بدم الفصل وعدم التناقض ووجود المناسبة لايجاد المسند اليه .

(٥) قوله لكن غضب لاهذا غضب هذا الاولى مما وقع في المتن من قوله لكنه غضب لانه مناسب لمقام البحث عن العواطف .

(٦) قوله يفسخ النكاح قيل اذا قال لا احيى النكاح الا بما تبين ينبغي ان لا يفسخ النكاح لتوقف اول الكلام على آخره لكونه منبرا له وبعد ملاحظة آخر الكلام وهو يدل على اجازة النكاح بما تبين يكون هذا ابطالا لوصف

وهو ان يكون النكاح باثنتين وتصحيا للاصل لوصف آخر وهو ان يكون باثنتين فكذلك اذا قال لا احيى النكاح لكن احيىه باثنتين لانه مثله ولو قيل ان قوله لكن احيىه باثنتين غير متصل بما قبله فليس المجموع كلاما واحدا قلنا انما اثبتنا ذلك بانه لو كان متصلا بما قبله يلزم اثبات هذا النكاح باثنتين وذلك غير ممكن لانه قد افسخ بقوله لا احيى النكاح فلماذا ذهب باثنتين يكون في ذلك النكاح واثباته بينه فعدم الاتصال انما يثبت بالانفاسخ بقوله لا احيى النكاح فانه من مقدمات دليله فلوا ثبت الانفاسخ بدم الاتصال يلزم المصادر على المطلوب .

(٧) قوله لانه لا يمكن الخ قيل فكيف يرجع الضمير في قوله لكن احيىه الى هذا النكاح فانه يلزم حيث ان اثبات هذا النكاح والجواب انه يراد بالنكاح عند ارجاع الضمير اليه مطلق النكاح لا خصوص هذا النكاح فيكون من باب الاستخدام .

(٨) قوله لان اتساقه ان لا يصح ان يفسخ النكاح على انه لو قال لا احيى النكاح باثنتين لكن احيىه باثنتين يصح الاستدراك بوجود الاتساق فلا يفسخ النكاح حيث اننا يبطل الوصفان ويبقى الاصل موقوفا الا ان يقدر المهر فان كان مائتين

يصح وان كان دون ذلك يبطل في التلويح اذا قال لا احيى النكاح باثنتين لكن احيىه باثنتين لا يبطل اصل النكاح صرح بذلك في جامع قاضيخان .

(٩) قوله لانه لما قال اه فيه ان هذا انما يصح اذا لم يكن الصدر متوقفا على الآخر هه .

(١٠) قوله فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بينه .

(١١) قوله فيكون منصوبا بتقدير ان بعد الفاء والكون اما بمعنى الوجود فلا حاجة الى الخبر واما محتاجا الى الخبر فالحبر قوله واثباته بينه اي مقارنا مع اثباته بينه من باب كل رجل وضيئته .

(١٢) قوله نكاح آخر ونكاح آخر قد مر ان هذا مبنى على الاستخدام والا فلا اجازة به منسوبة الى الضمير الراجع الى عين النكاح المذكور الذي فاه .

ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البعث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله او لافان يصلح يجعل على التدارك والا فهو كلام مستأنف اي وان لم يتسقى اي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا نحو لك على الف فرض فقال

المقر له لالكن غضب الكلام متسقى فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غضب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفي كونه فرضا تدارك بكونه غضبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا لاقراءه بل يكون نفي السبب

بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن هولها بباطة فقال لا احيى النكاح لكن احيىه باثنتين يفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح باثنتين ففي هذه المسئلة الكلام غير متسقى لان اتساقه بان لا يصح النكاح الاول بباطة لكن يصح باثنتين وذا لا يمكن لانه لما قال لا احيى النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح الاول باثنتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسقى فحملناه قوله لكن احيىه باثنتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان

قوله ثم ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاء في زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو وما اكرمت زيدا لكن آهفته بخلاف ما جاء في زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكتاب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المغايب عكسه او ان يكون فيه تدارك لمافات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل متى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لالكن غضب حيث حمل على وقوع الخطاء في السبب فنفي القرض واثبت الفصم فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا احيى النكاح لكن احيىه باثنتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بباطة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا احيىه بباطة ولكن احيىه باثنتين ليكون التدارك في قدر المهر لافي اصل النكاح .

اولاحد الشيشين لالشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه حينئذ للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حرا وهذا انشاء شرعا فواجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حرا وقال هذا حرا وهذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير ان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احداهما شبهة الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احداهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا يجبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان.

قوله اولاحد الشيشين فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جمليتين تفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة الفحو والاصول الى انه في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيشين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمعنى احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار بصفة مثل وانا اورياكم لعلى هدى اوفى ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان اول الشك والتحقيق انه لانزاع لانهم لم يريدوا الاتبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان اولم توضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين قوله بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فارق الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكن كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمبدلوه اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لافي معين فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء.

(١) قوله اولاحد الشيشين لالشك ولا يتصور ان يكون لاحد الاشياء كما اذا قلت جاءني زيد وعمرو او بكر لان لفظة اول لا يكون بين الامرين المطوف والمطوف عليه دون الزائد على ذلك فالمطوف بول الاول في المثال المذكور واحد جاءني زيد او واحد من عمرو وبكر والمطوف عليه بول الثانية ايضا واحد اي جاءني واحد واحد من زيد وعمرو وبكر في التحقيق ان كون اولاحد الشيشين لالشك مذهب عامة اهل الفتوى والنقهاء وذهب القاضي الامام ابو زيد وابو اسحاق الاسفرائني وجماعة من النحاة الى ان الشك في الشك ليس بمعنى الصحيح مذهب العامة لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضما وهذا منقوض بما اذا قيل رجل شك اول مرة انه كصلى فان الشك هناك مقصود بالكلام وضما ولا يبعد ان يقال انما في الاخبار موضوع للشك وفي الانشاء للتخيير واحد الامرين لازم على المعين.

(٢) قوله فان الكلام للافهام قيل هذا لا ينافي ان يكون وضما للشك فانها حينئذ لا يفهم الشك.

(٣) قوله كآية الكفارة قال الله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما يطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام.

(٤) قوله انشاء شرعا في كشف النار ولكنه في الشرع صار انشاء بمنزلة عمل سائر الجوارح من البطش والشي.

(٥) قوله حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ في التحقيق اذا بين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء لان الايجاب الاول انشاء غير نازل في العين وانما العتق في العين بالبيان فله حكم الانشاء من هذا الوجه وهذا شرط الانشاء وصلاحية المحل للانشاء.

(٦) قوله عطف على قوله انشاء اي انشاء بالرفع في قوله او هذا انشاء لا انشاء بالنصب في قوله ويكون هذا انشاء.

(٧) قوله فيجبر عليه كما اذا اعتق احد العبدين بعينه ثم اخبر ان احدهما حريجبر على البيان ليش عتق من يستحق.

(٨) قوله لا يمتنع العبد في كشف النار كذا ذكر في الزمان.

(٩) قوله لاحتمال الاخبار اي يصدق هذا الاحتمال بخلاف ما اذا كانا عبيدين فان احتمال الاخبار كذب قطعا فكذلك لان الاصل هو الحقيقة اللغوية ففي امكن العمل بالاصل لا يصار الى غيره فلي هذا اذا كان له زوجتان فطلق احدهما قال احدهما مطلقا فالظاهر انه لا تطلق الاخرى لاحتمال الاخبار فعليه الاظهار قيل ان احتمال الاخبار مهجور قطعا لانه يستدعي وجود العتق في احدهما قبل ذلك ولم يوجد فلا يجب العمل على مقتضاه فليس موجب الاظهار ذلك بل الواجب انه تعلق حق احدهما بالعتق ولم يتعين فيجب الاظهار ليتبين محل العتق ولما كان الاظهار اخبارا بما وقع بالانشاء يصح ان تعلق به الوجود والجبر.

وهذا

(١٠) قوله فانه لا يجبر في الانشاءات قيل هذا منقوض بالظاهر اذا قدر على الاعتراف فانه يجب عليه فيجبر شرعا.

(١١) قوله كما اذا اقر بالمجهول يعني ان بيان الاقرار بالمجهول اخبار وقد اجبر عليه وايضا ادعى رجل على آخر يجبره القاضي على بيان انه هل عليه الحق اولاً.

(١) قوله وهذا باصل الاشارة الى كون الايقاع في ايها شاء انشاء وكون البيان اظهار الواقع او الى اشتراط صلاحية المحل في البيان والمجبر عليه.

(٢) قوله وفي قوله وكلت آه عطف على قوله فقوله هذا حراً فكما ان ايجاب التخيير بان يوقع العتق في ايها شاء ثمة من فروع ان او في الانشاء للتخيير فكذلك صحة تصرف كل منهما هنا من فروع ذلك في كشف المنار انه يصح التوكيل استحساناً كما لو قال وكلت احدهما وايها تصرف صح ولا يشترط اجتماعها على التصرف ولا يصح التوكيل قياساً بجهالة الأمور.

(٣) قوله اوجب البعض التخيير في كشف المنار ان مالكا رحمه الله والحسن و ابراهيم الحقن اوجبا التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق المشتبين بظواهر الآيات فان او في الاصل للتخيير لقوله تعالى ان يقتلوا الآية قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسمون في الارض فساداً ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض في انوار التنزيل اي يحاربون اولياء الله ورسوله وهم المؤمنون جعل عاربتهم عاربتهم تعظيماً والمراد قطع الطريق وقيل الكابرة بالصوصية وان كانت في مصر وقوله ان يقتلوا من غير صلب اي افردوا القتل وقوله او يصلبوا اي يصلبوا مع القتل ان اقتلوا واخذوا المال وللفقهاء خلاف في انه يقتل ويصلب او يصلب او يصلبوا حياً وترك ويطمن حتى يموت وقوله او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف اي تقطع ايديهم اليمنى وارجلهم اليسرى ان اخذوا المال ولم يقتلوا وقوله او ينفوا من الارض اي ينفوا من بلد الى بلد بحيث لا يتمكنوا من الفرار في موضع ان اقتصرنا على الاخافة وفسر ابو حنيفة النقي بالحبس.

(٤) قوله جزاءه الصلب في شرح البرجندی ولا يصلب اكثر من ثلثة ايام لثلا يتأذى الناس به.

(٥) قوله واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل في كشف المنار قطع اليد لاخذ المال قطع الرجل لاخافة السبل وهذا اذاصاب كلا قدر عشرة دراهم وقال الحسن بن زياد والشرط ان يسيب كلا عشر درهما لان الحد هنا قطع عضوين وفي السرقة الصغرى انما يقطع عضوان بشرين درهماً وان كان سرتين كذا في شرح البرجندی وايضا فيه انهم اذا رجعوا وتابوا قبل ان يأخذوا فلاقطع عليهم فيردون ما اخذوا ان كان باقياً ويضنون ان كان هالكا.

(٦) قوله اي الحبس الدائم اي الى ان يتوب ويظهر فيه سيئات الصالحين ان وجد ذلك والاقل ان يموت كذا في شرح البرجندی.

(٧) قوله لان الجنابة يحتمل الاتحاد فهي ممتدة صورة لكونها اخذاً وقتلاً ومنحة لان الكل قطع الطريق فللامان ان يبيل الى ايها شاء ثم التخيير بين القتل والصلب مع ان المذكور في النص انما هو الصلب لان المقصود انما هو القتل وانما التشهير بالصلب فامر زائد فيجوز ان يكون وان لا يكون وفي الهداية اصل التشهير بالقتل والمبالغة بالصلب والتخيير فيه .

وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا ايها تصرف فلها اي لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع

قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجنابة وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ

مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في

الحديث بيانه على هذا البثال فان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجنابة يحتمل الاتحاد والتعدد .

قوله ايها تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجنابة والجزاء مما يزداد بازدياد الجنابة وينتقص بهنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجنابة باخف الجزاء وبالعكس فلايجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجمل المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجنابة المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على انه روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا بريدة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلماً هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفى والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق وقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولوسلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيبعد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة رحمه الله تعالى على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لايجوز في غيرها لاعلى اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لايجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجنابة تحتمل الاتحاد ومن حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين وقد امر النبي صلى الله عليه وسلم في العربيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في المرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملاً بظاهر الحديث.

(١) قوله ولهذا فلا يجوز ان يكون مطوقا على قوله فهذا اوجب البعض اه على انه ايضا من فروع ان اولى الانشاء للتخيير فانه بوجب بطلان ذلك اذ لا يتخير بين العبد والداية لعدم صلاحية الداية المتق حيث لا يتصرف بالكفر فلا يجزى هلهما الرق الذي هو اثر الكفر والمتق من توابع الرق ويجوز ان يكون متعلقا بصدر الكلام وهو ان او لاحد الشيتين يؤيده قوله لان وضعه لاحدهما.

(٢) قوله وهو غير صالح اي احدا الشيتين اي من حيث العموم غير صالح للمتق لانه ذلك مبني على ان كلا يصلحه وهما ليس الامر كذلك فيتمتع العمل بحقيقة او وذلك لانهما احدا الشيتين اي من حيث العموم من غير صالح للمتق لانه ذلك مبني على مبهما ويشترط عدم التعيين من لوازم ذلك حيثية العموم على البديل فاذا تمدر بوصف العموم وتمدر بوصف الاجام فقد ظهر بطلان ما قيل ان واحدا الشيتين مطلقا سواء كان مبهما او معينا فاذا صح الايجاب باعتبار احدهما معينا لا باعتبار الآخر معينا كان حقيقتهما غير مهجورة فلا يبطل في قوله هذا حر وهذا مشيرا الى العبد والداية وايضا ظهر الفرق بين قولنا هذا حر وهذا وبين قولنا احدهما حر فان الاول مجاز في المعين واما الثاني فهو حقيقة في المعين وغير المعين.

(٣) قوله اذ العمل بالحقيقة متمدر يريد انه لو لم يحمل على المجاز عند تمدر بالحقيقة يلزم ابطال الكلام اصلا والحمل على المجاز اولى من الابطال اصلا (٤) قوله ويخير بين الاولين واما كان التخيير بين الاولين لا بين الاول ومجموع الاخيرين لان الظاهر ان يكون التخيير بين المستويين واما المساواة بين الاولين واما الاول فمجموع الاخيرين فلا مساواة بينهما الا في بعض الوجوه في كشف النار وقال الفراء لحر انشاء اوقع المتق على الاول وان شاء على الثاني والثالث فجعل كانه قال هذا حر وهذا حر وايضا فيه قلنا المطف للاشتراك في الخبر لانه لا يثبت خبره وخبر الاول لا يصلح خبره بل خبره خبران.

(٥) قوله فيخير بين الاول والاخيرين فحيث لا يعتق احد من الثلاثة في الحال.

(٦) قوله فالاولى ان يضمر في اه قيل التقدير قد يكون على اعتبار اصل المطف وقد يكون على اعتبار حاصل المعنى فالاول لا يتفاوت في المعين فان التقدير فيها هذا حر وهذا حر وهذا حر وهذا حر قد اعتبر في كل من المعطوفين عين ما هو مذكور في المعطوف عليه واما الثاني فانما التفاوت فيه فالمعتبر في تقرير المعنى الاول لفظ في المعطوف والمعطوف عليه وفي تقرير الثاني لفظا للمعنى في المعطوف والفرد في المعطوف عليه فالمتوافق بينهما واضرار عين ما هو في المعطوف عليه في المعطوف انما يكون اولى من التخالف واضرار غير في التقرير الاول دون تقرير الثاني.

(٧) قوله منير لمعنى قوله هذا حر وهو ايقاع المتق فيه بينه في الحال فالمطف باو يقتضى ان لا يعتق بالفعل بل انما يعتق بعد البيان فيكون منيرا له.

ولهذا قال في هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودايته انه باطل لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للمتق هنا وقال ابو حنيفة يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال لعبيده هذا حر او هذا يعنى الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا يمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه حينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر وهذا حر ان لفظ حر المذكور في المعطوف عليه لا لفظ حر ان فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو المذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا

قوله ولهذا اي وان يكون واحدا الشيتين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودايته ان كلامه باطل اي لغوا لا يثبت به شئ لان وضع واحدا الشيتين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والداية غير صالح للمتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيتين لاعلى المفهوم العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي البسوط انه يتعين بالنية وقال ابو حنيفة رحمه الله لما تعذر العمل بالحقيقة اعنى الواحد الاعم فالعبد والواحد المعين اولى من الغناء للكلام وابطاله والسعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبدين وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبدا الغير ايضا يحمل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيد الثلاثة هذا حر او هذا وهذا عطف الثاني باو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين يعين ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده والثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الا ان ما ذكرنا رجح لوجهين تفردت بهما والاول مأخوذ من كلام الامام السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للثنتين اذ يقال للواحد حر وللثنتين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر اولا يثبت خبر آخر مثله لاثبات خبر آخر مخالفا له لفظا وهذا بخلاف مسألة اليمين فان الخبر يصلح للثنتين يقال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين هذا كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغير المذكور لفظا كما في قولك هذا جالس وزيد وقول الشاعر * فنحن بما عندنا وانت بما * عندك راض والرأى مختلف * جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام السرخسي ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسألة اليمين * واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا * ولقائل ان يقول على الوجه الاول لانسلم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر وحينئذ يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية * لا يقال يلزم كثرة المنفى * لاننا نقول مشرك الالتزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تركه ميلا للجمل الناقصة بتقدير البطلان الحرية القائمة بكل يغير حرية الآخر كما مر في جاء زيد وعمرو ولوسلم فيعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لانسلم ان قوله وهذا ليس بغير لما قبله .

(١) قوله غير مغير لما قبله وقد يقال ان عدم تغيره لما قبله مبنى على ان التخيير بين الاولين وقوله وهذا عطف على قوله هذا حر فائبات المعنى الاول وهو ان التخيير بين الاولين بالوجه الثاني الذي بعض مقدماته متوقفة عليه دور وانما قلنا انه مبنى على ان التخيير آه لا نه لولم يكن التخيير بين الاولين بل كان بين الاول ومجموع الاخرين على ان قوله وهذا عطف على قوله او هذا يكون قوله وهذا حر مغيراً لما قبله قطعا فقوله او هذا يقتضى ان يكون التخيير بين الفردين وقوله وهذا يقتضى ان لا يكون بين الفردين بل بين الفردين فعلى الاول يخرج عن عهده الايجاب باختيار الثاني فقط وعلى الثاني لا بل لا بد اما اختيار الاول واختيار الاخرين معانم الوجه الثاني يتم بان يقال قوله وهذا غير مغير لما قبله فلا يتوقف عليه صدر الكلام فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف

على التاك فلاحاجة الى ان يقول او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر فيتوقف عليه اول الكلام لان المقصود وهو خروج الثالث عن التخيير يثبت بدون ذلك. (٢) قوله وهذا يكون عطفاً على احدهما هذا باعتبار المعنى واما باعتبار اللفظ فيكون عطفاً على هذا حر فالمعطوف عليه في احد الاعتبارين بيد وفي الآخر غير صريح واما في المعنى الثاني وهو التخيير بين الاول ومجموع الاخرين فالمعطوف عليه قريب وصريح فيمكن ان يعارض به الوجه الاول.

(٣) قوله تفرد بهما خاطري قد تبين مما قلنا عن كشف النار انه لم يتفرد بالوجه الاول خاطره. (٤) قوله واذا استعمل في التني تتم لان ارق الاثبات ايجاب جزئي فبذلك سلب كأي كما قال اهل المنط ان ليس بعض السلب الكلي قال السيد السند في حاشية الشمسية والتحقيق انك اذا قلت ليس بعض الحيوان انسانا وارتدت به سلب القضية على معنى ان ليست بمحققة في نفس الامر كان سلبا كليا لان سلب الايجاب الجزئي يستلزم السلب الكلي انتهى والظاهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى العموم بطريق الحقيقة وهو قريب من الصواب للدليل المذكور وفي التحقيق وكشف النار ما يدل على انه بطريق المجاز في التحقيق وقد يستأثر هذه الكلمة للعموم بدلالة يقتضيه الكلام مثل استعمالها في موضع التني وموضع الاباحة وفي كشف النار ويستأثر للعموم فيصير بمعنى او العطف ثم العموم في التني ثابت سواء كان الكلام خبرا او انشاء كما في التحقيق.

(٥) قوله نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا في المهذب الاثم بزركار الكفور تاسيس وفي انوار التنزيل ان المراد بالاثم من يرتكب الاثم ويدعو غيره اليه وبالكفور من يرتكب الكفور ويدعو غيره اليه غالبا فيه في كشف النار قيل الاثم عتبه والكفور الوليد. (٦) قوله لان تقديره لا تطع احدا منهما فان قلت لم لا يجوز ان يكون التقدير لا تطع احدهما ليكون معرفة في سياق التني فلا يلزم عموم التني قلنا لان اولاحد الامرين مبهما والمبهم انما يعبر عنه بالثمرة. (٧) قوله يحتمل بفعل احدهما وكذا اذا قال لا افضل احدهما او واحدا منهما بخلاف ما اذا قال لا افضل احدهما حيث لا يحتمل ان فعل احدهما ترك الآخر في التلويع لوقال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منها جميعا ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا فهذا دليل على ما قلنا.

غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لاعلى ما ليس بغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفاً على احدهما وهذا ان الوجهان تفرد بهما خاطري واذا استعمل في التني نعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لاهذا ولا ذلك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع التني فان قال لا افعل هذا او هذا يحدث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحدث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع اي لا يحدث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحدث بفعل البعض بل بفعل المجموع.

قوله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول قلنا لا ينافي التخيير ههنا بل يوجهه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين قوله واذا استعمل او في التني خبرا كان او انشاء يعم التني كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان اولاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يقصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق التني فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو * فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص به معنى الواحد وهنوته حينئذ منقلبة عن الواو وجميعه آحاد وقد تكون اسما لمن يصلح ان يخاطب بمستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهنوته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كما ذكره ائمة اللغة فقولهم ان اولاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يعمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة ولا يعم في التني * قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين * وهذا يشكك بمسئلة الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدي خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشئ من دلائل العموم وكذا بوقوعها في موضع التني بخلاف كلمة او فانها قد يفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او باحد منكر غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة قوله فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الآية بمعنى الواو وتبنيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول بار والثالث على الثاني بالواو اصرار في معنى لا اكلم هذا ولا هذين فيحدث بالاول او بمجموع الاخرين لا بالثاني او الثالث وحده فان او في التني لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيعا للتقريب مع استوائهما في قصد التني بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا يعينه فالعطف على المقصود بالحكم هو الرجوع

(٨) قوله يحتمل بفعل احدهما ملاحظتان ان يكون التني قبل العطف على ان العطف للتشريك في التني فيحتمل ان يكون المعنى لا افضل هذا ولا افضل وان يكون التني بعد العطف على انه للتشريك في التني وهو الفاعل فيكون التني في الاجتماع وهو المراد بنى المجموع فعلى الاول يحتمل بفعل احدهما ايضا وعلى الثاني لا يحتمل الا بفعل المجموع والمصنف رحمه الله تعالى رجح الاحتمال الثاني لان الاكثر انه اذا اراد المعنى الاول يؤكد التني في الثاني بل يقال لا افضل هذا ولا هذا فنجد عدم التاكيد يتبادر ذهن الى المعنى الثاني ولا يخفى ان قوله ولا احدهما من باب العطف على الضمير المجرور بلاعادة الجار وهو غير جائز في العربية.

(١) قوله الا ان يدل الدليل امتعلق بقوله لاتعمل احدهما او بقوله لان المراد المجموع قوله كما اذا حلف لا يرتكب الزنى آه الدليل هنا دليل على ان المراد احدهما لا مجموعهما ان الداعي الى الحلف والمنع عن الاكل انما هو الحرمة وهي قدر المشترك بين المجموع وبين كل واحد واحد منهما في الصراح ارنكاب كنهه كردن فذكر الزنى بعده مبنى على التجريد اى لا يفعل الزنى.
 (٢) قوله بان لا يكون للاجتماع الى آخره تأثير الاجتماع في المنع ان يكون الاجتماع سببا بمرور مكرره لا يكون بوجود احد الامرين فيمنع لثلا يمرض هذا المكرره ثم اعلم انه كما اذا استثنى من قاعدة دلالة الواو على المجموع في النفي ما اذا دل الدليل على ارادة احد منهما كذلك استثنى من قاعدة دلالاته او على احد الامرين حتى يلزم شمول النفي كلامهما ما اذا دل القرينة على ان المراد ليس بشمول النفي كما في قوله تعالى يوم لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا على ما قال صاحب الكشاف انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشتراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان نفسا لم يؤمن قبل ذلك ولم يكتب الخير في الايمان لان نفي كسب الخير في الايمان بعد نفي الايمان تكرار بل انما حمله على نفي احد الامرين ان لم يوجد منها الايمان من قبل اولم يوجد منها العمل الصالح بعد الايمان كذا الاستفاد من التلويح وفيه نظر اذ لا يجوز بناء الاستثناء وهن كية القاعدة على ما قال صاحب الكشاف لانه يخالف لذهب اهل الحق وهو ان مجرد الايمان ينفع فصاحب الكبائر من المؤمنين وان ماتوا بلا توبة يخرجون من النار ويدخلون في الجنة جزاء لا يمانهم خلافا للمعتزلة فندمهم من دخل النار فهو خالد فيها ولو حمل او في الآية على عموم النفي لا يلزم التكرار اذ ليس المراد بقوله او كسبت في ايمانهم خيرا العمل الصالح مع الايمان بل المراد العمل الصالح الخير سيما في طلب الايمان اذ كلمة في التعليل اى لاجل ايمانها فهذا العمل الخير التأمل والتفكير في طلب ادراك الحق فالعنى ان الايمان عند ظهور الاشتراط لا ينفع نفسا لم يؤمن من قبل ولم يسع لادراك الحق واما من آمن من قبل فينفعه وكذا من نظر في امارات الحق ولم يحصل له الاعتقاد بعد فبعد الاشتراط حصل له الاعتقاد بذلك انظر ينفعه الايمان.

الأ ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي اى لا يفعل احدا منهما لا هذا ولذا ان بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع اى دلالة الدليل على ان المراد احدهما انما تثبت بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان للاجتماع الامرين تأثير في المنع اى انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فهما للاجتماع تأثير في المنع فان تناول احدهما لا يعنى اما في الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كل واحد منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يعنى بفعل واحد وللجمع فانها ايضا ثابتة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يعنى بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحتمل بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع محتاج اليه في كثير من المسائل .

(٣) قوله الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لا يقع احد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه لا يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت من قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان ولا كسبت الخير في الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اى النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للمجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاء في زيد ولا عمرو فالضابطة انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المصنف رحمه الله من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فالعدم الشمول والا فشمول العدم ليس ببطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى .

(٤) قوله فالدليل اه وهو ان الخالف لصدد التوبة عن المحرمات وايضا كما ان المحرمات.
 (٥) قوله وايضا كما ان الواو للمجمع اى كما ان مجموع الامرين الذين ذكرا من قبل وهو تأثير الاجتماع في المنع ووجود الدليل على ارادة كل منهما يدل على ارادة المجموع تارة وعلى ارادة كل منهما اخرى كذلك مجموع الامرين الذين يذكران من بعد وهو ان كون الواو للمجمع وكونها نائمة عن العامل يدل على ارادة المجموع صرة و ارادة كل واحد منهما اخرى.

(٥) قوله فيحتمل ان يراداه الظاهر انه نشر على ترتيب الف يعني كون الواو للمجمع يوجب ان يراد المعنى الاول وكونها نائمة عن العامل يوجب

المعنى الثاني ويجوز ان يجعل النشر على خلاف ترتيب الف على ان المراد يكون الواو للمجمع في النفي حتى يلزم مشاركتها في النفي لا الجمع في النفي حتى لا يلزم نفي الاجتماع وعلى ان المراد بالنيابة عن العامل النيابة عن مدخول النفي فيلزم ملاحظته فيها جميعا فيكون النفي واردا على المجموع فيدل على نفي الاجتماع لا النيابة من الفعل النفي وهو قوله لا يفعل فلا يلزم ملاحظة النفي في الموضعين.

(٦) قوله وهو ما ذكرنا من ان الاجتماع ان كان مؤثرا في النفي يراد نفي المجموع والدليل ان دل على ارادة كل واحد منهما فيراد ذلك .

(١) قوله وقد تكون للإباحة في التحقيق ان او يوجب صوم الاجتماع في موضع الاباحة حتى اذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يفهم منه جالس احد الفريقين اجماعا شئت او كليهما.

(٢) قوله والفرق بينهما اما ان قلت لا يخبر في قوله هذا حر او هذا لجواز الجمع بينهما قلنا المراد بثبوت التخيير ههنا ان يجوز له ايقاع المتق في اجماعا شاء والجمع بينهما خارج عما يقتضيه اللفظ بمعونة القرينة وان جاز له الجمع في نفس الامر على مقتضى المالكية.

(٣) قوله اعلم ان المراد بالتخيير لا بد ان يكون منع الجمع هناك بمعنى الاتصال الحقيقي اذ لو جاز الاجتماع في الاتفا بعد ما لا يجوز الاجتماع في الثبوت في قوله هذا حر او هذا ان يقول ما اردت عني واحده منهما ولكني اردت انهما لا يجتمعان في المتق وينبغي ان لا يخبر على البيان ههنا وقوله وبالاباحة منع الخلو فيه نظر لانه اذا امتنع خلو الواقع عن الطرفين يجب بثبوت احدهما البقعة في قوله جالس الفقهاء او المحدثين يلزم اعتبار الوجوب وبمعايير الوجوب لا يتصور اعتبار الاباحة لنا بينهما من التضاد فهذا القول لا يكون للإباحة ههنا.

(٤) قوله فلي هذا الاشارة الى مفهوم قوله بخلاف الاباحة وهو يملك الجمع في الاباحة.

(٥) قوله وقد يستعار لحتى اى للدلالة على ان ما بعدها غاية ينتمى اليها ما قبلها وهذا ما قال النحاة ان او ينصب المضارع بعدها بشرط معنى الى ان في كشف النار لان اولها كان لاحد الاسمين المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بتعين صاحبه فتشابه الغاية من هذا الوجه فاستمر لغاية.

(٦) قوله كقولته تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم قال الله تعالى ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكذبهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يذنبهم في انوار التنزيل ان قوله ليقطع متعلق بما تقدم من قوله تعالى ولقد نصركم الله الآية وقوله او يكذبهم اى او يخدبهم وقوله ليس لك من الامر شيء اعتراض وقوله او يتوب عليهم او يذنبهم عطف على قوله او يكذبهم ويحتمل ان يكون معطوفا على الامر او شيء باضمار ان يكون او بمعنى الا ان اى ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم قهره او يذنبهم فتشقى منهم فحيث لا يكون او بمعنى حتى في الآية.

(٧) قوله فان حلف لا يدخل هذه الدار او ادخل تلك الدار ينصب الثاني فحيثه او بمعنى حتى يضطر الى جعل او بمعنى الى ان او الا ان فحيثه ان دخل الاولى قبل الثانية واما اذا راعى الثاني فلا حاجة الى ذلك لصحة العطف الاعلى التي فحيثه البر ان لا يدخل الاولى وان دخلها ان يدخل الثانية ايضا وعلى المتنى قاله ان لا يدخل في شيء منهما.

وقد تكون للإباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينهما وبين التخيير ان المراد

فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان

المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما

فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا ان يكلمهما لان الاستثناء من المحظر

اباحة وقد يستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما

يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك

الدار فان دخل الاولى او لا حث وان دخل الثانية او لا بر

قوله وقد تكون للإباحة لاغفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان اولاد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انما في الخبر للشك والمصنف رحمه الله فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلها جميعا لم يحنث وقد لا يمنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكر يغتص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالأمور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالأمور به في امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما آتيا بالأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالأمور به انما يكون في واحدة منهما وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجز كما اذا قال اعتق هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك قوله وقد يستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الراجع بعد او نحو لا زمنك او تعطيني حتى ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لا زمنك حتى تعطيني حتى فصار او مستعارا لحتى والمناسبة ان اولاد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اى احد المذكورين من المعطوف بار والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اى ليس لك من الامر عذابهم او استسلامهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان

حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد تجئ للعطف فيكون المعطوف اما

افضل او اخس وتدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد

غضبان جواب الشرط هنا محذوف اي فيها ونعمت او فالخبر ذلك والا اي وان لم يذكر

الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها.

(١) قوله حتى للغاية هذا توطئة لذكر قوله وقد تجئ للعطف اي الاصل في حتى ان تكون للغاية. (٢) قوله حتى مطلع الفجر غاية لقوله تعالى سلام هي في اوار التنزيل مامى الاسلامة اي لا يقدر الله فيها الا السلامة ويتقضى في غيرها السلامة والبلاد او مامى الاسلام لكثرة ما يسلمون فيها على المؤمنين. (٣) قوله وقد تجئ للعطف في كشف النار يستعمل للمطف مع قيام معنى الغاية وذلك لمناسبة بين المطف والغاية فالمعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغاية يعقب المتيا ولما كان فيه معنى الغاية كانت حقيقة قاصرة فاذا قلنا جاني القوم حتى افضاهم فمن حيث ان الافضل داخل في المجيء كان فيه معنى المطف فينتقض معنى الغاية فان كما لها ان لا يدخل في حكم ما قبلها ومن حيث ان المجيء يتمي اليه فيه معنى الغاية.

(٤) قوله اما افضل او اخس نظير الافضل مات الناس حتى الانبياء ونظير الاخس قدم الحاج حتى المشاة من ذلك قولهم استنت الفصال حتى القرعى في كثر اللغات استنان درددن هر دو دست يكبار برداشت و انداختن اسب يعنى بشاطو ويدن اسب فضيل بجه شتر كه از مادر جدا شده باشد و في الصراح قرع بالتحريك البها سيده بر شتر بجه بر ايدان اتصال جمع الفضيل والقرعى جمع القريع وهولت من القرع (٥) قوله وتدخل على جملة مبتدأة اي غير متعلقة بما قبلها فلا يكون في موضع الاعراب في الظاهر. (٦) قوله محذوف اي فلا يقدر الخبر بقرينة قوله والاي قدر او قد تمت الجملة فقوله اي فيها اي بالجملة حيث تحصلت او بالجملة العظمى او بالجملة الحسنة.

الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يبتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب ليعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولاهنث ولودخل الثانية اولابر في يبينه لانتهاء المعطوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفى ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المنبث على المنفى وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفاً الا انه يحتمل ان يكون عطفاً على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المعطوف عليه اهد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفاً على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحتمل بدخول احد الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا يظهر ان اوفى قوله تعالى لاجنح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للمعوم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي الجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احداهما كان جناح اي تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفاً على تسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اي اذا لم توجد الجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر . قوله حتى للغاية اي للدلالة ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءاً منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالأكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءاً من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هك وان يكون المحكم مما ينقض شيئاً فشيئاً حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار القلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق المحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل ابلى حتى آدم اوفى الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءاً من المعطوف عليه وهذا المحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لامن حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والبيانية كما في جاءني زيد وعمرو ويمنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر كما ذكره ابن يعيش قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فيها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه.

بالرفع اى مأكول وان دخلت على الافعال فان احتمل المصدر الامتداد والآخر الانتهاء
اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا
للثاني يكون بمعنى كى .

قوله وان دخلت على الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون
لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اى التشريك من تكثير اعتبار غائية
وسببية والاول هو الاصل فيجعل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا
للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر المبتدئ اليه وانقطاعه عنده
كقوله حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله
تعالى حتى تستأنسوا اى تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد
والاستئذان يصلح منتهى له وجعله 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 المصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح المصدر ان يكون سببا
للثاني اى للفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازاة لان
جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت كى ادخل الجنة فان
اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فنحذف الجنة
لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل فى المناسبة بين
الغائية والسببية ان الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والسبب كما ينتهى
المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث يحتمل المصدر
اعنى السبب الامتداد والآخر اعنى السبب الانتهاء اليه قوله والا اى وان لم يصلح
المصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت
حتى فى المحلوف عليه ففى الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل
الى الغاية وفى السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل الذى هو سبب وان لم
يترتب عليه السبب وفى العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك والنوضع
ذلك فى الفروع فلو قال عبيدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب
يحتمل الامتداد ويتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب
قبل الصياح عتق عبيده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبيدى حر ان لم
آتك حتى تغدبنى فهى للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعنى التغدية لا يصلح لانتهاء
الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلومه للانتهاء اليه ان يكون الفعل فى نفسه
مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء المصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب * وقد
يقال ان المصدر اعنى الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف رحمه الله
اقرب فبالجملة مجموع احتمال المصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتفى والاتيان تصلح
سببا للتغدية لانه احسان بدنى يصلح سببا للاحسان البالى والتغدية صالحة للمجازاة
عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد او عدمه يعتبر فى النفى كما فى قوله تعالى حتى
تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر فى نفس الفعل حتى تكون النفى مسلطا
على الفعل المغيا بالغاية كما فى هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل
على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى تغدى عندك فهى للعطف المحض لتعذر الغاية
والسببية اما الغاية فلها امر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله
اذ المجازاة هى المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه * وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى

(١) قوله بالرفع فحينئذ يكون حرف ابتداء او
يحتمل الخبر فيكون حتى جارة والنصب فيكون عاطفة
وعلى التقدير يدل على معنى الغاية فعلى الاخيرين
ظاهر ان الغاية مكانية وعلى الاول الغاية زمانية
اى اسلمت السلك الى زمان ان صار رأسها كولا .
(٢) قوله نحو حتى يعطوا الجزية قال الله تعالى
قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا
يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدنون من الحق
من الذين اتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم
صاغرون قوله ولا يدنون من الدين او الديانة اى
لا يعطونه او لا يدنونه به ولا يتخذونه دينا
فى تاج المصادر البيهقى وفى كنى اللغات الدين فرمان
برداشتن والديانة دين دارشدن ويعدى بالبالي وقوله
من الذين اتوا الكتاب يدل على ان اهل الكتاب
كذا فى انوار التنزيل فدل على ان اهل الكتاب
ليس يؤمنون بالله واليوم الآخر فقل المراد
انهم لا يؤمنون كما هو حق الايمان فايها هم
كالايان وقوله حتى يعطوا الجزية وهى ما يقرر
عليهم ان يعطوهم من جزى دينه اذا جزاه او من
القضاة بمعنى المكافات فانه حرام لكفرهم وقوله
عن يد مواهبة ومواقفة اى غير ممتنعة وعن يدالى
يد غير نسبة ولا مبعوثا على يد وعن انام عليهم فان
الصلح عن دماهم بقبول الجزية منهم انام عليهم
كذا فى كشف المنار وقوله وهم صاغرون اى اذلاء
عن ابن عباس رضى الله عنهما يؤخذ الجزية من الذى
ولو جاء عتقه اى ضرب كذا فى انوار التنزيل
فصدر الكلام ههنا المقابلة وهى تحتمل الامتداد كما
يقال قاتلوا الى ثلثة ايام والجزاء اعطاء الجزية عن
الاقياد وبه فسر قوله عن يد يصلح ان ينتهى
الى المقابلة لدلالة على ترك الفتنة والحرب والبيع للقتل
انا هو كرم المحارب لا يقتل لكفر بدليل ان لا
يقتل النساء والرهبان فحتى ههنا لغاية .
(٣) قوله وحتى تستأنسوا قال الله تعالى يا ايها الذين
آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا
وتسلموا على اهلها قوله بيوتكم اى التى تسكنونها
فيلزم نى الرجل عن الدخول فيها هو ملكه ولكن
سكنه غير بالمجازة والا عارقولا نى عن الدخول فى
ملك الغير اذا سكنه باحد الوجوه المذكورين وانا
نى لان صاحب البيت ككثيرا ما يكون بمحالة لا
ينبغى ان يطلع عليها غيره روى ان رجلا قال لنبى
عليه السلام استأذن على اى قال نعم قال انها
ليس لها خادم غيرى استأذن عليها كما دخلت
قال احب ان تراها عريانة قال لا قال فاستأذن
وقوله حتى تستأنسوا فى تاج المصادر البيهقى وقوله
تعالى حتى تستأنسوا اى تستأذنوا قاله الزجاج وقيل
تطلبوا وتتسوا الانس عن ابن حنبل وانما الانس
تحصل بالاذن فالتاس الانس هو الناس الاذن
وفى انوار التنزيل اى تصرفوا هل ثمة انسان من
الانس وقيل اى تستملوا وتتسوا العلم بانه هل
يوجد الرضا بالدخول اولا من النسب منه رشد اى
علمته فالصدر وهو عدم الدخول يحتمل الامتداد

(٤) قوله فان صلح الضمير يرجع الى المصدر .

والاخير وهو الاستئناس يصلح ان ينتهى اليه اذ به يسقط المنع عن الدخول وهو احتمال عدم الرضا .

(١) قوله نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فالاسلام فان جرى فيه الامتداد لكن دخول الجنة لا يصلح ان ينتهي اليه الاسلام فانه بعد الموت وبعد البعث والمحنات فلوقيل بان الاسلام والكفر من تواج الحيوة وينتهيان عند الموت فلا يكون دخول الجنة غاية له ولوقيل بانها يقيان بعد الموت فكذلك يقيان بعد الدخول والحكم المنيا لا يبقى بعد الغاية.

(٢) قوله والا فللطف المحض اي عن غير

ملاحظة الغاية والسببية في التحقيق اذا دخلت حتى على الافعال يجعل للغاية ان امكن والا يحتمل على المجازات بمعنى لام كي ان امكن لمناسبة بينهما من حيث ان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود المراتب والافعال على العطف المحض وشرط امكان الغاية امتداد الصدر وصلاحيه الاخير دلالة على الاتهام وشرط امكان المجازات ان يكون الحلف مقودا على فعاين احدهما من شخص والآخر من شخص آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله اذ الرجل لا يكافئ نفسه عادة فلما تقدم الحلف على فعاين من شخص واحد وقد اتى شرط الغاية ايضا فهو شرط العطف المحض ثم قال ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر ومن حكم لام كي ان يشترط وجودها يصلح سببا لا وجود المسبب ومن حكم العطف ان يشترط وجودها للبر فقولها وجودها اي وجود الغاية بوصف الغاية فلا بد من اربعة اشياء الفعل الاول والفعل الآخر امتداد الاول وصلاحيه الآخر الاتهام اليه وقوله وجود السبب من حيث انه سبب وذلك لوجود السبب بدمه وقوله وجودها اي وجود العطف والمعطوف عليه .

(٣) قوله حتى ان اقلع قبل الصباح يحتمل البناء للفاعل او المفعول اي امتنع او منع في الصراح اقلع ياز داشتن كسى واز كارى وياز استادن فذلك لان معناه ان لم يوجد ضربك المتدالي دخول ذلك في وقت الصباح فبدي حرفا اذا ضرب فلم يمتد الضرب الى الصباح لم يصلح ان ينتهي اليه الضرب لان الانسان قد يمتنع عن الضرب في هذا الوقت فلا يطلع عليه الناس .

(٤) قوله حتى تتدنى التندية عطاء الفداء وهو طعام يؤكل بالنداء قوله لم يحتمل لان معناه ان لم يوجد معنى اتان يصلح ان يكون سببا للتندية فبدي حروا اذا وجد الاتيان لم يوجد الشرط فلا يمتنع .

(٥) قوله ولو قال حتى اتفدى في بعض النسخ حتى لو قاله فيتعلق بفهوم قوله فحمل عليه يعني انما يحتمل على المجازات لسبب صلاحيه ما بعد حتى لذلك حتى لو لم يصلح كالتثايل المذكور لا يحتمل على المجازات بل للعطف المحض .

(٦) قوله فصار كقوله ان لم آتتك فانفذ عندك انما شبهت بالفاء دون الواو لان الغاية انما يناسب على الوجه الابلغ التعقيب دون الجمع .

(٧) قوله حتى اذا تندى الظاهره سحر التثنية وبيان الحال المشبه فبدل ذلك على اعتبار عدم التراخي في حتى فيما كانت للعطف المحض وهذا ينافي ما قال صاحب التحقيق انه يحتمل على العطف المحض بمعنى الفاء او بمعنى ثم حيث بدل على استواء المعنيين لكن يوافق ما وقع في كشف المنار حيث قال واذا استعير للعطف المحض يكون بمعنى الفاء دون الواو لان كل واحد منهما وان كان للعطف لكن الفاء للتعقيب فكان التجانس بينه وبين الغاية اشده .

١ نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حدث ان اقلع قبل الصباح لان حتى للغاية في مثل هذه الصورة وان قال عبدي حر ان لم آتتك حتى تغديني فاناه فلم يغده لم يعث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاه بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والفداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتفدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتتك فانفذ عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا اي للعطف المحض نظير في كلام العرب بل اخترعوه اي الفقهاء .

عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهو يفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول والامتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدى واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب * وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المصنف انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلواتي وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والافلامتى لولم يأت اواتي ولم يتفدا اواتي وتغدى متراخيا حدث والمذكور في نسخ الزيادات وشرودها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والافهى للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يعث لولم يحصل معه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان وقته مثل ان لم آتتك اليوم حتى اتفدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغدى ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر * واورد عليه انه اذا لم يتغدى عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلما معنى لقوله غير متراخ * وجوابه ان المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخ عن الاتيان الاول بدل اول عليه بقوله اذا اتاه وميئذ لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة في الوقت اي ان لم آتتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قوله حتى اتفدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغدى بالمجزم مثل فانفذ لانه عطف على المجزوم بلسم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لاعلى مجموع الفعل ومرى النفي حتى لا يدخل في ميز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله بل اخترعوه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جائني زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقييد في المطلق ولا حاجة في افراد الجواز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله ساعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انما استعيرت بمعنى الفاء واوله صاحب الكشف بان البراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب الامام العتابي لان الترتيب انساب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انساب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعنى التعقيب من غير تراخ انساب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تراخي عن المنيا.

الاستعارة

(٨) قوله بل اخترعوه فعل هذا جزاء في زيد حتى عمرو وان لم يسع كل واحد منهما وان كان للعطف لكن الفاء للتعقيب فكان التجانس بينه وبين الغاية اشده . قول محمد رحمه الله تعالى في اللغة حجة فان ابا عبيدة وغيره احتجوا به . من السرب كذا في كشف المنار بل صرحوا بامتناعه كذا في التلويع فكذلك لان قول محمد رحمه الله تعالى في اللغة حجة فان ابا عبيدة وغيره احتجوا به .

(١) قوله استعارة حروف الجر في التحقيق وسيت حروف الجر لا تخرج فلا إلى اسم نحو مررت بزيد أو اسما إلى اسم نحو المال لزيد فهذا معنى على الظاهر وأما في الحقيقة فالكل لانفشاء معنى الفعل إلى الاسم فقوله المال لزيد أي جبل لزيد . (٢) قوله الباء للاتصاق والاستعانة لم يذكر الاستعانة في التحقيق وكشف المنار وذكر في التحقيق أن الاتصاق هو معناها بدلالة استعمال العرب أيها فيه وهو أقوى دليل في اللغة والاستعمال في الاستعانة والسببية والمقابلة ونحو ذلك باعتبار أنها من أفراد الاتصاق ثم معنى الاتصاق في الأصل جعل الشيء ملتصقا بشيء متصلا به والمراد هناك الدلالة على الاتصاق فلا بد هناك من أمرين يلتصق أحدهما بالآخر فإذا قال إن خبرتني بقدوم زيد فعبده حر كان المعنى أخبارا ملتصقا بالقدوم فلا بد أن يوجد القدوم ليلتصق به الأخبار لانه امرحسى لا يتصور به الاتصاق قبل وجوده فالمراد الأخبار بطريق الصدق فلا يحتمل بالأخبار كذبا بخلاف ما إذا قال إن خبرتني أن فلانا قد قدم حيث يراد مطلق الأخبار فيحتمل بالأخبار الكاذب إذ ليس هناك ما يقتضى أن يراد خصوص الأخبار الصادق هكذا

حكم صورتين في التحقيق وكشف المنار.

(٣) قوله فتدخل على الوسائل كالإيمان فان قال للاستعانة بذلك لأن الوسيلة يستعان بها في الأمور.

(٤) قوله كالإيمان وكبدل الأجرة والعسكرة والمخلع والمهر.

(٥) قوله إما أن يكون يما لأن الباء يقتضى أن يكون مدخولا ثنا ووسيلة فيكون مقابلة مسما ومعقودا عليه والمقود عليه إذا كان موجودا مميئا يكون المقدم يما وإذا كان دينا يكون سلما كما إذا قال بت كرا بالعبد فيجب أن يراد شروط السلم من بيان جنس السلم فيه ونوعه وصفته وقدره واجله وبيان قدر رأس المال فيما إذا كان كيليا أو وزنا أو عددا يمتقاربا وبيان مكان أيضا سلم لحمله مؤنة وقبض رأس المال قبل الافتراق شرط بقائه لا شرط انعقاده.

(٦) قوله ولا يجرى الاستبدال إذ لا يجوز التصرف في السلم فيه قبل قبضه بخلاف الأول فان الكسر في الأول ثمن البيع العاجل فيجوز أن يتصرف فيه قبل القبض وإنما لا يجوز التصرف قبل القبض في ثمن البيع الاجل وهو رأس مال السلم.

(٧) قوله فان قال لا يخرج تبرع على أن الباء للاتصاق لا على أنها للاستعانة فلذلك ذكره بالفاء دون الواو لئلا يتوهم المطف على قوله فان قال بتاه أو على قوله فيدخل على الوسائل وفي كشف المنار ولو قال إن خرجت من الدار الأبدى يشترط تكرار الأذن أي يشترط في تكرار الخروج تكرار الأذن وهين ما قال المصنف رحمه الله تعالى لأن الشرط المثبت في معنى النبي ولذلك تم النكحة بعده كما في موضع النبي.

(٨) قوله لان معناه الآخر وجاءه فالباقى تحت النبي بعد الاستثناء هو الخروج الغير الملتصق بالأذن والمعنى لا يخرج خروجا غير ملتصق بالأذن فإذا خرج بغير إذن بعد ما خرج بالأذن الفسرة يلزم ترك الصل بالنبي فيحتمل فلا بد في البر من أن يكون لكل خروج إذن وفيه نظر لأن الأذن فك الحجر وإزالة النع فيبقى ما لم يرد منع فإذا أذن عبده يوما فهو مأذون أبدا إلا أن يرد عليه حجر ففي ما نحن بصدده إذا وجد الأذن مرة للخروج ينبغي أن يكون كل خروج بعده وإن كان الوفاء ملتصقا بالأذن فلا يجب لكل خروج إذن آخر.

(٩) قوله وفي إلا أن آذن لا يمكن أن يقول

استعارة حروف الجر للباطء للاتصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالإيمان فان قال بعث هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعث كرا بالعبد يكون سلما فيرأى شرائطه ولا يجرى الاستبدال في الكسر بخلاف الأول فان قال لا تخرج إلا بآذنى يجب لكل خروج إذن لان معناه الآخر واما ملصقا بآذنى وفي إلا أن آذن لا أي قال لا تخرج إلا أن آذن لا يجب لكل خروج إذن بل إن آذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة أخرى بغير إذنه لا يحتمل قالوا لأنه استثنى الأذن من الخروج لان مع الفعل به معنى المصدر والأذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن إرادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية.

قوله الباء للاتصاق وهو تعليق الشيء بالشيء واتصاله به مثل مررت بزيدا إذا التصقت مرورك بمكان يلبسه زيد وللإستعانة أي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوثيق الله حجبت وقد يقال إنها راجعة إلى الاتصاق بمعنى أنك التصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل إذ بها يستعان على المقاصد كالإيمان في البيوع فان المقصود الأصلي من البيوع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والتمن وسيلته اليه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها إلى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الإسلام دخولها في الإيمان على كونها للاتصاق ووجهه ان المقصود في الاتصاق هو الملتصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الإيمان التي هي بمنزلة الآلات فلوقال بعث هذا العبد بكر من المنطة يكون بيعا والكسر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعث كرا من المنطة بهذا العبد يكون سلما ويكون العبد رأس المال والكسر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ويجوز ذلك ولا يجرى الاستبدال في الكسر قبل القبض بخلاف الصورة الأولى فإنه يجوز التصرف في الكسر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الإيمان قوله لا تخرج إلا بآذنى معناه الآخر واما ملصقا بآذنى وهو استثناء مفرغ فيجب أن يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا آخر واما بآذنى والفكرة في سياق النفي نعم فإذا أخرج منها بعض بقى ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل إلا كالأمان المحذوف في حكم المذكور لامن قبيل لا آكل لما سيحى من أن الأكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الأبرى ان قولنا لا آتيتك اليوم الجمعة أولا آتيتك إلا راكبا يفيد عموم الأزمنة والأحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيتك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الأزمان والأحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي.

توضيح ٢٧

لان التقدير إلا لان آذن لان حذف الجر عن ان وان قياس فاللام لام التاريخ كما في نحو كتبت ثلاث فكون أي بعد ثلاث كذا في شرح البرجندى في قوله وحلوطى من قطع دهما لاكثر الحيفى قلا عن الصحاح فالمعنى لا يخرج إلا بعد آذنى فإذا آذن مرة فكل خروج بعده داخل في المستثنى فلا يجب له فلابد في البر لكل خروج إذن.

(١٠) قوله قالوا لانه استثنى الأذن من الخروج قيل لا نه ذلك بل هو مستثنى من المقدراى لا يخرج بشيء إلا بان آذن فيكون مثل قوله لا يخرج إلا بآذنى فينبى ان يجب لكل خروج إذن.

(١١) قوله فلا يمكن إرادة المعنى الحقيقي تقريره هكذا لا يوجد منك خروج إلا بآذنى ولا معنى لاستثناء الأذن من الخروج ان قلت فليكن الأذن بمعنى الأذن وهو الخروج قلنا ان المصدر إنما يكون بمعنى اسم الفاعل إذا لم يكن مبيئا للمفعول أو بمعنى اسم المفعول إذا لم يكن مبيئا للفاعل وهنما مبيئا للفاعل لانه تأويل للفعل المعلوم .

(١) قوله والمناسبة بينهما لفظية فان الاقرب من الى وممنوعة فنكل منها لاسقاط الحكم عما عداه نحو جاني القوم الا زيدا وقوله تعالى انما الصيام الى الليل وما ذكر في التلويح ان كلامهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر منقوض بما قالوا ان ما بعد حتى يدخل في حكم ما قبلها وان لم يكن بعضا منه فلا يقال نت البارحة حتى الصباح الا اذا امتد النوم الى ان يشمل الصباح وبما قال المصنف رحمه الله تعالى في شرح الوقاية ان ما بعد الى ان كان بعضا مما قبلها يدخل في حكمه والا يخرج فلا يتصور في الى اخراج بعض ما يتناوله الصدر عن حكمه .

(٢) قوله فيكون معناه الى ان انما فكذلك كقوله تعالى الا ان بغضوا فيه الا ان يقطع تلويحهم قال ابن عيسى الا هنا بمعنى حتى كذا في كشف التار.

(٣) قوله يمكن تقريره اه اي تقرير معناه وتفسيره .

(٤) قوله لسعة الكلام اي في سعة الكلام على ان اللام بمعنى في كما جوزها بعض النحاة كذا في شرح البرجندی والمراد بسعة الكلام عدم الضرورة الشرعية .

(٥) قوله خفوق النجم في الصراح خفوق فروشدن ستاره .

(٦) قوله فلا يحث بالشك لا يقال كما ان الحث لا يثبت بالشك فكذلك البر لا يثبت بالشك فينبغي ان لا يثبت البر ايضا هف لانا نقول اذا تعارض الدليلان ولم يوجد المخلص والعمل بالشبهين ولا ترجح احدهما دونهما بحسب تقرير الاصل على ما كان والاصل منها هو البر وعدم زوال ملك النكاح او ملك اليقين بالطلاق او العناق المعلق بالشرط فيثبت البر بتقرير الاصل لا باحد الوجهين المتعارضين فلا يلزم الثبوت بالشك بل انما يثبت بالتحين لان تقرير الاصل على ما كان بعد تساقط المتعارضين

دليل بلا معارض ثم قد يناقش منها بوجه آخر وهو ان قوله لا يخرج الا ان آذن مثل قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم وتكرار الاذن شرط في دخول بيت النبي عليه السلام فكذلك التكرار شرط في الخروج فهي مسئلتنا والجواب ان وجوب التكرار في وجوب بيت النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت بهذه الآية ليستلزم وجوب التكرار بعبارة هي مثله وانما يثبت بالحدث في انوار التنزيل في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم الا بعد الاذن من ربها قال النبي صلى الله عليه وسلم استأذن على امي قال نعم قال انها ليس لها خادم غيري استأذن عليها كلما دخلت قال اتحب ان تراها عريانة قال لا قال فاستأذن اورد في التلويح منها اعتراض وجوابه فالا اعتراض ان معنا وجه ثالث يوجب الاذن لكل خروج وهو ان التقدير الا بان آذن فيكون مثل قوله الا باذني فمذتعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالنا عن المعارضة واما الجواب فهو انه قال و اشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروج باذني كلام مستقيم بخلاف الاخرى بان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال فيقول يمكن الجواب عن الاعتراض بان الترجيح انما هو بقوة الادلة بكثرتها وعلى ما ذكرتم بلزم الترجيح بكثر الادلة على ان الوجه الثالث معارض لما ذكرنا ولا ان التقدير الا بان آذن الخ ويمكن رد الجواب بان معناه ان التقدير الا بان آذن في معنى الا خروج الا بان آذن فهذا ليس مثل الا باذني ومعناه الا خروج باذني لان الاول مختل والثاني مستقيم واختلال الاول لما ذكر في المبسوط ان قوله الا خروج ان آذن كلام مختل قوله فهذا انما يصح اذا لم يكن فرق بين قولنا الا خروج بان آذن وبين قولنا الا خروج ان آذن هف فيصح التوصيف في الاول دون الثاني .

والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج

ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع * اقول يمكن تقريره على

وجه آخر وهو ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينئذ

لسعة الكلام تقول آتيتك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره

لا تخرج وقتما الوقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب عنه بان ه على

هذا التقدير يحث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحث

فلا يحث بالشك .

قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لا امتداد المغيا وبيان

لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للاستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما

اخراج لبعض ما يتناوله الصدر قوله ولا يحث بالشك لغائل ان يقول هناك وجه

ثالث يقتضى وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان

آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند

تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالنا عن المعارض و اشار في المبسوط الى الجواب

بان قولنا الاخرى باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخرى بان آذن لكم فانه

مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت

النبي الا ان يؤذن لكم فيستفاد من القرينة العقابية واللفظية وهى قوله تعالى ان

ذلكم كان يؤدى النبي .

وقالوا

لان آذن الخ ويمكن رد الجواب بان معناه ان التقدير الا بان آذن في معنى الا خروج الا بان آذن فهذا ليس مثل الا باذني ومعناه الا خروج باذني لان الاول مختل والثاني مستقيم واختلال الاول لما ذكر في المبسوط ان قوله الا خروج ان آذن كلام مختل قوله فهذا انما يصح اذا لم يكن فرق بين قولنا الا خروج بان آذن وبين قولنا الا خروج ان آذن هف فيصح التوصيف في الاول دون الثاني .

(١) قوله وقالوا ان دخلت في آلة المسح اه في كشف النار ان الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ونحوه مما دخلت فيه على فعل متمد بنفسه للتبويض عند الشافعي رحمه الله تعالى للفرق بين قولنا مسحت المتدبل ومسحت بالمتدبل في اعادة الاول الشمول والثاني التبويض فينتب بعض الرأس وهو ادنى ما يتناول الاسم قال مالك رحمه الله تعالى انها صلة اكد بها الاضافة الى المفعول اى امسحوا برؤسكم فيجب مسح كل الرأس وعندنا ليست صلة ولا التبويض اما الصلة فلان فيه الفاء الحقيقية والحمل على فائدة غير مقصودة وهي التأكيد بلا ضرورة واما التبويض فلانه لا يعرفه اهل اللغة كذا قال ابن جنى وايضا الموضوع للتبويض لفظ من فلو كان الباء ايضا موضوع له يتكرر الدلالة وهو خلاف الاصل وايضا الباء الاصل فلو كان للتبويض ايضا يلزم ان يكون مشتركا بينهما والاصل عدم الاشتراك وانما هي عندنا للاصاق لكن اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعودا الى عمله فيتناول كله لانه اضيف الى جملة نحو مسحت الحائط يدي واذا دخلت في عمل المسح بقى الفعل متمديا الى الآلة فتقدر الآية وامسحوا ايديكم برؤسكم اى الصقوها بما فلا يثبت الاستيعاب لعدم الاضافة وانه لضرورة الاضافة تقديره الصقوها برؤسكم هذا التفسير للمسح بالاصاق وليس اظهار آلتها اقتضاء الباء من معنى الاصاق لانه مضاف الى المسح لالى الايدي اى امسحوا مسحا ملسقا برؤسكم ولذلك قال جار الله ان المعنى الصقوا

٢١١

مسح الرأس كذا في التلويح وهذا معنى مجازي لان المسح في اللغة اسرار اليد او الوجه الى على الشيء كذا في كثر اللغات مسحت يدك بسودن بجزى في تاج المصادر البيهقي المسح بسودن بر روى ودست في شرح البرجندى قال في المراب المسح اسرار اليد على الشيء فلا بد من الاصاق بالشيء والنقل من طرف الى طرف آخر على وجه الاصاق فيكون من باب استعمال لفظ الكل في الجزء فيكون مجازا بحسب اللغة واما المعنى الشرعي في التلويح ان المسح هو اللمس بباطن الكف قال البرجندى وهذا متقوض بما ذكر قاضيخان انه لو مسح باصبع واحد ظهرا وباطنا او جنباً ووضع ذلك في ثلثة مواضع جاز وقال المصنف رحمه الله تعالى المسح اصابة اليد المبتلة العضو اما بلا يأخذه من الاثناء او بلا باقياً في اليد بعد المسح ولا بلا يأخذه من العضو المنسول او المسوح فيكون مجازاً شرعياً ايضاً لعدم ملاحظة بعض المعنى وهو باطن الكف والابتلال.

(٢) قوله استيعاب الآلة اى شمول الفعل جميع اجزائها في تاج المصادر الاستيعاب هو افرار سيدن.

(٣) قوله لان الحائط اسم المجموع قيل هذا متقوض بنحوضرت زيدا والمراد بعض الاعضاء عرفاً فزيد اسم المجموع فيجب استيعاب المحل هف والجواب ان بينهما فرقا وهو ان الضرب لا يكون في جميع الاعضاء الا نادراً واما المسح فكثيرا ما يكون في الجميع .

(٤) قوله وهي حرف مخصوص فان قيل كيف يصح الحكم بالاختصاص وقد يدخل الباء على المحل كقولك التي يدي ويدي وخدي قلنا ان الكلام فيما اذا لم يكن الباء زائدة والباء الداخلة على المحل انما هي زائدة .

(٥) قوله وانما يثبت استيعاب الوجه آه يبنى لم يثبت بالنص وهو قوله تعالى فتبسموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والايضام الاستيعاب في اليد ايضا وليس كذلك ضرورة ان ما وراء المرافق خارج عن التيمم وهو اليد فانه اسم للمجموع يدل ما بين الكف الى الاصابع بل انما يثبت بالقياس على ما يكون المسح خلفا عنه وهو النفس فانه

يستوعب الوجه فذلك المسح للتيمم قيل ان الباء في المحل اذا كان مفيدة للتبويض فقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم يدل على التبويض فحيث اثبات الاستيعاب بالقياس يكون تغيرا للنس بالقياس وهو غير جائز ثم انه قد اختتم بعبث الباء ولم يذكر استعارتها لغير معناها والمقام يقتضى ذكر ذلك على مقتضى العنوان وانما ذكر في الشرح ما بنى من ذلك حيث قال فقد شبه المحل بالآلة فانه يدل على ان الباء مستتارة عن الآلة للمحل لسبب نسبة مدخولها من حيث العطية بالآلة.

(٦) قوله ويراد به الوجوب اى بطريق الاستتارة وشبه وجوب الحق على الرجل باستتارة شيء على آخر وركوبه عليه فكما ان راكب يذل المركوب بعرفه حيث يشاء فكذلك الدين الواجب على الانسان يذله ويجعله مطيعا لاداب امره ما يشاء واستعمل ما يدل على الاستتارة فما يشبهه وهو الوجوب في التحقيق انه اذا قيل فلان على كذا فطلق هذا الكلام عمول على الدين لان الاستتارة انما هو فيه الا ان يتصل به الودية فيقول فلان على الف درهم ودية فحيث لا يثبت الدين بل يثبت الودية من حيث ان فيها وجوب الحفظ وقوله لان الدين يعلوه ويركبه ان وجوبه على الدينون كركوبه عليه .

وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله

وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدى فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منهما ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخلت الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يبراد كله وانما يثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه والحديث عمار وهو مشهور يزداد به على الكتاب على الاستتلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى.

قوله وقالوا ان دخلت في آلة المسح المسح هو اللمس بباطن الكف فاليد آلة والمسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الاصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الاصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعنى الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبويض مستفادا من هذا لامن الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذا قد ظهر ان المراد التبويض فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه ليس بهراد لمصولة في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدى الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجمل بين النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رحمه الله بان عدم تأدى الفرض بما حدث في ضمن غسل الوجه مبنى على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء في المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان لضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا .

(١) قوله ويستعمل للشرط لان الجزاء وارد على الشرط واجب عند وجوده فيوجد هناك معنى الاستملاء او معنى الوجوب فيناسبها فاذا قيل انت طالق على ان تؤدي الفاء معناه بشرط اداء الالف فالطلاق يرد على الاداء ويلزم عقبيه ولا شك ان الاستعمال في هذا المعنى مجاز لان تعليق امر بغيره ليس عين المعنى الاصلى اللغوي وهو استملاء وتوقفه عليه ولا عين المعنى الشرعي وهو الوجوب على الملحق عليه وانما يناسبها على ما ذكرنا ويؤيد ذلك ما ذكر في التحقيق في قوله فكان استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة كانه احد نوعي الحقيقة فانه اشبهه دليل المفارقة.

(٢) قوله نحو يبايعك على ان لا يشركن بالله شيئا فيه نظر لان الشرط لابد ان يكون خارجا عن المشروط كما اذا قال انت حر على ان يؤدي الفاء وعدم الاشتراك ليس خارجا عن المبايعة فان المبايعة ان يعاقدهن بالايمان

٢١٢

ويوجب عليهن ذلك ويؤيد ذلك ما ذكر في التحقيق ان المذكور في كتب التفسير ان على صلة المبايعة فالآية ليست مما نحن بصدده.

(٣) قوله في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط احتراز عما فيه ذلك كالتلفع والصكابة والتلفع بالمال والصالح فذلك كالبيع والنكاح والاجارة .

(٤) قوله لان المعنى الحقيقي وهو الشرط يخالف ما في التحقيق من ان الشرط بمنزلة الحقيقة كما ذكرنا وقال بعد ذلك قريبا ان الحمل على الشرط لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء .

(٥) قوله لا تقبل الخطر والشرط والثاني بيان الاول فالشرط هو الملحق عليه فكذلك الخطر في المذهب الخطر آنچه درمیان کنند چون بجزی کرد بندد و فی الصراح خطر بفتحین آنچه کردید آن بندد وهو السبق الذي تراهن عليه فهذا يدل على ان الخطر هو الشرط الذي عليه تملك المال الذي

يتراهن به وقد يطلق على المال الذي يتراهن به ويجوز ان يراد هنا هذا فكما لا يكون المعاوضات معلقة بالشرط كذلك لا يكون بالملق بالشرط وفيه نظر لان صاحب التحقيق جعل النكاح من المعاوضات المحضة فينبغي ان لا يقبل الشرط من فاق الشرائط الاربعة في النكاح معروفة بين الناس .

(٦) قوله فعناه بالف ولا يتصور ان المعنى بشرط الف والا فالشرط خارج عن الشروط فيكون المقدر في قوله بت منك هذا العبد يما بلامين الثمن فلا يجوز .

(٧) قوله عملا باصله لعل المراد ان الشرط اصل بالنسبة الى الاصل لانه اقرب الى الحقيقة كما قال صاحب التحقيق وما قال انه المعنى الحقيقي فالمراد ذلك في التحقيق انه يحمل على الباء عندها لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة وقد صدرت منها فصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على درهم وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى يحمل على الشرط اذ ليس بين الطلاق وبين المال مقابلة لينتقد معاوضة بل بينهما معاوضة وهي معنى الشرط لانه يقع الطلاق اولاهم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق .

(٨) قوله فني طلقني آه اذا طلبت ثلاثا بالف فطلقها واحدة فبينة بثلاث الالف اتفاقا وان طلبت ثلاثا على الف فطلقها واحدة فرجعية بلا شيء عنده وعند ابانة بثلاث الالف وذكر في الخزانة انها اذا طلبت ثلاثا بالف وقد كان طلقها تنتين فطلقها واحدة كان عليها كل الالف وان طلقها بمال او على مال من غير ان تطلب وقع باين ان قبلت ويجب المال ولو لم تقبل لا يقع الطلاق ولا يلزمها المال ايضا كل ذلك في شرح البرجندی .

(٩) قوله واجزاء الشرط لا تنقسم اه في التلويح ان ثبوت الشروط والشرط بطريق المعاوضة ضرورة توقف الشروط على الشرط فلو اتهم اجزاء الشرط على الشروط لزم تقدم جزء من الشروط على الشرط فلا يتحقق المعاوضة وفيه نظر لان الاقسام لا يوجب ان يكون ثبوت كل جزء من الشروط مقارنا لما يقابله من اجزاء الشرط فليكن الاقسام بعد ثبوتها وايضا قد جوز اهل الكلام ان يكون المعنى شرطا للعلمة ويسمى ذلك دورا ميا وذلك يدل على ان تقدم الشرط ليس ضروريا فلا نم ان يكون ثبوت الشروط والشرط بطريق المعاوضة .

ويستعمل للشرط نحو يبايعك على ان لا يشركن بالله شيئا وهي في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الاصلح هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا نصير قمارا فاذا قال بعث منك هذا العبد على الف فبعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعند الشرط عملا باصله اي عند ابى حنيفة رحمه الله كونه على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عندها لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لشرطا .

قوله ويستعمل للشرط يعني يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال يبايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط قوله وهي في المعاوضات 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 يحتمل معنى الباء فيجعل عليها بدلالة الحال وعند الشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض ينقسم على اجزاء العوض وعنده لا يجب شئ لان اجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط وتتحقق ذلك ان ثبوت العوض مع العوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويستتبع تقدم احداهما على الآخر بمنزلة المتضايقين وثبوت الشروط والشرط بطريق المعاوضة ضرورة توقف الشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاوضة (اما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وشرقي على الالف فطلقها وحدها يجب ما يغضها من الالف للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على المعاوضة كان البديل كله عليها كما لو قالت ان طلقنا فلك الالف فلا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزءا لطلاقها مما يجعلا بخلاف ما تقدم فان فائدتهما في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شئ

واجزاء

وقد كان طلقها تنتين فطلقها واحدة كان عليها كل الالف وان طلقها بمال او على مال من غير ان تطلب وقع باين ان قبلت ويجب المال ولو لم تقبل لا يقع الطلاق ولا يلزمها المال ايضا كل ذلك في شرح البرجندی .

(٩) قوله واجزاء الشرط لا تنقسم اه في التلويح ان ثبوت الشروط والشرط بطريق المعاوضة ضرورة توقف الشروط على الشرط فلو اتهم اجزاء الشرط على الشروط لزم تقدم جزء من الشروط على الشرط فلا يتحقق المعاوضة وفيه نظر لان الاقسام لا يوجب ان يكون ثبوت كل جزء من الشروط مقارنا لما يقابله من اجزاء الشرط فليكن الاقسام بعد ثبوتها وايضا قد جوز اهل الكلام ان يكون المعنى شرطا للعلمة ويسمى ذلك دورا ميا وذلك يدل على ان تقدم الشرط ليس ضروريا فلا نم ان يكون ثبوت الشروط والشرط بطريق المعاوضة .

(١) قوله واجزاء العوض اه كما اذا استحق بعض المبيع يرجع بمحضه من الثمن (٢) قوله فقد مر مسائلها وهي انه اذا دخل على ذى اعباض فهو لتبعض كقولك كل من هذا الخبز فلذلك يراد التبعيض في قوله من شئت من عبدي فاعته حتى لو شاء الكل يستهم الا واحدا تحقيا للبعضية خلافا لهما فيمنع الكل عندهما تحقيا للمعوم فمن ههنا عندهما للبا ومن مسائله انه اذا قال لاسرته طلق نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق نفسها ما دون الثلث لالثالث واما عندهما فلها ان تطلق نفسها ثلاثا ان شئت لان من لتبعيض عنده والبيان عندها ومنها انه اذا قال انت طالق من واحدا قالى ثنتين يقع واحدة واذا قال الى ثلث يقع ثنتان وفي الى اربع يقع الثلث لدخول ابتداء الغاية دون انتهائها واما عندهما فيدخل كلاهما فيقع ثنتان في الاولى والثالث في الاخيرين وعند زفرجه الله تعالى لا يدخل شيء منهما فتمده لا يقع شيء في الاولى ويقع واحدة في الثانية وثنان في الثالثة فان قلت هذه الكلمة مستعملة في الابتداء والتبعيض والتبيين فاي من هذه المعاني حقيقة قلنا المفهوم من كلام صاحب التحقيق انها حقيقة في الابتداء ومجاز في الباقي عند النجاة والمختار ان الكل يرجع الى الابتداء واما عند الفقهاء فبعض جعلوها حقيقة في التبعيض مجازا في الباقي وقال البعض انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضعه حقيقة الى لانتها الغاية قيل ان الغاية بمعنى المسافة وكذا في قولهم من جز لا ابتداء الغاية اطلاق اسم الجزء على الكل وقيل الغاية بمعنى الطرف فكل من جانبي المسافة آخرها اذا لوحظه من الجانب المقابل فابتداء الغاية معناه وابتداء من الغاية وانتهاء الغاية معناه انتهاء الى الغاية والاضافة مبنية على الحذف والاتصال ويجوز ان يكون الابتداء مصدرا مبنى للمفعول اى الكون مبتدأ منه وكذا الانتهاء اى الكون منتهى اليه يعني ان من للدلالة على كون طرف من الشيء مبتدأ منه والى للدلالة على كونه منتهى اليه وقيل ان الغاية بمعنى التصود وهو الفعل كالسير في سرت من البصرة الى الكوفة .

واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض واما من فقد مر مسائلها اى في فصل العام في قوله من شئت من عبدي الى لانتها الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اى ان احتمال الانتهاء الى الغاية والافان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعث الى شهر يتأجل الثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعث واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اى وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يعمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله اى التأخير نحو انت طالق الى شهر ولا ينوى التأخير والتنجيز يقع عند مضي شهر وعند زفر رحمه الله يقع في الحال فيبطل قوله الى شهر.

قوله واما من فقد يكون للتبيين او التبعض او غيرها والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبراقى راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لا ابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتماء قوله بعث الى شهر اى مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال قوله انت طالق الى شهر ان نوى التجيز او التأخير والتأجيل فذاك والايقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر رحمه الله يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله.

(٣) قوله والافان امكن تعلقه بغيره عدم احتمال الانتهاء باحد الوجهين ان لا يجري فيه امتداد وان يكون مبتدأ لكن لا ينتمى الى ما بعد الى فالاول كالبيع حدوثا والثاني كالبيع بقاء فان بقاء البيع لو كان منتهى الى الغاية يكون فيما بشرط ان يكون باطلا بعدها فيكون فيما بشرط لا يقتضيه العقد فيكون فاسدا .

(٤) قوله يتأجل الثمن لمل هذا مبنى على التعارف والافتكا يقتضى البيع اداء الثمن كذلك يقتضى تسليم المبيع فلم لا يجوز الحمل على ما قبل المبيع او باصلها .

(٥) قوله فصار كقوله اه يعني ان التأجيل فل يبدل عليه الكلام لان الى يقتضى ما يتعلق به وهو ليس البيع كما مر ولان نفس البيع لا يقبله ولا تأجيل البيع لانه موجود متين يجب تسليمه في الحال الا بغير فاعتبار تأجيله شرط بخلاف مقتضى العقد وليس هناك فعل يناسب المقام سوى تأجيل الثمن فيقدر ذلك وايضا البيع يستلزم احد الاسمين اما تأجيل الثمن او تأجيله ولا يصح تقدير الاول اذ لا يصح ان يتعلق به الى فيلزم تقدير الثاني .

(٦) قوله يحمل على تأخير صدر الكلام وذلك بان يقدر تراخي مضاف الى الصدر ليتعلق به الى فقوله انت طالق الى شهر معناه طلاقا متراخيا الى شهر ثم الفرق بين هذا المثال وبين قوله بت الى شهر بتعلق احدهما بمحذوف دل عليه الكلام دون الآخر محل تأمل لان التراخي الطلاق ايضا مما يبدل عليه الكلام بالدليل المذكور .

(٧) قوله ان احتمله وذلك على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في المختصر الاحارة وفسخها والمزارعة والمساقات والوكالة والكفالة والمضاربة والقضاء والامارة والايضا والوصية والطلاق والعتاق والوقف واما البيع واجازته وفسخه والقسمة والشركة والهبة والنكاح والرجعة والصلح عن مال وبراء الدين فلا يحتمل التأخير ثم هذا الكلام غير تام فالسوق يقتضى ان يذكر حكمه ما لا يحتمل التأخير لكن لم يذكر .

(٨) قوله نحو انت طالق الى شهر في كشف النار اذا قال لا تزوجته انت طالق الى شهر فان نوى التجيز تطلق في الحال فان نوى التأخير تأخر الوقوع الى فصل شهر بشهر وان لم يكن له نية يقع في الحال عند زفر رحمه الله تعالى لان الى للتأجيل وتأجيل الشيء لا يمنع ثبوت اصله وتأجيل الدين لا يمنع ثبوت اصله وعندنا لا يقع لان التأخير ما يدخل عليه وقد دخل على الطلاق وهو يحتمل التأخير بالتعلق فوجب تأخيره واما في الدين فعملنا كلمة الى على تأخير المطالبة وذكر في التلويح انه ان لم ينوى التجيز او التأجيل يقع في الحال عند زفر رحمه الله تعالى لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله وهذا مردود بان معنى التأجيل تأخير الوجود واشتراط الوقت المتأخر بوجود شيء فلا يتصور وجوده في الحال والافلا يكون تأخير الوجود بوجود الشروط بدون الشرط وبوجه آخر وهو انه لو اراد ان التأجيل لا يلحق مالا للحكم الثابت بالايجاب الوجود في الحال فاجاب الطلاق قد وجد في الحال وان تأخر حكمه وهو وقوع الطلاق فتحق الكلام ان يقال لان بيان النهاية امتداد وقوع الشيء يستدعى وقوعه في الحال فلا بد من وقوع الطلاق في الحال ثم يلغو ذلك لان الطلاق لا يقبل الامتداد .

ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك واكملت السمكة الى رأسها لا تدخل تحت المغيا وان لم تكن اى وان لم تكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لم تدخل الحكم فكذلك نحو اتوا الصيام الى الليل فان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهي الليل فتكون الغاية حينئذ لم تدخل الحكم اليها فقوله فكذلك جواب الشرط اى لا تدخل الغاية تحت المغيا وان تناول اى تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تناول المرفق فدكرها لاسقاط ما ورائها اى ذكر الغاية يكون لاسقاط ما ورائها الغاية نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا وللنحو وبين في الى اربعة مذاهب الدخول الاجازا اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الاجازا وعكسه اى المذهب الثانى هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الاجازا كالمرفق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشترك اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا فى الى بطريق الحقيقة.

قولهم الغاية اختلفوا فى ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النجاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول وعدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل فى المكان لكن يمنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شئ آخر لم يسم غاية وفصل المصنف بان الغاية امان يكون غاية فى الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناولها المصدر كالمسكة للرأس او لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفقودة فى الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها المصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا ففى مسألة السمكة يتناول الاكل الرأس ولا يتناولها عند المصنف وان لم يكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لافان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمدا الحكم اليها لان الحكم ممتد قبله بل لاسقاط ما ورائها فبقي هي داخله تحت حكم المصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمدا الحكم اليها فبقيت اليه وينتهى بالوصول اليه فيحرم الوصول لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا بمرضان فلانه لا قائل بالفصل اى بحرمة الوصول فى رمضان وجوازه فى غيره فقوله وان لم يكن شرط جوازه الجملة الاسمية التى مبتدأها مصدر الكلام وغيرها الجملة الشرطية التى شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اى فهو مثل الاول فى عدم الدخول وقوله فهي لمدا الحكم اعتراض لاجزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود اثبات ان الغاية داخله او غير داخله لاثبات انها لمدا الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لقوله فدكرها لاسقاط ما ورائها بل هو جملة معترضة تنبيهها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه قوله وللنحويين دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدخل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا تدخل فى مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا والثانى ان القول بكونه حقيقة فى الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النجاة الثالث ان ما ذكره يستلزم فى مسألة السمكة دخول الرأس فى الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان المصدر يتناولها وقد اختار اولا انه لا تدخل فكيف يكون ما اختاره هو المذهب الرابع.

(١) قوله ثم الغاية اى فى التحقيق ان الى يفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخول الغاية فى الحكم وخروجها فنخرج عن معناها دائر مع الدليل فهذا الكلام من المعنى بيان للدليل على الخروج والدليل على الدخول وقوله ان كانت غاية قبل تكلمه عبر عنه فى كشف النار بالقيام بالنفس حيث قال ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها لم يدخل لان الحد لا يدخل فى المحدود.

(٢) قوله نحو بعت هذا البستان الخ فى كشف النار لوقال فلان على من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الحائطان فى الاقرار للدلائل المذكورة آنفا وفيه نظر لان ابتداء الغاية داخل فى الحكم عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وانما خارج عند زفر وقد سبق ذكر ذلك.

(٣) قوله واكملت السمكة اى اعلم ان الغاية لها معنيان ما لا يتجاوز عنه الحكم وما ينتهى اليه الحكم من غير ان يتناوله وليس مراد المصنف بقوله ان كانت غاية قبل تكلمه المعنى الاول لان الغاية بهذا المعنى قبل التكلم ليس دليلا على الخروج عن حكم المغيا بل المراد المعنى الثانى فالتشليل بقوله واكملت السمكة الى رأسها معنى على جريان العرف بان لا يأكلوا الرأس منها والا فلا غاية بالمعنى الثانى.

(٤) قوله فهم لمدا الحكم فكذلك الفاء الاولى جزائية والثانية عاطفة والتعقيب معناه ان الحكم بعدم الدخول فى المغيا يثبت انها لمدا الحكم ويجوز ان يكون الجزء هو الثانى والاول جملة اعتراضية والفاء للدلالة على التفرع ومد الحكم فى عرفهم ان يمد الحكم الى موضع الغاية ولا يتناول واسقاط الحكم ان يتناول الحكم الغاية ولا يتجاوزها.

(٥) قوله نحو اتوا الصيام الى الليل يعنى ان الليل لم يكن غاية للصيام قبل التكلم بهذا الكلام لا يتناوله صدر الكلام واما الاول فلان كلام الله تعالى قديم لا يتقدمه شئ من الحوادث واما الثانى فلان الصيام اسماك عن المفطرات الثلاثة من الاكل والشرب والجماع فى النهار فالدليل على عدم الدخول فى المغيا هنا عدم تناولها على ما قال المصنف رحمه الله تعالى واما على ما قال صاحب التحقيق فهو انه لو دخل الليل بوجوب الوصال وقد نهى عنه

(٦) قوله نحو الى المرافق فى التحقيق ومما لا دليل فيه على احد الامرين فقوله تعالى الى المرافق والى السكبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها فى الفسل واخذ زفر رحمه الله تعالى ودادود باليقين فلم يأخذوها هكذا فى الكشف فلم يقل بان تناول صدر الكلام دليل على الدخول تحت المغيا كما لم يقل بان عدم تناول المصدر دليل على عدم الدخول.

(٧) قوله وللنحويين فى اربعة مذاهب فى التلويح ان المحققين من النجاة على انها لا يفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل فهذا التفصيل ليس مبنيا على التحقيق.

(١) قوله وعدم الدخول أيضا بطريق الحقيقة هذا الكلام يحتمل المعنيين أحدهما أن يراد الدخول وعدم الدخول لخصوصهما لا باعتبار أحدهما فردان من مطلق الغاية فيكون الاشتراك لفظيا والثاني أن يراد لا بخصوصهما بل باعتبار أحدهما فردان من مطلق الغاية فيكون الاشتراك معنويا فهذا عين مذهب العقول من النجاة.

(٢) قوله أن كان ما بعدها من جنس ما قبلها لعل المراد بالجانسة الجزئية والكلية بأن يكون ما بعدها جزء ما قبلها لا المشاركة في الجنس فدخول أحدهما في مفهوم الآخر بأن يحمل عليه فهو كما يقال زيد من جنس الانسان أن سب المشاركة في الجنس بينه وبين سائر أفراد الانسان وهو داخل في مفهوم الانسان يحمل عليه وهو هو والافليس المرافق من اليد من ذلك هف لأن اليد اسم كل وهو مجموع

ما هو من الاصابع الى الكتف والمرافق من اجزاء ذلك وان قيل ان المرافق واليد يتشاركان في مفهوم عضو الانسان مثلا قلنا فكذلك الليل والنهار متشاركان في مفهوم الزمان ثبت التجانس بينهما هف.

(٣) قوله أي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون في مفهوم (٤) قوله من جنس النجاة اطلق النجاة على ما قبله وهو الايدي في قولك اغسلوا الايدي الى المرافق وقد يطلق على حكمه وهو النسل منها فان الغاية غاية لهما.

(٥) قوله لا يثبت دخولها أي يعني أن الاصل فيما لم يذكر في الكلام خروجه عن حكمه فيه وأن لم يثبت ذلك بطريق المفهوم عندنا مما لم يتناوله الصدر في مذكور في الكلام فالاصل خروجه فاذا لم يثبت الدخول بالشك يرجح الخروج بالاصالة فهي وأن لم يكن مثبتا لكنها يكون مرجحا أيضا فالاصل فيما يتناوله الصدر الدخول فاذا لم يثبت الخروج بالشك يرجح الدخول بالاصالة فلا يرد أنه لما لم يثبت الدخول في الاول والخروج في الثاني بالشك كذلك الخروج في الاول والدخول في الثاني لا يثبتان بالشك فمن أين ثبوتهما .

وعدم الدخول أيضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام لهما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لهما تناول الغاية تدفن تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع أي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون في المذهب الرابع شيء واحد 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 عمل بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحتها أي بعض المتأخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لأن البدلما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط.

(٦) قوله وبعض الشارحين قالوا قال بعض علمائنا ان قوله تعالى الى المرافق غاية للاسقاط فيدخل المرافق في وجوب الفسل ففسره بعض المتأخرين بان المراد بغاية الاسقاط ما يقابل غاية مدا الحكم وهي ما يوجب امتداد الحكم الى مدخول الى مع خروجه عنه فغاية الاسقاط ما يوجب امتداده اليه مع تناوله لكن يسقط الحكم عما وراء الغاية ففسره البعض بان المراد غاية الاسقاط المقدر في النص أي وايديكم مسقطين من الابط الى المرافق عن الفسل فلاسقاط عن الفسل اذا كان متنها الى المرافق كان المرافق خارجة عنه فلم يدخل في الفسل فلعل البعض الاول من القائلين بان الغاية يدخل في حكم المغيا والبعض الآخر من القائلين بانها غير داخل في حكم المغيا وانما قلنا بعض علمائنا لان البعض الآخر لم يقولوا بغاية الاسقاط بشيء من المعنيين بل قالوا ان المرافق تدخل في وجوب الفسل للاحتياط على ان الى لا يدل على الدخول والخروج فظهر ان المراد

قوله هي غاية للاسقاط لهما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولانأكلوا الاموالهم الى الاموالكم أي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فجعل داخل في الوجوب اخذا بالاحتياط اولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمى الذراع والعضد ولانه صار مجملا وقد ادار النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين أحدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية للاسقاط ما وراءها لئلا يهد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله فاغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الفسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخله تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللغاضي الامام ابي زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيود عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانها ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد.

بعض الشارحين بعض شارحي قول العلماء لا بعض

(٧) قوله وذلك لان ايدها اشارة الى اعتبار السقوط ههنا لا الى كون الفاعل الاهتباط لان قوله لان ايدها اما يدل على الاول دون الثاني ثم لاحاجة في الدليل الى ان اليد اسم للمجموع بل يكفي ان يقول ان الغاية ليس غاية بغسل المجموع .

(٨) قوله محال أي محال عادي والا فيمكن ان يغسل المجموع من الطرفين بحيث يكون المرافق غاية للطرفين خارجة عنهما . (٩) قوله يفهم منه انه لا غاية بغسل البعض ضرورة فيبقى البعض غير مغسول وهو معنى السقوط . (١٠) قوله بل الابط أي يتصل بالجنب تحت الكتف في تاج المصادر الولي نزيدك شدة في المذهب الابط بغل .

(١) قوله لانه جزء لما فوقه يعني ان هذا الاقرار يوجب ثبوت الثانية اتفاقا وانما الخلاف فيما فوقها فيلزم ثبوت الاول لانه جزء من الثانية وثبوت الكل بدون الجزء محال ويمكن الجواب من جانب زفر رحمه الله تعالى بان لو اريد ان الاول الذي هو ابتداء الغاية في هذا الكلام جزء من الثانية فلا نسب ذلك فليكن الثانية من الثاني الى التاسع ولو اريد ان الاول المطلق جزء منها فلا يلزم ثبوت ابتداء الغاية والكلام فيه.

(٢) قوله فتجب تسعة قبل انساب التسعة بعد عدم اعتبار الآخر اذ لو كان ما بين الاول والآخر احادا كالثاني الى التاسع كما لو قال من درهم الى عاشر وهما الامر ليس كذلك بل ما بينهما متمددات كالدرهمين والثلاثة الى التسعة فينبغي ان يكون الواجب خمسة واربعين درهما.

(٣) قوله يتناول ما فوقه لان مطلقه يقتضي التأييد كما في كشف المنار.

(٤) قوله وكذا في الاجل واليمين صورة الاجل ان يقول اجلت اليمين او الاجرة او المهر الى شهر يدخل الغاية في حكم ليتناول صدر الكلام ايها فلا يخرج بالشك وتناول صدر الكلام لان التأجيل يعم ما هو الى آخر العمر او دونه المطلق ينصرف الى الكامل من افراجه فطلق التأجيل يقتضي التأييد وذكر في التلويح ان الصواب ان يقول وكذا الاجل في العين اذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في اجل اليمين وعندمالاتدخلك الغاية في اجل اليمين ايضا وهو ظاهر الرواية عنه نقله عن شمس الائمة رحمه الله تعالى.

(٥) قوله لما ذكرنا في المرافق وهو ان صدر الكلام اذا تناولها لا يثبت الخروج بالشك.

(٦) قوله لا اطلب الثمن وانما عدل عن التقدير الذي سبق وهو بعت واجلت اليمين لان التأييد والتناول فيه اظهر للنفي.

فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابي حنيفة رحمه الله فتجب تسعة وعندهما تدخل الغايتان فتجب عشرة وعند زفر لا تدخل الغايتان فتجب ثمانية وتدخل الغاية في الخيار عنده اى باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اى يكون الخيار تابعا في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لا يسقط ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اى لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيد اى الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لا يسقط ما وراءه *

قوله فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعروف بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا ثبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما 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 وغير ذلك فان كلا منهما واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا يرى انه لو قال على من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرين في ثلثين مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالانثني مثلا وثبوت الكل يستلزم لثبوت الجزء لا نانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة على اثنان وثلاثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبنى على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتنامل ولا بناء على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه يقع للثانية وهي لا يتصور بدون الاولى فتقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا تقع الا واحدة وبلغوا الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضايغ انما هو بين وصفي الاولى والثانية لا بين ذاتيهما فإيقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو الاول اذ لا تلازم بين المعروفين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فنذكر الغاية لم يحكم بالوجوب وعندمالاتدخلك الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعد فلا تكونان غايتين ما لم تكونا ثابتتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله تعالى لا يدخل شيء من الغايتين عملا بهوجب اللغة وقد حاهه الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين اى يكون ابن تسع سنين فتعير زفر رحمه الله تعالى قوله له بما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأييد فنذكر الغاية يكون للاسقاط لا المد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندمالاتدخلك عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في نحو بعت الى شهر انه متعلق باجلت الثمن وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما يتنازع في كون التأجيل مؤبدا ههنا المقصود منه الترفية وهو حاصل باء في ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك ابتداء لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله وفي الآجال وفي الايمان جمع اجل ويومين والصواب وفي الآجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في آجال اليمين قال الامام السرخسي رحمه الله وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأييد وفي تأخير المطالبة وتبليغ المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك.

في اللظرف

(١) قوله في الظرف أي لبط الظرف إلى ما قبله ووجه ظرفا ووجه له أو المعنى للظرفية من حيث هو ظرف أي للظرفية والدلالة عليها والا فلامعنى لكون في لذات الظرف.
 (٢) قوله والفرق ثابت بين اثباته واضماره هذا عندنا في حقيقته رجحانه تعالى في الظروف الزمان وأما عندنا في الظرفية والاضمار سواء كذا في كشف المنار في التحقيق إذا قال أنت طالق غدا أو في غدا قال أبو يوسف ومحمد رجحانه تعالى ما سوا حتى لو نوى آخر النهار فيما لا يصدق قضاء وإنما يصدق ديانة وأما عندنا في حقيقته رجحانه فاذا نوى آخر النهار في الأول لا يصدق قضاء بل ديانة وفي الآخر يصدق قضاء وديانة فلها أنه لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وفي يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار فكذا بين قوله أنت طالق غدا وقوله في غدا وله أن الظرف إذا اتصل به الفعل بنير واسطة اقتضى استيما به أن يمكن وإذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه قال الشيخ العلامة حافظ الملة والدين قدس سره إن الله تعالى ذكر نصرته الرسل والمؤمنين في الدنيا مقرونة بحرف في ونصرتهم في الآخرة غير مقرونة به في قوله عز اسمه أن النصر لسنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد ولأن نصرته تعالى إليهم في الآخرة مستوعبة لجميع الأوقات دائمة لا يحداد جزاء كما نصرته إليهم في الدنيا فتدبر في بعض الأوقات دون البعض لا يحداد ابتلاء. (٣) قوله نحو صحت هذه السنة قبل هذا ليس من المفعول فيه بتقدير في كما يصدق لانه جي* به التمام معنى الفعل والظرف انما هو بعد تمامه فيكون مفعولا به أي اسكت هذه السنة عن المفطرات في النهار ولو قصد تقدير في لا يثبت الكل كما إذا قيل بالفارسية روزه داشتم این سال را بشت الكل ولو قيل روزه داشتم این سال بتقدير بدريين سال لا يثبت الكل. (٤) قوله فلماذا في أنت طالق غدا الفداء أصله غدو كيدوم أصلها يدى وهو واسم لمجموع يوم بعد يوم التكلم به وليس بمعنى القدوة وهي وقت الفجر في كثر اللغات غدو يفتح عين وسكون دال فردا غدوة بامداد فليس الوقوع في أول النهار بناء على أنه بمعنى القدوة بل لانه إذا ذكر اسم الكل يراد به المجموع فانه هو الحقيقة واردة البعث بخارج إذا وجد صارف عن ذلك كلفظ في يدلى على أن مدخولها محبط بالفعل فلا بد أن يتقدم بعض أجزائه على الفعل فليس الوقوع في ذلك البعض.

(٥) قوله أن نوى آخر النهار يصح أي يصدق قضاء* ومفهوم الكل يدل على أنه لا يصح هذه النية في غدا أو لا يصدق قضاء*.
 (٦) قوله تطلق في الحال لأن وقوع الطلاق لا يتأخر عن الإيجاب بدون الإضافة إلى الزمان المتأخر ولم يوجد الإضافة هنا لأن الدار من الأعيان ولا تعلق بالزمان ليكون في تقدير أنت طالق في وقت الدار فيكون الطلاق واقعا في الدار وفي شرح البرجندى إذا وقع الطلاق في مكان وقع في الأماكن كلها فلا تخصيص بذلك التقيد.
 (٧) قوله إلا أن ينوى في دخولك في شرح البرجندى فيكون تعليقا وهو محتمل كلامه لانه ذكر المحل وأرادة الفعل الحال فيه كذا في كشف البرجندى.
 (٨) قوله نحو أنت طالق في دخولك الدار في التحقيق أن الدخول لا يصلح ظرفا لطلاق على معنى أن يكون الطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى قبل أن الشغل لا يستدعى البقاء فليكن اشتغال شيء بشي في زمان حدوتها على أن يزولا مع الاشتغال بعد أن الحدوث ثم قيل أن الظرفية قد يكون تحقيقا نحو زيد في الدار وقد يكون تقديرا نحو سعى في الحاجة كذا في كشف المنار فلم لا يجوز أن يكون هذا من باب سعى في الحاجة على معنى لدخولك الدار كما أن معنى في الحاجة للحاجة وأيضا تقدير الوقت قبل المصادر شائع ذائع فيكون ظرف زمان من غير حاجة إلى الاستعارة أي في وقت دخولك الدار.

في التصرف و... ثابت بين اثباته واضماره نحو صحت هذه السنة يقتضى الكل بخلاف صحت في هذه السنة فلماذا في أنت طالق غدا يقع في أول النهار ليكون واقعا في جميع الغدو وفي الغد أن نوى آخر النهار يصح ولو قال أنت طالق في الدار تطلق في الحال الآن ينوى في دخولك الدار فتعلق به وقد تستعار للمقارنة أن لم تصلح ظرفا نحو أنت طالق في دخولك الدار فتصير بمعنى الشرط فلا يقع بان أنت طالق في مشية الله ويقع في علم الله قوله في للظرف بان يشتمل المجرور ما قبلها اشتمالاً كلياً وزمانياً تحقيقاً مثل الماء في الكوز وزيد في الدار ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة وتشبيهاً مثل زيد في نعمة والدار في يدك ونحو ذلك قوله صحت هذه السنة يقتضى الكل لأن الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه الأبدليل بخلاف صحت في هذه السنة فإنه يصدق بصوم ساعة بان ينوى الصوم إلى الليل ثم يفطر لأن الظرف قد يكون أوسع فلو نوى في أنت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء* وفي أنت طالق في غد يصدق قضاء* أيضاً لكن إذا لم ينو شيئاً كان المجرور الأول أولى لسبقه مع عدم المزاحم وبخالف هذا ما روى إبراهيم عن محمد رحمه الله تعالى أنه لو قال امرئ بك في رمضان أو في رمضان فهما سواء وكذا غدا أو في غد يكون الأمر بيد هاتين رمضان أو الغد كله قوله تطلق حالاً لأن الممكن لا يصلح مخصصاً للطلاق لا يمنع أن يقع في مكان دون مكان فإذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لأن يجعل شرطاً فيكون تعليقا إلا أن يراد أنت طالق في دخولك الدار بعنى المضاف أو استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة أنت طالق في دخولك الدار أي وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فإنه شائع أو على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة أن مقارنته الشئ بالشئ يقتضى وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا قيل وفي قوله بمعنى الشرط إشارة إلى أنه لا يصير شرطاً محضاً حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الأثر فيما لو قال للاجنية أنت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف لو قال أنت طالق إن تزوجتك قوله فلا يقع تفرع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فإن كان المجرور بها مما يصلح تعليقا للطلاق به صار معلقاً كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون أنت

توضيح ٢٨

(٩) قوله فتصير بمعنى الشرط حيث يتعلق بوجود الطلاق بوجود الدخول كما يتعلق بوجود الجزاء بوجود الشرط لأن قران الشئ بالشئ يقتضى وجوده مع فكان من ضرورته ذلك التعلق في التحقيق أنه إذا استتم للمقارنة لا يكون شرطاً محضاً لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده وأيضا فيه وعند البعض يكون مستعاراً لمعنى الشرط لمناسبة بينهما لأن كلا من المظروف والشروط متعلق بالظرف والشرط ولا يتحلل بين الظرف والمظروف زمان كما في الشرط والشروط فعلى هذا يقع الطلاق متأخراً عن الدخول كما لو قال إن دخلت الدار فانت طالق ولكن الأول أصح لو قال لاجنية أنت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعاراً للشرط أطلقت كما لو قال أنت طالق إن دخلت الدار انتهى كلامه ولكن ماذا كرى كشف المنار من قوله لو قال مع دخولك الدار تطلق الطلاق بدخول الدار ووقع بعده لأن قران الطلاق بالشئ يستدعى وجود ذلك الشئ. فلماذا تأخر وقوع الطلاق عن دخول الدار يدل على وقوع الطلاق في قوله أنت طالق مع نكاحك فكذا في قوله في نكاحك. (١٠) قوله فلا يقع أم لأن المشية كالشرط والشرط إذا لم يكن معلوم الوجود لا يحكم بوجود الجزاء فكذا لا يحكم بوقوع الطلاق بعدم العلم بمشية الله تعالى (١١) قوله ويقع في علم الله تعالى أي في قوله أنت طالق في علم الله تعالى العلم بوجود ما يتعلق به الطلاق فان علم الله بجميع الأمور الممكنة والمتمة معلوم قطعا قبل أن المراد علم الله تعالى بوقوع الطلاق بهذا الإيجاب الذي هو قوله أنت طالق في علم الله وهذا المراد متوقف على تحقق وقوع الطلاق المذكور أو لا ولم يكن الشئ واقعا لا يصح أن يقول أنه وقوعه معلوم كما في التلويع إذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تعالى ولكن التحقيق المذكور متوقف كذلك ما يتوقف عليه فالشرط هنا معلوم عدمه فينبغي أن لا يقع الطلاق وإنما قلنا أن التحقيق المذكور متوقف لانه معلق بعلم الله الذي ثبت توقفه عليه ومتوقف عليه فيكون متوقفاً على نفسه والتوقف على نفسه محال.

لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والمقتضات فقول في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله.

(١) قوله لانه يراد به المعلوم كما يقال هذا علم ابي حنيفة رحمه الله تعالى اى معلومه فحينئذ لا ضرورة في ان يجعل في بمعنى المقارنة والشرط او الداعي الى ذلك دخولها على الفعل وهو غير صالح للظرفية كما في التحقيق فيراد بها الظرفية اى انت طالق طلاقا ثابتا في معلوم الله تعالى من الزمان والمكان في كشف النار فان قيل لوقال في قدرته الله تعالى لم تطلق والقدرة يستعمل بمعنى القدر فان من يستعظم شيئا يقول هذا قدرة الله تعالى قلنا المراد به اثر قدرته الله الا انه اقام المضاف اليه مقام المضاف ومثله لا يتحقق في العلم فنقول كما ان جعل المصدر بمعنى اسم المفعول في علم الله مصحح للظرفية مانع عن الاستعارة بمعنى المقارنة والشرط كذلك تقدير المضاف في قدرته الله تعالى فقله انت طالق في قدرة الله تعالى فليكن بمعنى في اثر قدرة الله تعالى من الزمان او المكان فينبغي ان يقع الطلاق في القدرة ايضا هـ.

طالق في مشية الله تعليقا بمنزلة انت طالق انشاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اى هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله * اجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشية والارادة * فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدر مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانها على حذف المضاف اى اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة * وفيه نظر اذ لا تر جميع لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول * ولو سلم فقولنا هو في آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدرات * واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعالى تعليقا قول ابي يوسف وعند محمد رحمه الله هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام الحكمه اذ لا طريق للوقوف عليه ما روى الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون يميننا على تقدير التعليق لاعلى تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل انشاء الله تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير * وفي شرح الطحاوى انه لو قال ان لم يشأ الله او ماشاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة انشاء الله وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل انشاء الجن وهما نكتة وهى ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضى وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلو جوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلو جوب المعلق عليه * والجواب اننا لانسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلانسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة انشاء الله وان لم يشأ الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لو وقع المعلق عليه اعنى عدم مشية الله الواحدة اذ لو شاء الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة انشاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شئ اما الواحدة فلا تستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح يبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت مشية الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشية الله * وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين انشاء الله وان لم يشأ الله في اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم في اليومين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل * وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله لطلقك لا تطلقك بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلفت الجواب لاختلاف وضع المسئلتين ففي مسئلة المنتقى علقنا الثلاث بعدم مشية الله تعالى للتطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لا وقعها الزوج وفي مسئلة النوازل علقنا التطليقتان بعدم مشية الله اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشأ الله لطلقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله بتأخير الشرط على معنى ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثالث مقدم الشرط كما في المقيد فيصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين.

(٢) قوله لان مشية الله تعالى الخ يريد ان الشرط امر معدوم على خطر الوجود فالمشية المتعلقة بهذا الطلاق امر يحتمل الوجود والعدم فيجوز ان يكون شرطا بخلاف العلم المتعلق بهذا الطلاق فانه من الله تعالى موجود قطعا فلا يصلح شرطا وقد مر فيه (٣) قوله فانه متعلق بجميع الممكنات والمتنعات يعنى ان الله تعالى يعلم جميعها على ما هي عليه من الاحوال لاعلى ما ليست هي عليه فلا يعلم المعدوم بانه موجود او متصف بما هو من عوارض الوجود ولا يعلم المتنع بانه ممكن او متصف بلوازم الامكان ثم من المسائل التي لا يحتمل في على حقيقة ما اذا قال فلان على عشرة دراهم في عشرة يلزمه عشرة لان العدد لا يصلح ظرفا فيكون لغوا اما اذا نوى معنى مع او او العطف فيصدق وكذلك ما اذا قال انت طالق واحدة في واحدة يقع واحدة وان نوى معنى مع يقان سواء كانت موطوثة او غير موطوثة وان نوى الواو يقان في الموطوثة في غيرها يقع واحدة كل ذلك في كشف النار فقله ان العدد لا يصلح ظرفا يعنى ان العدد المميز لشيء اذا ذكر ثانيا يميز بذلك الشيء لا يكون ظرفا لاول بمنزلة ما اذا قال له على درهم في درهم والا فالعدد المميز بالزمان كمشرة ايام او بكان كمشرة بيوت فليس الاظرفا.

اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع

واحدة وقبل للتقديم فتقع واحدة ان قال لها اى لغير المدخول بها انت طالق واحدة

قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق عملا للآخر وثنتان لو قال قبلها

اى تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق

المذكور اولا واقع في الحال والذى وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا

في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فتقعان معا وبعد على العكس

اى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بينا في قوله

قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا في قوله قبل

واحدة وعند للحضرة فقوله لفلان عندى الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم.

قوله اسماء الظروف عقب بحث مرور المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به

مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهى كلمات الشرط واورد فيها

من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبط الادوات الشرط في سلك واحد يتعلق

مباحث بعضها البعض قوله قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير

عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هى المتصفة

بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوى والا فالجملة الظرفية اعنى

قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولها وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه

تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما

كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من

ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد

فيثبت نصيبا لكلامه وقيد مسائل القبلية والبعديية بغير المدخول بها لانه في المدخول

بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان في مثل له على درهم قبل درهم

اوبعد درهم اوقبله درهم اوبعد درهم اذا الدرهم بعد الدرهم يجب دينا قوله عندى

الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا تدل على اللزوم فى النمة حتى تكون دينا لكن لاتنافيه حتى لو قال عندى الف دينا ثبت .

(١) قوله اسماء الظروف

قالوا وهى اربعة مع وقبل وبعد وعند ولعل المراد ان ماجرى العادة بالبحث عنه اربعة والافى فى الزمان والمكان اكثر من ان يحصى يردان يوم مما جرى عادتهم بالبحث عنه قالوا ان كان مقارنا مع فعل تمتد فلنهار وان كان مقارنا مع فعل غير تمتد فلوقت المطلق فلا حصر .

(٢) قوله مع للمقارنة لا يبعد ان يكون اصل مع معان بمعنى مكان فحذف منه الآخر مع كونه حرفا صحيحا فحذف الالف ايضا لكونه اولى بالحذف لكونه حرف علة فلم لم يحذف يرد المثل السائر صلت على الاسد وبت عن التقيد فاصل معنى قولنا هذا مع ذلك هذا في مكان ذلك وهذا يستلزم المقارنة بينهما فابعد به ذلك فقولنا معه اى يقارنه اما في المكان او في الزمان هذا من نتائج فكري .

(٣) قوله فيقع ثنتان اه في كشف المنار لان مع لقران فيتوقف الاولى على الثانية تحقيقا لمراده قيل عليه ان قوله مع واحدة تدرك بعد قوله انت طالق واحدة وليس مغير الصدر فلا يتوقف الصدر على الاخير فاذا وقع الواحدة باول الكلام لم يبق عملا للطلاق ثانيا فلا يقع الثانية باخر الكلام وكذا الكلام في قوله قبلها واحدة وقوله بعد واحدة .

(٤) قوله فتقع واحدة لا يقال ان قيل للتقدم وهو لا يتصور الا بوجود التاخر فيتوقف الاولى على الثانية تحقيقا لمراده لا نقول ان القبلية لا يقتضى وجود ما بعد الموصوف بها على ان المراد وجود شئ من ان يتقدمه غيره او يقارنه الا ترى الى قوله تعالى من قبل ان يطمس وجوهها على اديارها فصح الايمان قبل الطمس ولا يتوقف على وجوده بعده .

(٥) قوله وعند للحضرة في الصراح حضرت زديكى في كشف المنار اذا قال للموطوءة انت طالق كل يوم ولم يمكن له نية طلقت واحدة عندنا خلافا لفرجه الله تعالى ولو قال عند كل يوم او في كل يوم تطلق في كل يوم واحدة حتى تطلق ثلاثا لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف يكون الشكل ظرفا واحدا فلا يثبت الا واحد وان تكررت الامام واذا كررت يتفرد كل يوم لكونه ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا تحقق طلاق في كل يوم .

(١) قوله كلمات الشرط هذا اول مما وقع في المختصر الحسامي والنار من حروف الشرط فان الكلمة تطلق على كل من الانواع الثلاثة فيصح الاطلاق على حرف الشرط كان وعلى اسم الشرط كقوله واما الحروف فانها يطلق على ما يقابل الاسم والفعل فاطلته على اسم الشرط مبني على التجوز لان استعماله في الشرط يتضمن معنى الحرف وهو ان ثم الشرط جاء بمنين تعليق شيء بشيء وماعلق به الشيء كذا في كثر اللغات والصراح فاضافة الكلمات الى الشرط لانها للتعليق داخلة على الملق عليه ثم ايراد اسما الظروف وكلمات الشرط في فصل المقود لبيان الحروف لمناسبتها ايها في انهما ادوات لا ارتباط بين الامرين .

(٢) قوله ان للشرط قطاى لا يستعمل لغير الشرط اصلا لا تصدا ولا ضمنا كما اذا يستعمل

للشرط تصدا وفي ضمن الظرف .

(٣) قوله على خطر الوجود المخطر ما يترامن عليه كالسبق في السابق والاهتزاز كذا في كثر الصراح فلي الاول يكون من اضافة المشبه به الى المشبه كجبن البان اى على وجود كالمخطر فيحتمل ان لا يتحقق

وعلى الثاني فاهتزاز هيئة الوجودية اضطرارية وعدم تفرقه في ان يتحقق ولا يتحقق . (٤) قوله

عند الموت اى موت ايمما كان فيكل منهما يتحقق الشرط اذ لا يتصور ان يوقع الطلاق قبيل موتها

بساعة لطيفة لاسع الاحراق من قوله انت طالق فوجد الشرط فيقع الطلاق الملق بذلك الشرط

وشرته حرمان الزوج عن الميراث وايضا الشرط موجود عند موت الرجل اذ لا يقدر عليه عند موته فان

قلت هل يصير قارا بذلك الطلاق اولا قلنا نعم اذا وجد شرط الفرار وهو ان يكون الطلاق بتغير ضامنا

ويكون موت الزوج في العدة بان يكون بعد الدخول بها كما اذا علق الطلاق الثلث بمرضه فرض فوات

وهي في العدة تراث وكما اذا آلى وهو صحيح ثم بان بالابلاء وهو سريش فانها تراث كذا في شرح

البرجندى وفي كشف النار وان ماتت المرأة تطلق قبيل موتها وفي النوادر لا يطلق ببوتها لان اليأس

انما يحصل ببوتها لان قبيل موتها يتصور التطلق من الزوج والصحيح ان موتها كموته لانها

اذا اشرف على الموت قد بقي من الحيوة ما لا يسع التكلم بالطلاق ثم ذكر ان الملق بالشرط كالمرسل

عند وجود الشرط حكما لاحقيقة فلا بشرط له ما يشترط لاحقيقة الارسال من زمان يبع ذلك فيقع

الملق في النقطة الاخيرة من الحيوة وان لم يكن فيها الارسال كما ان الطلاق او العتاق الملق بالشرط حال

الصحة وكال عقل يقع بعد الجنون عند وجود الشرط ولا يوجد منه ارسال الطلاق والعتاق في

هذه الحالة .

(٤) قوله واذا عند الكوفيين اه في كشف النار واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على

السواء الظاهر ان المساواة بحسب الكيف فيستعمل فيما على انه حقيقة فيهما وبحسب الكم فليس

الاستعمال في احدهما اكثر وفي الآخر اقل واذا جوزى بها يسقط الوقت عنها وصير كأنها حرف

شرط وهو قول ابو حنيفة رحمه الله تعالى فالخلاف بينهم وبين البصريين على ما يأتي مندهم من

وجوب احدهما انه مشترك بينهما حقيقة فيما عند الكوفية ومجاز في الشرط عند البصرية والثاني انه اذا

استعمل في الشرط فليس فيه الظرفية عندهم خلافا للبصرية في التحقيق كلمة اذا مشترك بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها

معنى الوقت وصارت بمعنى ان وعند البصريين هي موضوعة للوقت ويستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كقوله واياه ذهب ابو يوسف ومحمد

رحمهما الله تعالى فاذا قال لزوجته اذا لم اطلقك فانت طالق ولم ينو شيئا لا يقع الطلاق عنده حتى يموت احدهما كما في قوله ان اطلقك فانت طالق وعندهما يقع عند الفراغ من البين كما في قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاما اذا نوى فعلى ما نوى بالاتفاق .

كلمات الشرط ان للشرط فقط فتدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك

فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحيوة واذا عند

الكوفيين يجئ للظرف وللشرط .

قوله كلمات الشرط ظاهرا كلام فخر الاسلام ان اسما الظروف وكلمات الشرط من

حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه قوله

ان للشرط اى لتعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة اخرى فقط اى من غير

اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل في امر على خطر الوجود اى متردد بين

ان يكون وبين ان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعى الوجود او قطعى الانقضاء الاعلى

تدريهما منزلة المشكوك لكنته قوله فيقع في آخر الحيوة اى حيوة الزوج او الزوجة

لانها ما دائما حيين يكثر ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم تدخل بها فلا ميراث

وان دخل فلها الميراث بعكم الفرار * فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن

التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالمفوض لدى الشرط * قلنا هو

امر حكى فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطلق ويكتفى بوجود ذلك عند التطلق كما

اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حاله جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه

حقيقة التعلق * فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق ببوتها لان التطلق ممكن ما لم

تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع * قلنا بل تحقق العجز عن

الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك قوله واذا عند

الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل

ويكون استعماله فيما هو قطعى الوجود كقوله * واذا تكون كريمة ادعى لها * واذا بعاس

الميس يدعى جناب * الميس الخلط ومنه سمى الميس وهو نمر يغلط بسمن واقط وحاس

الميس اتغنه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون مادخل عليه ويجزم

به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله * واستغن ما اغناك ربك بالغنى *

واذا تصبك خصاصة فتجعل * اى ان تصبك فقر ومسكنة فاطهر الغنى من نفسك بالتزيين

وتكليف الجميل اوكل الجميل وهو الشحم المناب تعففا قال الشاعر * قد كنت قد ما نرى مقبولا *

مقبولا متعففا مقبونا * فالآن صرت وقد عدت تمولى * متعفلا متعففا متدينا * اى كنت ذا ثروة

وعفة وديانة فصرت الآن آكل شحم منداب وشارب عفاة اى ببقية ما في الصرع من اللبن وذا دين *
نحو

استعمل في الشرط فليس فيه الظرفية عندهم خلافا للبصرية في التحقيق كلمة اذا مشترك بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان وعند البصريين هي موضوعة للوقت ويستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كقوله واياه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فاذا قال لزوجته اذا لم اطلقك فانت طالق ولم ينو شيئا لا يقع الطلاق عنده حتى يموت احدهما كما في قوله ان اطلقك فانت طالق وعندهما يقع عند الفراغ من البين كما في قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاما اذا نوى فعلى ما نوى بالاتفاق .

نحو واذا يحاس الحيس يدعى جنذب ونحو واذا تصبك خصاصة فتجعل وعند البصريين

حقيقة في الظرف وقد يعي للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر كائن

او منتظر لامحالة .

(١) قوله نحو واذا يحاسه ذكر البصيرين في التلويع معكدا .

واذا يكون كريمة ادعى لها .

واذا يحاس الحيس يدعى لها جنذب .

واستنن ما اغناك ربك بالفتى .

واذا لقيتك خصاصة فتجعل .

فرغ المضارع في مصراع بيت الاول مع عدم القاء الجزائية دليل الظرف والجزم مع وجودها في آخر مصراعي الثاني دليل الشرط في الصراح حس طعام ازحرما وروغ ومات وساختن آن طعام في المذهب الدعوت مهماني الجنذب ملع خورد ولله ههنا اسم رجل يبنى اذا يوجد حادثة كريمة ادعى لان ادفعها واذا يتخذ الطعام من الثمر والدهن والاقطريدعى جنذب لياكل في تاج المصادر الاستفنا في ينازشدن ويعدى بين الفتى بالكسر توانگرشدن وفي الصراح خصاصة درويشى والتجمل اما الجيم او الحاء المهمله او المصحة في كتر اللغات تجمل يگو حالى نوودن ويره كداخته خورون تحمل بار برداشتن تحمل زبونى نوودن اى استنن عن غيرك مادام الله بالفتى فالاغناء قد يكون بالفتى والتولوق قد يكون بالقضائل فلتتيد قائدة واذا تصبك قمر ومسكنة فتجمل بالاوصاف الجميلة والحصال الجزيلة من الصبر والقناعة وطاعة الله تعالى والرسول بالتجنب عن النهب والنصب والسرقة وقطع الطريق واكل الربوا وسائر المحرمات او فكل شحك المذاب لغاية الرياضة في السى لفتتك وثقة هياك او فتجمل بالصبر في المشقة او فتجمل وتواضع عند الله واسأل حاجتك ممن يفتيك عن غيره .

(٢) قوله بلا سقوط معنى الظرف في التحقيق لانها في الاصل للوقت كسائر ظروف الزمان واستعماله في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت كمنى بل هو اولى لان المجازاة في متى الزم منها من اذا وجه الفرق لا ي حنيفة رحمه الله تعالى ان اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر الكائن والمتنظر الذي لا ريب فيه عادة او شرطا فلا يبقى عند ارادة معنى الشرط اذ هو يقتضى الدخول على الامر المتردد واما متى فلا يستعمل في الامور الكائنة لامحالة باستعمالها في الشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت .

(٣) قوله لا محالة في كسر اللغات محال مكر وخيلت اى منتظر واقع البتة وليس فيه حيلة يدفع بها .

وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا حينئذ ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعى وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لثبته وهى ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد البواهب وخط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا يشك فيه ليوطن المغالط نفسه على ذلك فبأمن مفاجأة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد يستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيانته على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه محالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروج وجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيتك اذا امر البسر بمنزلة آتيتك الوقت الذى يعبر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال ففى استعمالها في الشرط من غير اعتبار سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لاننا نقول هى لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون الجملة بمضمون جملة بمنزلة المبدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتينى اوكل رجل يأتينى فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافى ولاتنافية ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزاء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله ودخوله اى دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريمة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لامحالة اى امر يقطع بتحقيقه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهى تعلق الهامى الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا القوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون .

ومنى للظرف خاصة فيقع بآدنى سكوت فى منى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم تطلق فيه وان قال اذا اى ان قال اذالم اطلقك فانت طالق فعندها كمنى اى كقوله منى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بآدنى سكوت كما فى اذا شئت فانه كمنى شئت لا يتقيد بالمجلس اى لو قال لها طلقى نفسك اذا شئت فانه كمنى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقى نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى حملا كلمة اذا على كلمة منى فى قوله اذالم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول على منى بالاتفاق فى قوله طلقى نفسك اذا شئت وعند ابى حنيفة رحمه الله كان اى قوله اذالم اطلقك انت طالق عند ابى حنيفة رحمه الله كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك فى مسئلتنا فى الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك وثمة فى انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اى لما جاء اذا بمعنى منى وبمعنى ان ففى قوله اذالم اطلقك انت طالق ان حمل على منى يقع فى الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك فى الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمة اى فى طلقى نفسك اذا شئت لاشك ان الطلاق تعلق فى الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على منى لا ينقطع ولاشك انه فى الحال متعلق فلا ينقطع بالشك .

قوله ومنى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل فى الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك فى اذا فى قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع فى ان منى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل منى نخرج اخرج قال الشاعر * منى تاته تشو الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد * والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه فى بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيها هو على خطر الوجود ولم يجعلوا منى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فعندهما اذا مثل منى فى انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان فى التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون قوله فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقى نفسك اذا شئت حيث جعل اذا فى الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحية وفى الثانى للظرف بمنزلة منى حتى لا يتقيد بالمشية فى المجلس وحاصل الفرق ان الاصل فى التطبيق عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفى التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه منى شئت بتعلق بماوراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففى اذا شئت وقع الشك فى تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك * فجوابه ان التقيد بالمجلس فى طلقى نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمنى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمة واذا قرن باذ شئت يكون الشك فى انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية فى جميع الازمنة .

(١) قوله ومنى للظرف خاصة انما يستعمل فى الظرف لاقى الشرط وانما يراد معنى الشرط بما للظرف فيكون ممتازا عن اذا عند الكوفية لانه اذا كان مشتركا عندهم بين الظرف والشرط يكون مستملا فى الشرط ايضا قصدا وكذا عند البصرية لانه مستعمل عندهم فى الشرط قصدا وان كان بطريق المجاز .

(٢) قوله بآدنى سكوت لعل المراد اذنى سكوت فى وقت يسع لفظ التطبيق لان الاقل من ذلك لا يتصور فيه التعليق فلا يتقيد فى حقه اليقين لان شرط صحة الخلف تصور البر .

(٣) قوله بخلاف طلقى نفسك ان شئت اعلم ان تفويض الطلاق يتقيد بالمجلس الذى علمت فيه بالتفويض ففى لم يوجد صارف عن ذلك ابقى على الاصل ففى قوله طلقك نفسك ان شئت يتقيد بالمجلس بدم الصارف واما قوله اذا شئت فهو صارف لان اذا بمعنى الوقت اى وقت شئت فيكون نكرة موصوفة فتم فلها الجواز فى اى وقت شئت واما اذا قال انت طالق اذا لم اطلقك فهو محمول على الشرط وقد مر انه اذا اريد الشرط يسقط معنى الظرف عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى فليس هناك نكرة موصوفة يفيد الصوم لكن بقى ههنا شىء وهو انه لم لا يجوز ان يحمل اذا فى الموضمين على الشرط او على الوقت فاعتبار الوقت فى الاول والشرط فى الثانى ترجيح من غير مرجح .

(٤) قوله والفرق انه لما جاء به قد يعارض بالمثل بانه لما جاء بكلا المعنيين وقع الشك فى مشية المشية فى وقوع الطلاق بالمشية فى غير مجلس علمها كما يقتضيه معنى منى فلا يقع بالشك ووقع الشك فى مسئلتنا فى انقطاع تعلق الطلاق بدم التطبيق بان لم يقع الطلاق فى اول الزمان بعد الفراغ عن التكلم بقوله اذالم اطلقك انت طالق كما يقتضيه معنى ان فلا ينقطع بالشك فلا يثبت معنى ان .

(٥) قوله لاشك ان الطلاق تعلق قبل لو اراد ان الطلاق تعلق فى الحال بالمشية فى المجلس والمشية فى غيره فهو اول الكلام ولو اراد انه تعلق بالمشية فى المجلس قل على معنى ان لا يقع هذا التعليق .

(١) قوله وكيف سؤال عن الحال فاذا قيل كيف زيد كان معناه اصحح اوسقيم ونحو ذلك فلذلك يجاب بأنه صحح كقول الشاعر: قالى كيف انت قلت عليه صبر دائم وحزن طويل . وقد يفسر بماذا حاله فيجاب بانها الصحة كما في الصراع الاخير من البيت فيرفع على الاول بالخبرية وعلى الثاني بالابتداء واذا قيل كيف تضرب زيد يجوز ان يكون سؤالاً عن حال زيد او حال المخاطب او حال الضرب فعلى الاولين معناه اقامنا او قاعدا ونحو ذلك او على الاخيرا شديداً ام خفيفاً ونحو ذلك مما هو من صفات الضرب فيكون منصوباً على الحال اوصفة المصدر فقد ظهر ان كيف يتضمن معنى حرف الاستفهام كاي فبني على الفتح للفتحة ثم ان كيف ليس من كلمات الشرط الامع ما نحو كيفما تصنع اصنع

ولذلك لم يذكره الشيخ الامام حسام الدين في مختصره لكن لما كان مازائده لم يترس الا بسبق كيف فهو عند عدم ما يتضمن حرف الاستفهام ومما يتضمن حرف الشرط .

(٢) قوله اي السؤال عن الحال والاولى ان يقال لفظ كيف كما قال فيما يطل كلمة كيف فحينئذ يوافق قوله المراد بالاستقامة هو ان يصح تعليق الكيفية او حيث يدل على ان الاستقامة مضادة الى الذكر والتعليل دون السؤال عن الحال وبعد ما رجع الضمير الى الحال لسؤال ينبي ان يعود الضمير الى السئلة بمعنى السؤال فكل من السلتين من قوله انت حرة كيف شئت وقوله انت طالق كيف شئت يطل في السؤال الا ان الثاني يصح فيه كلمة كيف بخلاف الاول فلي تقدير ان يرجع الضمير الى السؤال بحكوات مثالين لبطلان وعلى تقدير ان يرجع الى لفظ كيف يكون الاول لبطلان والثاني للاستقامة .

(٣) قوله وطل كيف شئت في كشف النار ان هذا عند ابن حنيفة رحمه الله تعالى عليه واما عندنا فالشبهة اليه في المجلس فلا يمتنع ما لم يشاء كقوله ان شئت .

(٤) قوله ليست لسؤال فيه نظر يجوز ان يكون في تقدير كيف شئت فليكن كذلك اي ارجعاً شئت او بايناً فيكون كلاماً متناً لا متنعاً بما قبله كما مترملقات الفعل وهذا ليس ضرورياً .

(٥) قوله وهو ان يصح تعلق الكيفية وذلك بان يكون المصدر احوال متبانية وصفات متخالفة لان السؤال عن الاحوال كما هو الاصل او عموم الاحوال كما هو المجاز لا يكون بدون تباين الاحوال وتعددها .

(٦) قوله اما التعلق فلا كنية له قيل قد يكون للمتن احوال وكيفيات ككونه واقفاً بالفعل او اومضاقاً الى الزمان المتأخر وكونه مطلقاً او مطلقاً بشرط وكونه بال او بغير مال والجواب ان كيف شئت للتخيير بين الاحوال وانما يكون التخيير بين الاحوال اذا كان كل مشتمل على مصلحة اخرى فيكون كل ان صلح من وجه والاحوال المذكورة في المتن ليست كذلك فان الواقع في الحال اصلح مطلقاً من المضاف والمطلق وكذلك ما هو بغير مال اصلح مما هو بال واما الطلاق الرجعي والباين ففي كل مصلحة اخرى فكثيراً ما لا يريد الرجوع والباين اصلح لها وكثيراً ما يريد الرجوع والباين متعده البائن نحو بترك الزينة ومتعده الرجعي تزيين وبعض النساء تحب الزينة والبعض يبغض وورد ذلك بان العبد كثير اما يكون عليه حقوق متأخرة الى متته لا يطالب بما قبله كما اذا اقر بدين فاذا ائتمن في الحال يكون مطالباً بالدين في ذلك الزمان وهو لا يريد عدم القدرة على الاداء ولو ائتمن في الزمان المتأخر لا يكفره لانه يكسب المال الى ذلك الزمان فقد يكون المتق المضاف اصلح من الواقع في الحال وايضا قبل المتق تقضه على المولى وبه يسقط عنه وقد يجزأ العبد عن الكسب في زمان متأخر المتق عن هذا الزمان خير له .

وكيف سؤال عن الحال فان استقام اي السؤال عن الحال وجواب ان محذوف اي فيها او يحمل على السؤال عن الحال والا بطلت اي وان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف ويعتق فيعتق في انت حر كيف شئت فانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر وبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازاً ومعناها انت حر او انت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بمصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعياً او بايناً اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بمصدر الكلام وتطلق في انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية .

قوله وكيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي السكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان تكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال خاصة لكن لاخفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفروضاً الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعياً تريد ان ام بايناً على قصد السؤال بل صارت مجازاً والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئت من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسماً للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى فلان كيف يصنع اي الى حال صنعته وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوباً بنزع الخافض قوله واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون مطلقاً ومنجزاً على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقاً او مقيداً بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسألة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابن حنيفة رحمه الله ولا مشية له وعندنا لا يعتق ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بمصدر الكلام انما هو عند ابن حنيفة رحمه الله قوله وتطلق في انت طالق كيف شئت اي يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانته فلا مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفروضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغوا التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان يجعلها باينة او ثلاثاً وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعياً فيصير بايناً بمضى العدة وقد يكون واحداً فيصير ثلاثاً بضم الاثنين اليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة صار التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلق نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقى وكيف يفيد تفويض الاوصاف

بان العبد كثير اما يكون عليه حقوق متأخرة الى متته لا يطالب بما قبله كما اذا اقر بدين فاذا ائتمن في الحال يكون مطالباً بالدين في ذلك الزمان وهو لا يريد عدم القدرة على الاداء ولو ائتمن في الزمان المتأخر لا يكفره لانه يكسب المال الى ذلك الزمان فقد يكون المتق المضاف اصلح من الواقع في الحال وايضا قبل المتق تقضه على المولى وبه يسقط عنه وقد يجزأ العبد عن الكسب في زمان متأخر المتق عن هذا الزمان خير له .

(١) قوله أي كونه رجيا أو باينا خفيفة أو غليظة ذكر أول مديم على اعتبار الطلاق وانت ثانيا على اعتبار الطلقة . (٢) قوله أن لم ينو الزوج صورة عدم نيته أن يكون خالي القهر عن معنى كيف شئت وهو أن يكون الطلاق واقعا وعلى أنه كيفية شاء ما وان يكون غير مقصد لخصوص الرجعي أو البائن وأنا قلنا أن يكون خالي القهر أه لأنه لو كان مقصدا إلى أن يكون الطلاق واقعا إلى ما شئت من الكيفيات يكون نوبا مانوت المرأة فلا يصح نية النية فهذا يخالف ما وقع في كشف النار أعا إذا كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو آخر كلامه وان دخل بها وقت رجعية في الحال ثم المشية إليها في صفة النيونة أو جعل الواقع ثلاثا أن نوى الزوج فجعل التفويض إليها في الكيفية مشروطا بنية الزوج وجعل المصنف رحمه الله تعالى عليه مشروطا بعدم نيته ولو قيل أن من شرط النية إراد بها قصدته إلى معنى كيف شئت حتى يكون نوبا مانوت على الاحتمال ومن شرط عدم النية إراد عدم نيته لخصوص الرجعي أو البائن بعد أن نوى ما نوت فلا تناقض بينهما قلنا إذا نوى ما نوت لا يتصور منه خصوص أحدهما فلا حاجة إلى اشتراط عدم تلك النية فإن اشتراط عدم شيء أنا هو عند

أمكن وجوده وأيضا إذا لوحظ مهنا أن يكون الزوج نوبا مانوت إنما كان وأريد بعدم النية عدم نية لخصوص الرجعي أو البائن فقوله وان نوى أه معناه أن نوى خصوص أحدهما مع نيته أي ما نوت فيلزم اجتماع النيتين المتخالفتين ههنا وأيضا حيث لا يستقيم قوله والافرجية بل الحكم عند الاختلاف ينبنى أن يكون ثبوت مانوت لان بصد تساقط النيتين المتعارضتين تبقى نية الزوج ما نوت بلا معارض قبت .

(٣) قوله بشيئها في كشف النار وقالا بالاقبل الاشارة مخالفة ووصفه بنزلة أصله فيمتلق الاصل بتلقه فلا يقع شيء مالم تنافى في المجلس .

(٤) قوله أي ما لا يكون من قبيل المحسوسات من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق وغيرهما من التصرفات الشرعية فند الطلاق مما لا يكون محسوسا ميني على ان المراد بالمحسوس المصير او المراد بالطلاق وقوع الطلاق لا لفظ والا فالانفاط مسوغات مدركات بحاسة السامعة .

(٥) قوله فعاله واصله سواء أي في التعلق بالمشية وهو الظاهر اذا المعنى في الوجود أي لا وجود للاصل قبل وجود المال او المعنى في اعتبار الاصله والفرعية .

(٦) قوله هذا ميني أه هذه العبارة يحتمل المعنيين أحدهما ان الحكم بساواة اصل ما لا يقبل الاشارة ووصفه متوقف على امتناع قيام العرض بالعرض والثاني ان الحكم بالمساوات المذكورة من مترعات الامتناع المذكور ومن لوازمه والمعنى الاول اول نظر الى اللفظ والثاني اوفق نظرا الى المحل اما الاول فلان لفظ البينا يدل على التوقف واما الثاني فلان الامتناع المذكور دليل على المساواة المذكورة والحكم من مترعات الدليل ولوازمه وانما يكون متوقفا على الدليل اذا ثبت انه لم يكن دليل آخر وهو مهنا لم يشئت .

(٧) قوله وليس أحدهما اولي لا يخفى ان نسبة بعض الاعراض كالسرعة والبطوء الى البعض كالحركة كنسبة العرض الى الجسم فكما ان وجود الحركة تابع بوجود الجسم ولا يتصور بدونه من غير العكس فكذلك وجود السرعة او البطوء تابع بوجود الحركة ولا يتصور بدونه من غير العكس فكما ان الحركة يقوم بالجسم ينبنى ان يقوم البطوء بالحركة فيكون البطوء بالجسم بواسطة الحركة .

(٨) قوله وان الاصل موجود بدون الفرع فيه تعرض بان الطلاق عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى اصل موجود بدون الكيفية حيث تعلق الكيفية بالمشية ووقع اصل الطلاق . (٩) قوله اذا الطلاق لا يوجد أه قيل ان الطلاق قد يوجد مبهما من حيث المحل كما اذا قال لزوجتي طلقت أحدهما فلم لا يجوز ان يوجد مبهما من حيث الكيف فيكون بدون أحد الوصنين . (١٠) قوله فاذا تعلق أحدهما أه يجوز ان يكون تقريبا على المساواة في الاصلية والفرعية وعدم الانفكاك بينهما اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه اذا استويا فيهما يلزم ان لا يوجد أحدهما قبل الآخر والا فالمتقدم هو الاصل فوجدان معا فتعلق أحدهما يستلزم تعلق الآخر قيل على الثاني ان التلازم انما هو بين الطلاق واحدا لاسرinen على الاجمال لا يئنه وبين تعيين الرجعية او النيونة فانما يلزم من تعلق أحد الاسرinen بشيئها تعلق الطلاق بها لكن المتعلق بالمشية ليس أحدا لاسرinen مبهما فانه ثابت بدونها بل المتعلق هو تعيين أحدهما وتعلق ذلك لا يستلزم تعلق ذلك .

أي كونه رجيا أو باينا خفيفة أو غليظة مفوضة إليهما ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية إليهما فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتها يقع ما نوبا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض إليها وامانيتها فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطت بقى اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا في انتطالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق أي وقوع الطلاق ايضا بشيئها فعندهما ما لا يقبل الاشارة أي ما لا يكون من قبيل المحسوسات فعاله وأصله سواء اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محملا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس أحدهما اولي بكونه اصلا ومحلا والآمر بكونه فرعاً وحالاً ففيما نحن فيه لانقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او باينا فاذا تعلق أحدهما بشيئها تعلق الآخر .

قوله وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض إليهما كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلاهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فعاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كل معرفة وجوده بانباره ووصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحمل في النكاح والوصف مفقود ايضا الى الاصل فاستقويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المصنف من ابقائه ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض * ففيه نظر اما اولاً فلانه لاجهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس * واما ثانياً فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضاً ويمكن رفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة * واما ثالثاً فلانه لما ثبت عدم انفكاك أحدهما عن الآخر لزم من تعلق أحدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام أحدهما بالآخر او قاما بشيئ آخر فلا بد من امتناع قيام العرض بالعرض في ذلك * واما رابعاً فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بشيئها انما هو لخصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة .

فصل

(٨) قوله وان الاصل موجود بدون الفرع فيه تعرض بان الطلاق عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى اصل موجود بدون الكيفية حيث تعلق الكيفية بالمشية ووقع اصل الطلاق . (٩) قوله اذا الطلاق لا يوجد أه قيل ان الطلاق قد يوجد مبهما من حيث المحل كما اذا قال لزوجتي طلقت أحدهما فلم لا يجوز ان يوجد مبهما من حيث الكيف فيكون بدون أحد الوصنين . (١٠) قوله فاذا تعلق أحدهما أه يجوز ان يكون تقريبا على المساواة في الاصلية والفرعية وعدم الانفكاك بينهما اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه اذا استويا فيهما يلزم ان لا يوجد أحدهما قبل الآخر والا فالمتقدم هو الاصل فوجدان معا فتعلق أحدهما يستلزم تعلق الآخر قيل على الثاني ان التلازم انما هو بين الطلاق واحدا لاسرinen على الاجمال لا يئنه وبين تعيين الرجعية او النيونة فانما يلزم من تعلق أحد الاسرinen بشيئها تعلق الطلاق بها لكن المتعلق بالمشية ليس أحدا لاسرinen مبهما فانه ثابت بدونها بل المتعلق هو تعيين أحدهما وتعلق ذلك لا يستلزم تعلق ذلك .

(١) فصل في الصريح والكناية أي في حكمهما قد مر أن اللفظ إن كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد لصريح والا فكناية فالصراحة الخلوص وعدم الاختلاط يقال جاء بنو تميم صريحة إذا لم يخالطهم غيرهم كذا في الصراح فظاهر منه المراد لا يخالطه معنى آخر فيكون المراد صريحا أي خالصا فيكون من تسمية الدال باسم الدلول وفي تاج المصادر البيهقي الكناية أن تكلم بشيء ويريد به غيره ويمد به وبالباء فسمى به اللفظ على أنه بمعنى المكنى به وفي سكترا لغات كناية سخن پوشيده فوجه التسمية ظاهر ثم تعريف الصريح والكناية على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى يقتضي أن يكونا طرفي التقيض بالإيجاب والسلب فلا يكون بينهما واسطة فكل من الظاهر والنص والمفسر والحكم داخل في الصريح وعلى ما ذكره صاحب التحقيق وصاحب كشف المنار يقتضي أن يكون بينهما واسطة في التحقيق إن الصريح ما ظهر المراد منه ظهورا تاما بالاستعمال واحتز بالظهور التام عن الظاهر إذا الظهور فيه ليس بتمام لبقا الاحتمال والاستعمال عن النص والمفسر لأن ظهورهما بقرائن لفظية لا بالاستعمال والكناية ما استتر المراد به بالاستعمال بان استعمله قاصدا للاستتار هذا ما قال مما لم يستعمل والكناية ما استتر لتصد الاستتار ولا يكون معناه ظاهرا بالظهور التام كالظاهر أو لا يكون الظهور التام بالاستعمال غير داخل في شيء من الصريح والكناية وفي كشف المنار أن الصريح ما ظهر المراد ظهورا تاما ثم قال فهو أظهر من الظاهر بانضمام كثرة الاستعمال إليه ثم قال وأما الكناية فاستتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة فافهم منه المراد بدون القرينة ولكن لا يكون الظهور تاما بعدم كثرة الاستعمال يكون واسطة .

(٢) قوله الصريح لا يحتاج إلى النية في التحقيق
 أن الصريح يتحقق حكمه بنفس الكلام فيقوم اللفظ
 مقام معناه حقيقة كان أو مجازا أراد التكلم أولم
 يرد فلا حاجة إلى النية لا عما لتبني بعض المحتلات
 من البعض فإذا تبين واحد لم يبق احتمال الغير
 فلا حاجة إلى النية فإذا وجد اللفظ ثبت الحكم
 وإن كان خطأ كما إذا أراد أن يقول سبحان الله
 فقال زيب طالق وهي امرأة يقع الطلاق وكذا
 إذا أضاف بطريق النداء كقوله يا طالق يا حر
 ثبت الطلاق والتمتع اعتبار اللفظ لكن إذا قال
 أنت طالق ونوى الصرف عن موجه الشرعي
 بإرادة رفع القيد المحسوس يصدق ديانة لا قضاء
 كل ذلك في التحقيق.

(٣) قوله يحتاج إليها أي التحقيق أن الكناية
 لا استتار المراد يكون في حكمها تردد فلا بد من النية
 أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال بزول ذلك التردد
 وأيضا كل الكناية فهو صريح في المعنى الآخر ثبت
 بدون النية فلزم وجود نية المعنى الكنوي ثبت
 حكم المعنى الأصلي بعدم الصارف وهو نية معنى
 آخر فإن قلت إذا كانت الكناية محتاجة إلى النية
 ينبغي أن لا يقع الطلاق بكناياته بدون النية وليس
 الأمر كذلك فإنه لو قال في حالة الغضب أنت
 حرة يقع الطلاق من غير حاجة إلى النية فلما
 كبايات الطلاق كناية بطريق المجاز كما يذكر الآن
 وأيضا دلالة حالة الغضب في الصورة المذكورة قائمة
 مقام النية. (٤) قوله لا يثبت بها ما يندرى
 بالشبهات أي إذا كان اللفظ صريحا في معنى لا يوجب
 ما يندرى بالشبهة وكناية في معنى يوجب لا يثبت به
 اعتبارا وإنما يفهم بطريق الكناية كقوله لست أنا بزاني
 جواب من قال له هو زاني يعني بل الزاني من قال ذلك
 فلا يجب هناك حد القذف لكن يندرى بها ما

فصل في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج إلى النية والكناية تحتاج إليها ولا استنارها
 لا يثبت بها ما يندرى بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست أنا بزاني .

قوله فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج
 إلى النية يعني أن الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام إرادته أو لم يرد حتى لو أراد أن
 يقول سبحان الله فجرى على لسانه أنت طالق أو أنت حر يقع الطلاق أو العتاق نعم لو
 أريد في أنت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية يحتاج إلى النية أو
 ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد قوله ولا استنارها
 أي لغفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب
 حد القذف إلا إذا صرح بنسبة إلى الزنا مثل زانيت أو أنت زان بخلاف جامعته فلانة أو
 واقعتها أو وطنتها وكذا إذا أقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد
 بالتعريض وهو أن يذكر شيئا ليبدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج إليه
 جئتك لاسلم عليك وانظر إلى وجهك الكريم وحقيقته إمالة الكلام إلى عرض أي جانب
 يدل على المقصود فإذا قال لست أنا بزاني تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لأن
 التعريض نوع من الكناية يكون مسبقا بموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من
 يؤدي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلا بذلك إلى نفي
 الإسلام عن المؤذي .

توضيح ٢٩

يندرى بالشبهات حتى إذا كان لفظه صريحا فيما يوجب الحد وكناية فيما لا يوجب لا يثبت به الحد كما إذا قال لزوجته يا زانية فقاتل زيت بك فنهان الصريح زيت
 بك عند عدم التكاح على أنه تصديق للزوج ومعناه الكنوي لست بزانية لاني ما منكت من الوطى إلا إياك قال كان هذا التمكن زان زيت بك لكن اللازم بطل
 فكذا للزوم فهنا لا يجب الحد لا اعتبار الكناية كذا في شرح البرجدي .

(٥) قوله فلا يحد بالتعريض في الشرح التلخيص للعلامة التفتازاني أن الكناية إذا كانت عرضية مسوقة لاجل موصوف غير مذكور كان المناسب أن يطلق عليها اسم التعريض
 فالتعريض هو كناية يكون بذكر كلام لإرادة توصيف غير المذكور فيه بوصف فيه سواء كان ذلك التوصيف موافقا للكلام المذكور بأن يكونا بطريق الإيجاب
 أو بطريق النفي كما يقال ما زيد أنت فعلت كذا وكذا وهذا جزاءك أو أنت ما فعلت كذا وهو واجب عليك فهذا جزاءك ويراد عمرو مكان زيد أو غير موافق له بل
 يكون أحدهما بطريق النفي والآخر بالإيجاب كقوله لست أنا بزاني أي بل الزاني هو من سبني بالزنا سميت هذه الكناية تعريضا تسمية للفرد باسم الطبيعة فإنه
 ذكر في الصراح تعريض خلاف تعريض يعني كونه بكناية سخن كردن فحينئذ في التاج المصادر التعريض سخن سربسته گفتن وأيضا إذا ذكر اللفظ بقصد الكناية يوجد في
 جانب المعنى عرض ووسمه فيكون هذا تعريضا أيضا أي جعل شيء عرضيا وسببه عرضية لأن العرض بمعنى الجانب في المذهب العرض كراهه والكناية يوجد في الكلام
 عرض آخر غير ما هو لاجله وقيل لأن المتكلم في هذا القسم من الكناية كثيرا ما يشتر لمرض العين إلى الموصوف الغير المذكور .

وقالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لأن معانيها غير مستترة لكن الابهام فيها يتصل بها كالبابين مثلا فإنه مبهم في أنها باينة عن أي شيء عن النكاح أو عن غيره فإذا نوى نوعا منها وهو البيئونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لأنهم فسر وهابيا يستتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله أنت طالق اعلم ان علمنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البابين بقوله أنت باين وأمثاله بناء على ان موجب الكلام هو البيئونة وردد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في أنت طالق فاجاب مشايخنا

قوله وقالوا وكنايات الطلاق مثل أنت باين أنت بقية أو بقية أنت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لأن حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل أحد من أهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل بهذه الالفاظ وتعمل فيه مثل البابين المعلوم المراد الا ان محل البيئونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البيئونة فيه فاستعيرت لها لفظ الكناية واحتاجت الى التنية ليزول ابهام المحل وتتعين البيئونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البابين بموجب الكلام نفسه من غير ان تجعل أنت باين كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فهو نوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللزوم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة السمجورة والبجاز الغير المتعارف كناية ليجرد استتار المراد فلهمنا قال المصنف انهم لو فسروا الكناية بها فسرنا به علماء البيان لما احتجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لانداته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبابين معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البيئونة ولا يكون أنت باين بمنزلة أنت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبنى على ان المراد في الكناية هو اللزوم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفى في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يفتأ ذلك لا يقال اللزوم من حيث انه لازم بجوزان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللزوم والبابين ليس بل لازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البيئونة قد يكون من غير وصلة النكاح لاننا نقول المراد باللائم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة قرينة من عرف او دلالة الحال او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا يخفى انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا تطويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البيئونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البيئونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار.

(١) قوله تطلق مجازا أي تطلق لفظ الكناية عليها مجازا والمعنى تطلق كنايات الطلاق على ماسمى في الكناية في نفس المعنى وههنا فيما يتعلق به.
(٢) قوله لان معانيها غير مستترة الخ قيل فعلى هذا يلزم ان لا يكون قوله لست انا بزنا كناية في القذف اذ لا استتار في معناه وهي نفي الزنا عن نفسه وانا الاستتار فيما يذكر معه حتى لو قال بل انا رجل عفيف حتى لا يكون قد فاولو قال بل الزاني انا هوانت يكون قد فاولو مثل ذلك الكلام يسرى في جميع الكنايات.
(٣) قوله نوعا منها أي من البيئونة او من الاشياء أي اذا نوى الاتصال بنوع من الاشياء كالنكاح وهي مفهومه من أي شيء هو.
(٤) قوله وتبين بموجب الكلام قد يقال اذ كانت البيئونة بموجب الكلام ينبغي ان لا يكون حاجة الى التنية او ما يقوم مقامها وليس الامر كذلك حتى لو قال في حالة الرضعات باين بتوقف وقوع البيئونة على التنية كما قال المصنف في المختصر والجواب ان البيئونة انا يكون بموجب الكلام بعد تقدير قوله عن النكاح وحيث لا حاجة الى التنية وانا الحاجة اليها قبل ملاحظة ذلك وقبل ملاحظة ليس البيئونة موجبا للكلام.
(٥) قوله ولو جعلت كناية اه عطف على قوله لان معانيها اه فالاول قياس اقتراي على الشكل الثاني وتقريره لا نهالست مستترة المعاني وكل كناية حقيقة مستترة المراد والثاني قياس استثنائي تركيبه من متصلة لزومية وبتلاد اللزوم وكلامه مدخول فيه اما الاول فلان المراد بالصغرى اما نهالست مستترة المراد واما نهالست مستترة المعاني في الجملة سواء كانت مرادة او غير مرادة فعلى الاول ينفع الصغرى بان المراد منها الطلاق وهو استتروا نالم يكن مستترا فيها اذا كانت مع متعلقاتها كما يقال باين عن النكاح وعلى الثاني ينفع صحة الدليل لعدم تكرار الحد الاوسط واما الثاني فلان الملازمة ينفع بانها فليكن كناية عن الطلاق البابين فيصير كقوله أنت طالق باننا غير رجعي لا بمنزلة قوله أنت طالق.
(٦) قوله وامثاله اراد ساثر الكنايات غير اعتدى واستتر في رحلك وانت واحدة.
(٧) قوله بناء على ان موجب الكلام اه لا يناسب ذكره في طرف الشرط اذ لا مدخل له في الملازمة بل ينافيها فان البيئونة اذا كانت من موجب الكلام ثابتة بنفسه من غير اعتبار ارادة الطلاق ومن غير ان يجعل بمنزلة أنت طالق لا يرد الاعتراض بانها ينبغي ان يقع بها الرجعي لانها كقوله أنت طالق.
(٨) قوله ورد عليهم ان هذه الالفاظ فيه تطويل لاحاجة اليه والابجاز ان يقال هذه الالفاظ كناية عن الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي اه وما ذكر ان الكناية ما استتر المراد منه ففيه لازم في هذا المقام نعم لو كان عرضا معترض بنى كون هذه الالفاظ كناية كان له مدخل في ذلك فيقال هذه الالفاظ اريد بها البيئونة وهي غير مستترة فيها فلي لا يكون كناية لان الكناية ما يكون المراد به مستترا لكن لا يظهر ان الغرض ذلك.
(٩) قوله والمراد المستتر قيل لانم ذلك فليكن

(١) قوله بان اطلاق لفظ الكناية اه هذا الجواب انما يستقيم في مقابلة الاعتراض بنى الكناية عن هذه الالفاظ واما الاعتراض بانها الرجعة فيها فالجواب المناسب في مقابلته ان يقول ان هذه الالفاظ لا يراد بها الطلاق وانما توجب البيئونة بانفسها من غير ارادة الطلاق . (٢) قوله وهذا بناء اه اى هذا الاعتراض بناء على تفسيرهم فانه يقتضى ان يكون كناية الطلاق ما يريد به الطلاق مستترا فيه فيرد ان الطلاق اذا كان مرادا بلفظ باين فقوله انت باين بمنزلة قوله انت طالق واما تفسير علماء البيان فلا يقتضى ان يكون مرادا بلفظ باين ليكون بمنزلة بل انما يكون المراد معناه الحقيقي لكن ينتقل الذهن الى الطلاق بواسطة المعنى الحقيقي فلا يلزم ان يكون بمنزلة الطلاق ليقع به الرجعى ايضا كما في لفظ الطلاق او المعنى هذا تكلف في الجواب والقول بكون الكنايات في الطلاق مجازا ولو وقع البيئونة بموجب الكلام من غير ارادة الطلاق بناء على تفسيرهم لان هذا التكلف بناء على الاعتراض المذكور والاعتراض بناء على تفسيرهم .

(٣) قوله فلا يحتاج في الجواب اه بعدم ورود الاعتراض عن ذلك التفسير على ما مرانه لا يقتضى ان يكون انت باين بمنزلة انت طالق قيل فذلك تفسير علماء الاصول لا يقتضى ذلك لان قولهم الكناية ما يستتر المراد منه اهم مما يكون المستتر مرادا بلا وساطة معنى او بوساطته واما تعريف اهل البيان فخصوص بها اذا كان مرادا بواسطة معنى فينبهنا هوم من وجه لان المراد اذا كان غير مستتر وكان ارادته بوساطة المعنى يصدق عليه تعريف اهل البيان دون تعريف الاصوليين فلو كان تعريف اهل الاصول مقتضيا لذلك كان مادة اجتماع التعريفين وهو ما يكون المعنى مرادا بالواسطة مستترا وهو اخص مطلقا منها مقتضيا لذلك فكل ما يقتضيه الاحم يقتضيه الاخص وظاهر ان قيد الاستتار لا مدخل له في ذلك الاقتضاء فيكون الاقتضاء ناشيا من كون المعنى مرادا بالواسطة وهو تعريف اهل البيان فيكون هذا ايضا مقتضيا لذلك وقد فرض غير مقتضى له هف .

(٤) قوله فتطلق على صفة البيئونة فالطلاق يثبت بالنية وصفة البيئونة بموجب اللفظ كما اذا قال انت طالق ولم يكن قصده الى وقوع الطلاق يقع الطلاق بموجب اللفظ فلا يرد ما ذكر في التلويح وهو انه لو سلم ارادته الموضوع له في الكناية فهو غير مقصود ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى يصح ان يقول زيد طويل الجراد قصدا الى طول قامته وان لم يكن له نية اصلا فضلا عن ان يكون طويلا فن اى يلزم الطلاق لصفة البيئونة لكن البحث بلى بعد وهو ان اللفظ موضوع لطلق البيئونة والفرقة لا للبيئونة بمعنى عدم صحة الرجوع فن اى هذه البيئونة وايضا هذا الوجه غير جار في نحو اخرى واذهي وقوى فان الطلاق فيها وان ثبت بالنية لكن وصف البيئونة لم يثبت بموجب اللفظ لان وصفه ليس للبيئونة .

(٥) قوله لانه اريد به الى قوله الا في اعتدى كلام مقيد فان الاستثناء متعلق بقوله فتطلق ام وقد فصل بينهما بالاجنبي واما الفصل بين قوله فيراداه وبين ما يتعلق به من قوله لانه اريد به فليس بالاجنبي بل هو متعلق بما قبله .

(٦) قوله الا في اعتدى في تاج المصادر اليه في الاعتداد باشار آوردد ويعدى بالياء وشمرده شذن وعدت داشتن فاحتمل الوجوه اى اعتنى بشأن فلان او اضل ما به تميز ممتد بها او انتظري مدة تحمل الزوج بزواج آخر بعدها فليس وصفه للطلاق وانما هو موضوع لمعان بعضها ملزوم مسبب للطلاق فاذا قصد به الى الطلاق يكون كناية على تعريف اهل الاصول اذ الاشتراك بين الملزوم وغيره الاستتار في نفس الملزوم فكندا في اللازم المدلول عليه بوساطته وكذا على تعريف اهل البيان اذا قصد معنى الاشارة الى الطلاق .

بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا في المتن فيقع بها البابين لان موجب الكلام البيئونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البيئونة فلا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلماذا قال وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذه التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالباين معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البيئونة لانه اريد به الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالباين معناه الا في اعتدى فانه يقع به الرجعى وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البيئونة

قوله الا في اعتدى اى تطلق بصفة البيئونة في الكنايات الا في اعتدى واستبرثى رحمك وانت واحدة فان الواقع بهما رجعى وظاهر كلامه ان هذه الالفاظ كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بهما معانيهما لينتقل منها الى الطلاق الملزوم لانها لا دلالة في معانيهما على البيئونة بخلاف لفظ باين ومرام وبتة وبتلة وبيان للزوم ان قوله اعتدى يحتمل عد الدراهم او الدنانير او نعم الله عليك او ما يعنى من الاقراء فالمراد مستتر فاذا نوى ما يعنى من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقة الطلاق تصحيحه بالامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعى فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنقول اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدى بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء واردة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فتجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقى اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والمنازل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعدر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصلته على ما مر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخبر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصلة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدى من باب الاضرار اى طلقتك فاعتدى او اعتدى لاني طلقتك ففي المدخولة يثبت الطلاق ويوجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا يجب العدة .

(٦) قوله الا في اعتدى في تاج المصادر اليه في الاعتداد باشار آوردد ويعدى بالياء وشمرده شذن وعدت داشتن فاحتمل الوجوه اى اعتنى بشأن فلان او اضل ما به تميز ممتد بها او انتظري مدة تحمل الزوج بزواج آخر بعدها فليس وصفه للطلاق وانما هو موضوع لمعان بعضها ملزوم مسبب للطلاق فاذا قصد به الى الطلاق يكون كناية على تعريف اهل الاصول اذ الاشتراك بين الملزوم وغيره الاستتار في نفس الملزوم فكندا في اللازم المدلول عليه بوساطته وكذا على تعريف اهل البيان اذا قصد معنى الاشارة الى الطلاق .

(١) قوله لانه يحتمل ما يعدى من الاقراء اى يحتمل ان يعدى الى معدود هو من الاقراء على ان الاعتداد بمعنى العددى قوله من الاقراء لست صلة للمد على انه بمعنى الجمل كما يقال زيد عد من الفضلاء لانه يقتضى التكلف والحيز اقراء حقيقة بلا جمل وتكلف ثم انما قال يحتمل لان الاعتداد قد يكون بمعنى غير المد كما سر وبعد ارادة معنى المد فقد يعدى الى غير الحيز كما يقال عدى الدراهم او الشاه .

(٢) قوله فاذا نواه اية عد الاقراء اما بتقدير المفعول او بان يراد المقيد من المطلق مثل ان يراد بالضرب ضرب زيد فهذا يقتضى سابقة الطلاق فيثبت الطلاق بطريق الاقتضاء كقولك اعتنى عبيدك حتى يالف يثبت به البيع اقتضاء فيثبت بقدر الضرورة من غير حاجة الى وصف البيونة والى المدد فلا يشترط وان نواها كذا في شرح البرجندى وهذا كناية ايضا عند الاصوليين لاستتار المراد وعند اهل البيان بواسطة اصل المعنى هذا اذا كان بعد الدخول واما قبله فلا يكون اقتضاء لان اصل المعنى وان كان بعد الدخول واما قبله الى واسطة لكنه ليس مقصودا ليثبت ما هو من ضروراته اقتضاء ولكن يكون كناية عند الفريقيين لان عند اهل البيان لا يلزم ان يكون المعنى الاصلى الواسطة متحققا .

(٣) قوله بطريق اطلاق اسم السبب هذا على مذهب الاصوليين واما على مذهب علماء العربية فالاطلاق على اصل المعنى ويكون الانتقال الى الطلاق به .
(٤) قوله ويرد عليه ويمكن ان يجاب بان اطلاق اسم المسبب على السبب انما يكون مشروطا بكون السبب غاية ومقصودا من السبب اذا كان الحثية المسببة وههنا ليس الامر كذلك بل لان السبب مشروط

لانه يحتمل ما يعدى من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا ليس كذلك وكذا استبرى رحمك بعين هذا الدليل اى الدليل الذى ذكر في اعتدى فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم ليتزوج زوجها آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانها تعتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعى ولان تبين لعدم دلالة على البيونة .

بالسبب او مزوم له وقد ذكر المصنف رحمه الله تعالى في فصل انواع علامات الجاز ان اطلاق العلم على المعلوم نظير لاطلاق اسم المشروط على الشرط فهذا دليل صحة اطلاق المشروط على الشرط وذكر صاحب اد العلماء بلفظ الاتصال بين الحقيقة والجاز المشروطة في صحة التجوز الى خمسة وعشرين نوا بالاستقراء كاطلاق اسم السبب على المسبب والتكلم على البعض والمزوم على اللازم والحاس على العام وعكسها الى آخر ما قال فهذا دليل صحة اطلاق المزوم على اللازم واما كان الطلاق شرطا للعدة لازما لها مع وجودها في الموت ايضا لان الزوج اذا قال اعتد هذه العدة لا تصور ان يكون الموت مع حياة الزوج .

(٥) قوله وكذا استبرى رحمك في التحقيق لانه تصريح بما هو مقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطى وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوجة اخرى فاحتاج الى التنية فاذا وجدت التنية يثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استتارة .

(٦) قوله بين هذا الدليل يمكن اجرائه بجميع الالفاظ فيقال لانه يحتمل ما بعد من الاقراء اى غاية الاسرار ما جئت مصدرة ومن انا زائدا واما للتبويض اى يحتمل عد الاقراء او بعضها اى يحتمل العدة .

(٧) قوله لانه يحتمل الطلاق اى اذا كان لفظه واحدة نصوباً للعدة برانت مطلقة تطلقه واحدة او طالق طلقة واحدة فيكون نية لصدر محذوف كقولك اعطيت جزيلاى اعطاء جزيلا واذا كان مرغوبا فالتقدير انت ذات طلقة واحدة فحذف

قوله وكذا اى مثل اعتدى استبرى لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان تكون للوطى وطلب الولد وان تكون ليتزوج بزوجة اخرى فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدى آتية ههنا قوله وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندى ليس لى غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البيونة في الصور الثلاث فيقع الرجعى ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد .

التقسيم

مجموع المضاف والمضاف اليه واقيم صفة المضاف اليه مقام المضاف في الاعراب في التحقيق وله نظائر كقول كعب بن زهير وماسعاد غداة بين اذا خلوه الا اغن غضيض الطرف مكحول اى الامثل غلام اغن في تاج المصادر بين جدا شدة في المهذب الاغن والاغنى غناء آنكه سخن به بينى گويد في الصراع غض چشم فروخا بايند في المهذب الطرف چشم وانا قدر المضاف والمضاف اليه دون الموصوف فقط لان البتداء مؤنث اسم المحبوبة فالخبر المقدر موصوفاً ان كان مؤنثا اى الاسراء اغن لا يوافق الصفة وان كان مذكرا لا يوافق البتداء فلا يصح تقدير الموصوف وايضا انت واحدة يحتمل غير الطلاق اى انت واحدة ليس لك من الاخوة والاخوات احدا او انت متفردة في الجمال او انت واحدة في نكاحى ليس لى زوجة غيرك .

(٨) قوله يقع بها الرجعى في التحقيق وقال الشافعى لا يقع بهذا اللفظ شىء وان نوى لان واحدة صفة لها وهى لا تحتمل طلاقات فلفت التنية كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى طلاقا وفى شرح البرجندى وشرح مولانا ابوالكارم انه يقع عند زفر رحمه الله تعالى بهذا اللفظ باينة قال مولانا ابوالكارم قال بعضهم انما يقع الطلاق بها اذا نصب واحدة واما اذا رفع فلا يقع شىء وان نوى ولم يجر بها يحتاج الى التنية وطامة المشائخ على انه لا عبرة لاجراها وهو الصحيح .

(٩) قوله ولا تبين اى لا تبين فى شىء من الالفاظ الثلاثة وقد جاءت السنة في اعتد في التحقيق ان النبي عليه السلام دخل يوما على سودة بنت زمعة بفتح الميم وهى تبكى على من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشمار اهل مكة ففكره النبي عليه السلام ذلك منها فقال عليه السلام لها اعتد فندمت على ذلك واستشفنت الى النبي عليه السلام ووهبت نوبتها لعائشة رضى الله تعالى عنها وقالت انى اكنى بان ابنت من ازواجك يوم القيامة فراجها النبي عليه السلام .

(١) قوله التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه اى باعتبار ظهوره وخفائه او المعنى في بيان ظهور المعنى وخفائه وفي ذكر اقسام باعتبارها فعلى الاول كان التقسيم في معناه المعروف وعلى الثاني كان اسما لمجموع مباحث يذكر الى التقسيم الرابع كما يقال الفصل الثالث في بيان كذا .
 (٢) قوله اذا ظهر منه المراد والمراد بظهوره رجحانه على الغير في الاتهام من اللفظ بان لا يحمّل اللفظ غيره اصلا او كان احتمالا مرجوحا فالشرك لاستواء معانيه في الاتهام منه لا يكون ظاهرا وقيل هو ان لا يقتضى اللفظ في افادته الى غيره ولا شك ان المشترك يحتاج الى القرينة فايضا لا يكون ظاهرا على هذا .
 (٣) قوله يسمى ظاهرا تسمية الدال باسم المدلول فالظهور في جانب المعرفة صفة المعنى وفي جانب المعرفة صفة اللفظ فليس تعريفا للشئ بنفسه وفي التحقيق المراد بالظهور في التعريف المعنى اللغوي وهو الوضوح والانكشاف وفي المعرفة الاصطلاحى ثم لم يذكر المصنف رحمه الله تعالى في تعريف الظاهر قيدا آخر وهو

عدم ازدياد الوضوح بسوق الكلام ليمتاز عن النص واخوه ليتناولها ايضا على ما هو الموافق لعامة الكتب الاصولية كذا في التحقيق قال ان احدهم من الاصوليين لم يذكر في تجديده للظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكمال فالظاهر اعم مطلقا من التلثة فتتحقق بدونها في قولنا رأيت فلانا حين ما جاء في القوم فجاء في القوم ظاهر وليس نصا بعدم سوق الكلام له .

التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة

اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل

والتخصيص

(٤) قوله ثم ان زاد الوضوح اى فسارازيد الوضوح بان سيق الكلام له كما فعل صاحب كشف المنار واكثر شارحي المختصر الحامى وقال صاحب التحقيق وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل ازدياده بان يفهم معنى لم يفهم الظاهر بقرينة لطيفة ينضم اليه يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كيان العدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء منثى وثلاث ورباع فانه لم يفهم بدون اقتران المنثى وثلاث ورباع فنقول ان هذا ليس من باب ازدياد الوضوح بل انها هو ازدياد المعنى بخلاف السوق فان المعنى وان كان ظاهرا من نفس الصيغة عند عدم القصد اليه بالسوق لكن اذا سيق له الكلام يزداد ظهوره .

قوله التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنده وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يابؤها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فيكون الاربعة اقسامها متباينة بحسب المفهوم واعتبار الهيئته متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتأخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص او التأويل اى احدهما والا فلا يكون شئ من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجئ من كلام المصنف ما يدل على هذا قوله ثم ان زاد الوضوح اى بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور قوله بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه له شئ آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصت الشئ رفعته ونصت الدابة استخرجت منها بالتكاف سيرا فوق سيرها المعتاد قوله حتى سد باب التأويل من اولت الشئ صرفته ورجعته وهو انكشاف اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لاشبهه فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمل احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا .

(٥) قوله يسمى نصا في تاج المصادر البيهقي النص نيك راندن وبردشتن واشكارا كردن فالتاسية على الثالث ظاهرا وكذا على الاول والثاني فذكر اللفظ لاظهار المعنى المراد بمنزلة سوق الدابة للسير فازدياد وضوحه بمنزلة ازدياد سوقها ايضا فالظاهر رفيع فوق الحفى فالنص ارفع ثم الظاهر انه ما يعتبر في النص عدم انسداد باب التأويل والتخصيص لبيان المفسر فيكون اعم منه مطلقا وكذلك المفسر من المحكم ثم لفظ النص كثيرا ما يطلقونه على كل ملفوظ مفهوم معنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او محكما كذا في التحقيق في التقسيم الرابع فن ذلك المصنف رحمه الله تعالى في التقسيم الرابع عبارة النص دلالاته على المعنى الى آخره وقوله اشارة للنص وقولهم التاب بدلالة النص قطعى وقولهم لا يجوز تخصيص النص بالقياس ونظائره اكثر من ان يحصى .

(٦) قوله سد باب التأويل في تاج المصادر التأويل تفسير ما يؤل اليه الشئ وايضا فيه الاول باز كشتن

فاللفظ اذا كان له معنى ظاهر فهو ذاهب اليه فاذا اريد به ما يحتمل احتمالا مرجوحا كان اللفظ راجعا من طريقه الى جانب آخر مما يتول اليه اللفظ هو الاحتمال المرجوح فالتأويل تفسير اللفظ بالاحتمال المرجوح وهذا ما قالوا ان التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر بارادة ما هو خلاف الظاهر واما التفسير فهو مبالغة في الفسر في الثاني الفسر هو يد كردن فالتفسير بيان المعنى بابلغ وجه سواء كان المعنى ظاهرا او خفيا فهو اعم من التأويل وقد يطلق التأويل على بيان يكون مع الظن بان المعنى هذا والتفسير على بيان يكون مع القطع بان هذا فلماذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل واما التخصيص فهو قصر العام وارادة بعض منه كما في قوله تعالى واذا قالت الملائكة يا مريم ائبدي عليه السلام لا المعنى المصطلح وهو قصر العام على بعض ما يتناول به مستقل من الكلام او غير الكلام .

(١) قوله يسمى مفسرا في التحقيق انه مشتق من الفسر الذي اكتشف بلاشبهة. (٢) قوله حتى سد باب احتمال النسخ في التحقيق ان هذا قول عامة الاصوليين من اصحابنا ومنهم من يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هوما لا يمتثل الاوجا واحدا وهو ما في العقل يانه وقيل هو النسخ وقيل هو ما يتوقف عليه ويفهم مراده وقيل هو ما ظهر المراد لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه والمثابه يطلق عند كل فريق على ضد المحكم ثم انسداد النسخ قد يكون لذاته بان لا يقبل العقل فيه التبدل كصفات الله تعالى وسائر الاخبار وهذا محكم بعينه وقد يكون لا تقطع الوحي بوقات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما بغيره ولعل المراد هناك هو الاول والانفجج الاقسام لا يمتثل النسخ بعد عهد النبي عليه السلام. (٣) قوله يسمى محكما في التاج المصادر الاحكام استوار كردن وباز داشتن وهو متقن محكم عن احتمال النسخ ومنوع عن التبدل فيكون مناسب للمعنيين. (٤) قوله مكتوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وهذا ظاهر في احلال البيع وتحريم الربوا الظهور ما باعتبار النفس الصيغه وعدم الحاجة الى القرينة ونص في القرينة بين البيع والربوا مسوق لذلك لان الآية

نزلت ردا على من كان يقول انما البيع مثل الربوا هذا ما قالوا فاللفظ باعتبار المعنيين ظاهر او نسا محكما ان النص يكون باعتبار المعنى الموضوع له كما يقال هنا ليس البيع مثل الربوا كذلك يكون باعتبار هو لازم للموضوع له كالفرقة هنا. (٥) قوله لانه في جواب الكفارة دليل على انه نص في الفرقة يعني ان السوق لبيان الفرق فان قيل لا بد في النص من ظهور المراد مع ازدياد الوضوح بالسوق له فلا يثبت كونه نسا بمجرد ان السوق للفرقة قلنا ان الفرقة لازم بين الحل احدهما وحرمة الاخر فظهوره يستلزم ظهورها فلا حاجة الى البيان انما هو بعد بيان ظهورها وقوله مثنى وثلاث ورباع في الكشاف انها معدولة عن اعداد متكررة وانما منعت الصرف لما فيها من العدلين عدلها من صيغها وعدلها عن تكررها والمعنى فانكحوا ما حل لكم من النساء ثنتين وثلاثا وثلاثا واربا ربعا ومعنى التكرير في مقابلة الجمع ان لكل من احاد الجمع ان ينسخ ثنتين كما يقال اقسوا هذا الف درهمين درهمين اي على ان يكون لكل منكم درهمان ومعنى العطف بالواو انه جاز لكم في الجمع بين التمدد منهن كل من الاعداد الثلاثة ولو عطف باو يقوم ان المراد احاد الاعداد الثلاثة اي جاز ان يختار الكل منكم هذا العدد او ذلك او ذلك ولا يجوز ان يختار بعض هذا والبعض ذلك والبعض ذلك هف وليس معنى العطف بالواو ان يكون لكل واحد ان يجمع بين الاعداد الثلاثة حتى يجوز لكل تسع من النساء كما ذهب اليه الشيعة والا فاسلوب البيان ان يقول فانكحوا ما طاب لكم من النساء متنع ظاهر في الحل في التحقيق لان ادنى درجات الامر الاباحة فيثبت ضرورة غير ان الامر اذا كان للوجوب او التندب يدل على الحل تضنا فان التندب اباحة بطريق الاستحباب والوجوب اباحة بطريق الزوم. (٦) قوله لان الحل قد علم من غير هذه الآية قيل قد علم الحل بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم والآية هذه في سورة النساء بعد قوله تعالى فانكحوا ما طاب الآيه وقيل علم بقوله تعالى وانكحوا الايبي منكم والصالحين من عبادكم وامانتكم الآية وهي في سورة النور وكلتا السورتين مديتة كما في انوار التنزيل فليس تأخر الآيتين عن قوله تعالى فانكحوا الآية مطلوما فلا يصح الحكم بان الحل قد علم منها قيل هذه الآية فنقول قال الله تعالى في سورة عسق وهي مكية ذلكم الله ربي عليه توكلت واياه انيب فاطر السموات والارض جعل لكم من انفسكم ازواجا الآية فهذا يدل على النكاح قبل زول قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية وايضا عرف ذلك بفعل النبي عليه السلام. (٧) قوله فانكحوا ما طاب الآية فالتصود ايجاب هذا القيد ولو اريد ان السوق لبيان القصد فنقول بثل قوله عليه السلام ابردوا بالظهر الحديث قال ابراد غير واجب اورد عليه الامر وهو مقيد بقوله بالظهر والقصد انما هو الى القيد دون القيد وايضا التقييد بقوله ولا يكون ذلك الشيء واجبا متقوض بثل قوله صل الظهر بعد الزوال فقد ورد الامر على الواجب المقيد والقصد الى القيد.

يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في الفرقة بينهما اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشئ مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالقصد اثبات هذا القيد نحو قوله عليه السلام بيعوا

قوله ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة والحرمة القراءة على الجذب والمايضي يسمى محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مأمون من الانتقال وقيل من احكمت فلانا منعته فالتخصيص يمنع من التخصيص والتأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لازيادة الوضوح حيث قال فاذا زادت قوة وهو المناسب للمحكم وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلما معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة كيف وتأويل يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه لا يكون بوجه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ والحقة قول افعال قاطع لاحتمال التأويل واقتصر به ما يمنع التخصيص او يفيد التام والتأويل قوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص و اشار الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للفرقة بينهما راد على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثلا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا وثلاثا واربا ربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك الثاني ان الامراء اورد بشئ مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات ذلك القيد كقوله عليه السلام بيعوا سوا بسوا وهذا يوفق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتبه على قيد زائد على مجرد الاثبات واللفظ فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات واللفظ ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احتراما عن مثل قوله عليه السلام ادا عن كل حر وعبد الحديث.

فانكحوا الآية مطلوما فلا يصح الحكم بان الحل قد علم منها قيل هذه الآية فنقول قال الله تعالى في سورة عسق وهي مكية ذلكم الله ربي عليه توكلت واياه انيب فاطر السموات والارض جعل لكم من انفسكم ازواجا الآية فهذا يدل على النكاح قبل زول قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية وايضا عرف ذلك بفعل النبي عليه السلام. (٧) قوله فانكحوا ما طاب الآية فالتصود ايجاب هذا القيد ولو اريد ان السوق لبيان القصد فنقول بثل قوله عليه السلام ابردوا بالظهر الحديث قال ابراد غير واجب اورد عليه الامر وهو مقيد بقوله بالظهر والقصد انما هو الى القيد دون القيد وايضا التقييد بقوله ولا يكون ذلك الشيء واجبا متقوض بثل قوله صل الظهر بعد الزوال فقد ورد الامر على الواجب المقيد والقصد الى القيد.

(١) قوله سواً بمعنى المساوي والتون عوض عن المضاف اليه اي يعوامساوي الشيء بساوي ذلك المسلوب وهو عين ذلك الشيء .

(٢) قوله ونظير المفسر ا في التحقيق ان قوله تعالى فسجدوا للملائكة ظاهر في سجود جميع الملائكة لكنه يحتمل التخصيص واردة البعض حكما في قوله اذ قالت الملائكة يا صبرم فبقوله كلهم انقطع ذلك

٢٣١

الاحتمال وصار نصا لزيادة وضوحه على الاول ولكنه يحتمل التأويل والحمل على التفرقة بقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا لقوله وصار نصا الضمير ارجع الى قوله فسجدوا للملائكة فالعنى انه بدون انضمام قوله كلهم ظاهر ومع انضمام ذلك يصير نصا فنقول ان النص عند صاحب التحقيق ما يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بانضمام قرينة تغطية دالة على قصد التكميل هذا المعنى ورفع احتمال المخالف ليس من باب فهم معنى آخر وايضا المفسر عنده ما ازداد وضوحه على وضوح النص فلا بد ان يكون فيه وضوح النص وهو المعنى المذكور فاذا ثبت اتفائه ههنا لم يكن قوله تعالى فسجدوا للملائكة الآية مفسرا ايضا نعم الآية عند القوم ظاهرا تبدأ ونص في العموم بعد قوله كلهم حيث يدل على ان السوق له ومفسر بعد قوله اجمعون حيث يرتفع حينئذ احتمال التأويل بالحمل على التفرقة كما قد ارتفع احتمال التخصيص بقوله كلهم فاللفظ الواحد باعتبار الاحوال الثلاثة يكون ظاهرا ونصا مفسرا فان قلت ان السجود له معنيان القوي والشرعي اما الاول فهو الخضوع كذا في تاج المصادر وفي انوار التنزيل والسجود في الاصل تدل مع تطامن في التاج التطامن سرا كمنه شدن واما الثاني وضع الجبهة للمادة فالمراد اما المعنى الاول فيحتمل الثاني واما الثاني فيحتمل الاول ولا يتصور ارادتهما والايكزم الجميع بين الحقيقة والمجاز المعنيين المتشركين في لفظ واحد هف فهذا يحتمل التأويل واردة غير المراد فلا يكون الآية مفسرا ان الآية انما هي مفسر في حق الاجتماع والعموم واحتمال التأويل في غير هذا المعنى لا يقدح في ذلك .

(٣) قوله وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة اي كلهم في المذهب كافة منه فعموم المشركين المؤكد بكافة لا يحتمل التخصيص فيكون الآية مفسرا في معنى العموم .

(٤) قوله والمحكم قوله تعالى بالجر عطف على المفسر وقوله تعالى بالرفع عطف على قوله فيلزم العطف على طامنين مختلفين مع تقديم الجور فالنوال الاول لا يقبل النسخ لذاته والثاني لعرض التأويل بخلاف المثالين المذكورين للمفسر اذ ليس فيهما لفظا تأويل ولا في نفسهما يقتضى التأويل والدوام فان العقل يجوز ان يكون سجودا للملائكة في وقت دون وقت وكذا قتال المشركين والمراد بقبول النسخ امكان ان يكون المحكم في وقت دون وقت فهما يقبلان النسخ نعم ان اخبار غير الله تعالى لا يقبل النسخ بمعنى انه بعد ما وجد انقطع لا يصح المحكم بانه لم يوجد قط واخبار الله تعالى لا يقبل النسخ بمعنى انه لا يقبل النسخ وبمعنى انه لا يقبل الاقطاع بمد ما وجد لا نه تقديم

سواً بسواً ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة النظير ان الاولان للمفسر والمحكم المذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم في ذلك سواً لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ

قوله النظير ان الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالنوال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شئ عليم وللمصنف في التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأويل كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس في قوله تعالى والله بكل شئ عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل اولم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباین الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جميع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيد الحكم * 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 ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعدم ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا يتناول الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم بل الجواب مامر من ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الروى فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الروى واما بعده فلا شيء من القرآن بحيث لا ينسخ ومثله يسى محكما لغيره يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم .

لكن الاخبار غير المخبر به ثم المضى بمعنى النفاذة الجريان اي الحكم بوجود الجهاد نافذ وهو واجب الى يوم القيامة .

(٥) قوله بحسب اللفظ وهو ان يوجد في اللفظ ما يدل على الدوام فينتج النسخ اولا يوجد فيمكن .

(١) قوله بحسب اللفظ أي فيها ليس لفظ يدل على التأيد ليكون مانعا من النسخ وفيه اشعار بأن فيهما ما يمنع النسخ بحسب المعنى فإن اسناد العلم إلى الله تعالى يقتضي دوامه وعدم اتساعه في وقت دون وقت لأنه تعالى منزّه عن النقائص متصف بالكمال المطلق بحسب الذات والصفات وانعدام العلم في وقت نقص فإن قلت أن المانع المذكور في معنى أحد الأتيان وقد قلت أنه فيها ما يمنع النسخ بحسب المعنى قلنا المراد أن في مجموعهما ما يمنع النسخ لأي كل واحدة منهما وما في أحدهما يكون في مجموعهما .

(٢) قوله بحسب محل الكلام أي كل من التكلم ومضمون الكلام وطريقة عليها الكلام من الأخبار والانشاء ووضع الشرعي يطلق عليه هذا اللفظ فعلى الأول معناه أن شيئا من الأولين نظرا إلى التكلم لا يقبل النسخ لأنه في الخبر مبني على الكذب واللفظ والله عز اسمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعلى الثالث أن الأخبار لا يقبل التبدل لأنها أن كانت صادقة يصدق في كل زمان وإن كانت كاذبة يكذب في كل زمان والتبدل مبني على الصدق في زمان والكذب في زمان وأما على الثاني فلا يرد الاعتراض بآيات عدم الفرق فانه من البدعيات أن سجود الملائكة موجود في وقت دون آخر وأما علم الله تعالى فهو ثابت أزلا وأبدا فبني الاعتراض على إرادة المعنى الأول أو الثالث فيجيب باختيار الشق الثالث وهو المعنى الثاني ثم ذكر في التلويح اعتراض آخر على قوله فسجدوا الملائكة كلهم أجمعون وهو أنه قد استثنى إبليس من الملائكة فهو يحتمل التخصيص فلا يكون مثلا للمفسر فنقول ليس الكلام فيما استثنى منه إبليس وهو قوله تعالى فسجدوا إلا إبليس فإن المراد بالملك نعمة من هو على صفتهم في الطاعة والعمل بأمر الله تعالى من غير استكبار عن عبادته من غير استحصار فيتناول إبليس في ذلك الزمان وإنما الكلام في قوله فسجدوا الملائكة الآية فانه لم يستثن منه إبليس على أن المراد المعنى الحقيقي المبان للجن الغير المتناول لإبليس فيصلح مثلا للمفسر وأيضا يجوز أن يكون المراد بعدم قبول التخصيص أن يكون العموم مؤكدا بما يقتضيه عدم التخصيص ولا شك أن الآية كذلك وهذا الجواب يجري فيما ورد قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة فإنه قد خص منه أهل الذمة فلا يكون مفسرا .

٢٣٢

١ بحسب اللفظ وإن أرادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل واحد منهما فكل منهما محكم

لأن الأخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما إن الأخبار بعلم الله لا يقبله فلهذا أوردت

مفالمين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين

كافة مفسر لأن قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لسكونه حكما

شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض إلى يوم القيامة محكم لأن قوله إلى يوم القيامة

سد لباب النسخ والكل يوجب الحكم

قوله والكل أي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم أي يثبت قطعا ويقينا وعند

البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لاذبوت الحكم قطعا ويقينا

لأن الاحتمال وإن كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة لاحتمال لم ينشأ عن الدليل

والحق إن كلامهما قد يفيد القطع وهو الأصل وقد يفيد الظن وهما إذا كان احتمال غير

المراد مما بعضه دليل .

الا

(٣) قوله سد لباب التخصيص قيل مجرد اسناد باب التخصيص لا يكفي في الكون مفسرا بل لا بد من عدم قبول التأويل أيضا والآية يحتمل التأويل لأن المشترك قد يستعمل بمعنى مطلق الكافر كقوله تعالى إن الله لا يفتن أن يشرك به ويفسر ما دون ذلك لمن يشاء وقد يستعمل بمعنى من قال بالهين وهو المعنى الحقيقي بحسب اللغة فأيا ما يريد منهما يحتمل الآخر والجواب أن المراد أنه مفسر في العموم واحتمال التأويل في الاشتراك غير قاطع في ذلك قيل قد جعل صاحب التحقيق احتمال التفرق في قوله تعالى فسجدوا الملائكة كلهم احتمال التأويل وقال إن قوله تعالى أجمعون قاطع لذلك الاحتمال ولا شك أن احتمال التفرق أو الاجتماع ثابت هنا فكيف يكون مفسرا مع عدم اسناد باب التأويل .

(٤) قوله سد لباب النسخ وذلك لأن النسخ بيان اتهام الحكم الشرعي إلى مدة يكون حكم الشرع بعدها على خلاف ما سبق وبعد احاطة جميع الاوقات بتصوير ذلك .

(٥) قوله والكل يوجب الحكم في كشف المنار أما الكل فيوجب ثبوت ما تنظمه يقيناً حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر كما ينبره وفي التحقيق أن الكل يوجب ثبوت ما تنظمه يقيناً وهذا في المفسر والمحكم بلا خلاف وأما في الظاهر والنص على التفسير الذي ذكرنا فهو مذهب المراقبين من مشائخنا رحمهم الله تعالى كابن الحسن الكرخي وأبي بكر الجصاص وإليه ذهب إمام أبو زيد وعامة المتأخرين وقال بعض مشائخنا ومنهم الشيخ أبو منصور ومن تابعه حكم الظاهر وجوب العمل بما

وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد حقيقة ما أراد الله تعالى منه وكذا حكم النص .

(١) قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض في التحقيق فيرجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمعكم على الكل لان العمل بالواضح اولى لان فيه جما بين الدليلين لان مكان حل الظاهر على ما يوافق النص من غير عكس ولان ترك العمل باحتمال في الظاهر لادم ما يقصده من الدليل فلما تأيد بالنص وجب العمل به ومثل ذلك الدليل في معارضة النص والمفسر فقوله من غير عكس فيه نظر لان احتمال التأويل في النص جارى ثم ذكر في التحقيق ان اطلاق لفظ التعارض هنا بطريق التسامح وهذا مبنى على انه قال في تعريف المعارضة انها في اصطلاح الاصوليين ما تقابل المحبتين المتساويين على وجه لا يمكن الجمع بينهما فقد اعتبر المساوات بين المتقابلين في تعارضهما لكن النص لم يشترط المساوات في المعارضة حيث قال اذا اورد دليلان يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تساوى قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فينبغي معارضة ومثل الاقوى في الوصف التابع بخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه فالظاهراته لاتسامح هنا على رأى النص لان قوة النص المرجحة له على الظاهر انما هي بوصف التابع وكذا الحال بين النص والمفسر وبين المفسر والمعكم فالكل مساو في الجنس وهو نظم الكتاب المفهوم المعنى وقوة البعض بالنسبة الى البعض انما هي بازدياد الوضوح وهو وصف زائد فالنص من الظاهر كالخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه من الخبر الواحد الذي يرويه العدل الغير الفقيه فاطلاق التعارض هناك عنده بطريق الحقيقة في كشف النار مثال المعارضة النص مع الظاهر قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله تعالى وحمله وفضاله ثلثون شهرا فقال صاحباه ابى حنيفة رحمه الله تعالى الا ان الآية الاولى نص في ان مدة الرضاع مقدرة بحولين والثانية ظاهرة في انها ثلثون شهرا لان السوق ليس لبيان المدة بل لبيان منة الوالدة على الولد بدليل اول الآية ووصينا الانسان بوالديه احسانا حلتها امه كرها ووضعتهم كرها فترجعت الاولى بكونها نصا على الثانية وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى النص القيد بحولين محمول على الآخر فان المطابقة اذا طلبت اجر الرضاع بعد حولين لا يجبر الزوج على الاعطاء واذا طلبت في الحولين يجبر الزوج على الاعطاء فنقول للمعارضة بين الآيتين لان معنى الثانية ان مدة مجموع الحمل والنظام ثلثون شهرا فليكن مدة النظام سنتين والباقي وهو السنة اشهر مدة الحمل وهي اقل مدة الحمل ثم قال ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ بوقت كل صلوة فالاول محتمل التأويل لانه يقال آتيك لصلوة الظهر اى لوقتها فحملنا النص على المفسر وفى التحقيق ونظير تعارض النص والمفسر والمعكم

الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفى .

قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمعكم على الكل لان العمل بالواضح والاقوى اولى واخرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحيل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على انها للمتوقفت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به قوله واذا خفى اى المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او بالاول يسمى مشکلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اضلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل مأخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الابدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ايهم فان قيل ينبغى ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر.

توضيح ٣٠

يستعمل للابتن اعم من ان يكونا مذكرا او مؤنثا فاحتمال التأويل لارادة غير المراد منها ثابت فلا يكون الاول مفسرا وايضا قوله تعالى ولا يقبلوا لهم شهادة ابداما ان يكون المعنى لا يقبلوا لهم شهادة الى يوم القيامة فيكون تأييد الوضع هذا الحكم حتى لا يجرى فيه النسخ فعيننا دلالة على عدم قبول شهادة القاذف بعد ما تاب فلا تعارض وايضا حيث يتحمل ان يراد ان لا يقبل شهادة القاذف لا قبل التوبة ولا بعدها وان يراد ان لا يقبل قبلها او قبل بعدها فالاحتمال هنا ثابت فلا يكون الثاني محكما واما ان يكون المعنى لا يقبل لهم شهادة الى آخر عمرهم فلا دلالة على تأييد الحكم فاحتمال النسخ هناك ثابت فايضا لا يكون الثاني محكما .

(٢) قوله واذا خفى الخفى ضد الظاهر وهو ما لا يفهم معناه بلا قرينة او كان معناه احتمالا مرجوحا او مساويا بالنسبة الى احتمال الآخر فالشرك داخل في الخفى ثم كل من اسى الظاهر والخفى يستعمل بمعنيين ما يتقابل الثلاثة الباقية وما يتناول هذا المعنى لازم الثلاثة لكن الظاهر على تعريف المصنف رحمه الله تعالى هو المعنى الاعم والخفى المعنى الاخص والظاهر بالمعنى الاخص ما يكون معناه ظاهرا لا يزداد وضوحا بان سيق له الكلام والخفى بالمعنى الاعم ما لا يكون معناه ظاهرا لما قلنا ان المشترك داخل في الخفى اردنا المعنى الاعم ثم التقابل بين الاعين ظاهرا فيلزم التقابل بين الاخصين ايضا وكذا بين الثلاثة من الظاهر وبين الثلاثة من الخفى ولا يخفى ان هذا التقابل بالايجاب والسلب حيث اعتبر في احدهما عدم الآخر ولم يعتبر في جانب العدم ان يكون من شأن موصوفه ان يتصف بالوجودى لكن ذكر في المختصر الحسامى وكشف النار ان الخفى بالمعنى الاخص ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المعكم فقد اراد بالضدية التقابل دون ما يقابل التقابل بالايجاب والسلب والتقابل بالسلب وهو ان يعتبر في احدهما عدم الآخر ويعتبر في العدمى شأن الاتصاف بالوجودى كما في البصر والعنى ويقابل التقابل بالتضاييف وهو ان لا يعتبر في احدهما عدم الآخر حتى يكونا وجوديين وكان اتصاف الشئ باحدهما بالاضافة الى موصوف الآخر كما في الابوة والبنوة وهو التقابل بين المفهومين الوجوديين الذين لا اضافة فيها على الوجه المذكور وتخصيص التقابل ما بين الاثنين مع ثبوته بين كل من اتسام الظاهر وكل من اتسام الخفى لتماثل بينهما فكما ان الظاهر بالمعنى الاخص اول مراتب الظهور فكذلك الاخص الخفى بالمعنى الاخص اول مراتب الخفاء وكما ان النص ثانى مراتب الظهور فكذلك المشكل في الخفاء وهلم جرا.

(١) قوله فان خفى لعارض لما ذكره المصنف في تعريف الظاهر انه مظهر المراد منه ولم يعتد بكونه بنفس الصيغة كما فعل صاحب النار والشيخ حسام الملة والدين في مختصره لا يرد عليه ما ورد عليهما كما ذكر في كشف المنار والتحقيق ان الظهور في الظاهر لما كان بنفس الصيغة ينبغي ان يكون الخفاء في الحنفى بنفس الصيغة لتحقيق التقابل بينهما والجواب ان تحقق التقابل بان لا يجتمعا في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة وهذا حاصل بينهما بدون اعتبار هذا القيد ضرورة امتناع الاجتماع بين الايجاب والسلب بان يعتبر في المفهومين الاضافة الى محل واحد كما يقال ظهور المعنى في الصيغة وخفائه فيها اويقول كسواد هذا الجسم ويأضه بدليل تحقق التقابل وان كانا في محلين.

(٢) قوله وان خفى لنفسه اعتبار التقابل بين الاول والثاني اما بان يعتبر في الاول بان لا يكون الخفاء لنفس اللفظ فالثاني اعم من ان يكون لنفس اللفظ فقط او يكون لنفس اللفظ وللعارض مما اوبان يعتبر في الثاني وان لا يكون الخفاء للعارض فالاول اعم من ان يكون الخفاء لنفس اللفظ ايضا اولا لا بان يعتبر في كل من التعريفين قيد فقط والا فاما يكون الخفاء للنفس والعارض معا يكون واسطة بين القسمين ولا بان لا يعتبر في شيء منهما والا فيبينهما عموم من وجه فلا تقابل.

(٣) قوله فان ادرك الخفاء هذا اعم من ان يكون مدركا نقلا ايضا اولا في تاج المصادر اليه في الاستدراك الاشكال بوشيدته شذن وبوشيدته كي برون وهذا من باب الايجاب والسلب واشكل النخل اى طاب رطبه وادرك فالتسمية على الاول ظاهر وكذا على الثاني لانه بحيث يزول خفائه بالعقل فكان نفسه يزول خفائه حيث لا يحتاج الى نقل وكذا على الثالث فرب اللفظ معناه فهو اذا كان مدركا بالمقل كان يطيب عند النفس بالفاء الى حده في التحقيق يقال اشكل اى دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اى دخل في الحرام والشتاء اى دخل في الشتاء والداخل في اشكاله كان اكثر خفاء مما لم يدخل فلما كان الخفاء في هذا القسم اكثر من الحنفى يسمى به.

(٤) قوله اولا بل نقلا فجعل في التحقيق ان الجمل ما توراد فيه العنيان او اكثر من غير رجحان البعض على البعض كما في المشترك الا انه اعم من المشترك لان الاحتمال وتوارد المنين قد يكون باعتبار تعدد الوضع فحيث يكون مشتركا وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك كالهلوع وقد يكون باعتبار اهام المتكلم الكلام بان لم يرد اصل المعنى كما يدل عليه دليل بل اراد معنى آخر يناسبه والمعنى المناسب متعدد فقوله من غير رجحان اراد به الرجحان بالعقل في المذهب الهلوع زارى كسندته وگوبند وبجمل وترسند وقيل هو ما اشتبه معناه بحيث لا يدرك الا بالاستفسار وقيل ما لا يمكن العمل به الا ببيان بمعق به وقال القاضي الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان وانما سمي مجملا لان الاجمال جمع الامور المتفرقة وضم بعضها مع بعض في تاج المصادر الاجمال جملة كردن فلما زاد ضمنت فيه المعاني المتواردة كان محل الاجمال والاجتماع.

١ فان خفى لعارض يسمى خفيا وان خفى لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل اولا بل نقلا فمجهل
٢
٣
٤ اولا اصلا فمتشابهه الخفى كاية السرقة خفيت في حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم
٥
٦ آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية بنبت فيه الحكم ولنقصان لاوالمشكل اما الغموض في المعنى
٧
٨ نحو وان كنتم جنبا فاطهروا.

(٥) قوله فتشابه فان هذا القسم قدم مثل بالمقطعات في اوائل السور عليها بين الحروف التي وضعت لفرض التركيب لا لاجل المعاني تشابه ونحو يداه فوق ايديهم فانه في الظاهر يدل على التشابه بين الله تعالى وعباده ولان المراد به لما لم يكن معلوما لنا فينبه وبين غيره تشابه في عدم الدلالة عليه واحتمال اللفظ كلا منهما عند غير الله تعالى ولان اللفظ على قسمين ماله معنى وما ليس له معنى فهذا القسم من حيث لا يعلم معناه بوجه يشبه القسم الثاني ومن حيث انه صدر من العليم الحكيم يحكم بان له معنى فثبه الاول.

(٦) قوله كاية السرقة وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ففى ظاهرة في ايجاب القطع على من يعبر عنه في العرف بلفظ السارق وهو غير الطرار والنباش فهما وان كانا داخلين في المراد يجب اصل الوضع لكنهما خارجان عنه بعارض العرف وشيوع استعمال اللفظ في غيرهما فالآية في حقها خفية تعارض العرف.

(٧) قوله في حق الطرار والنباش في الصراح الطرار كيه بر والنباش كفن دزداهنج. فان

(٨) قوله لاختصاصهما باسم آخر يعني لا يطلق عليهما اسم السارق وانما يطلق عليهما الطرار والنباش فيلزم كون الآية خفية فيهما ثم السرقة في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لاشبهة فيه كذا في التحقيق فلو اعتبر في الحنفى ان لا يكون الخفاء لنفس الصيغة فالآية ليست خفية في حق النباش لان السرقة لا يتحقق في حقه لعدم الحرز فولى الميت لم يقصد الى حفظ او حفظ كفته فلا يتناول اللفظ فيكون الخفاء لنفس اللفظ ولو لم يعتبر يكون خفية فيه. (٩) قوله فينظر ان كان الخفاء لمزية ثبت فيه الحكم لعل اصل المزية الزيدة فقلبت الدال ياء لتقرب المخرج فادغم ثم الحنفى للمزية كاية السرقة في الطرار على في التحقيق قال فان السارق لسارق عين الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظ لعارض نوم او غيبة والطرار سارق الاعين التي ترصد للحفظ مع الاتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل حيلة فنقول لو كان معنى السرقة الاحتمال تكمل بزيادة الحيلة وليس الامر كذلك بل المعنى ما سرفينبغي ان ينتقض في الطرار بمعنى السرقة لنقصان معنى الاختفاء فان كثيرا ما يراه الناس ونقصان مع الاحتراز فانه يتكفل بالتباعد عن الغير وقوله ثبت الحكم يقتضى ان يجب قطع يد الطرار بحكم الآية المذكورة كذا في التحقيق فان قلت ان الحدود يندرى بالشبه فينبغي ان لا يجب القطع هناك بشبهة اختصاص الطرار باسم آخر المقتضى بعدم السارق عليه فلا يتناول الآية قلت هذه الشبهة انما يكون لشبهة في اثبات القطع بنظم الآية ولا يثبت بالنظم بل بالدلالة كذا في التحقيق.

(١٠) قوله ولنقصان لاه مثلوا ذلك بالآية في حق النباش فلا يجب قطعه لانتقاض معنى السرقة فان قلت انه ذكر في المعيط انه لو سرق المدفون في المغارة يقطع كذا في شرح البرجندى اليس المدفون في القبر مثل المدفون في المغارة قلنا لا لان الدافن في المغارة قاصد الى الحفظ بدليل انه يدفن في وقت وفي مكان لا يطلع عليه غيره واما ولى الميت فيدفن على وجه يعرف الناس فليس قاصدا الى الحفظ.

(١١) قوله والمشكل اما الغموض قد اعتبر في الاشكال المصطلح امران خفاء المراد لنفس اللفظ وادراكه بالمقل وظاهر ان الغموض ليس علة للادراك بل هو علة للخفاء.

(١٢) قوله نحو وان كنتم جنبا فاطهروا في المذهب الجنب جناب رسيده واحد وجمع ومذكر و مؤنث درين بكسان بود فهذا اللفظ يطلق على كل من انزل مع الدفق والشهوة او وقع بينه وبين آدمى جماع ووقع بنية المحشفة سواء كان في قبل او دبر وقوله فاطهروا اصله تطهروا وارتدت الهمة ليدل على المبالغة في تاج المصادر الطهر سرتن شستن وليس اصله فاطهروا بتشديد الطاء وتخفيف الهاء من الاتعمال فانه لم يأت في العربية الاطهار بدليل انه لم يذكر في التاج ولا في الصراح وبدليل فتح الهاء ولو كانت من الاتعمال لكانت مكسورة وهذا الدليل ثبت انه ليس من الاطهار او التطهير على انه لو كانت الصيغة من الافعال لكانت الهمة قطعية وهي مهنا دخيلة.

(١) قوله فان غسل ظاهر البدن اذ الظاهر ان ذلك سبب ان اللفظ يتناول ظاهر البدن ولا يتناول باطنه فيقع الاشكال في تناوله الفم بقوله فانه باطن من وجهه فموض المعنى هنا خفاءه بسبب احتمال خلافه فهذا يدل على ان الحقا يتحقق بمجرد عدم رجحان المراد على احتمال خلافه ولا يلزم ان يكون احتمالا مرجوحا فان قلت ما الفرق بين الآيات السرة وآية الاغتسال فالاولى لا يتناول الطرار وعدم تناوله والثانية لا يتناول الفم وعدم تناوله وفي الموضوعين رجحان تناول العقل قلنا الفرق ان تناول في الاولى بحسب اصل الوضع وعدم تناول بسبب العارض واما في الثانية فليس تناول بحسب الاصل بل كل من تناول وعدمه بحسب الاصل سواء ولهذا كان الحقا في الاولى للعارض وفي الثانية لنفس الصفة ومن امثلة المشكل ما ذكر في التحقيق من قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فهذا يحتمل الشهور المتوالية والشهور الغير المتوالية فيختل المراد وهو الشهور الغير المتوالية بموض فيه بسبب احتمال الخلاف لكن ادرك بالعقل ان المراد ذلك لخلوه عن لزوم تفضيل الشيء على نفسه كما لو اريد الشهور المتوالية فان كل اثني عشر شهرا اشتمل على ليلة القدر فيلزم تفضيل ليلة القدر على نفسها ثلاثا وثمانين مرة واما الشهور الغير المتوالية فيجوز خلوها عن ليلة القدر.

(٢) قوله فانه باطن اه وهذا الوجه بينه جار في الالف فان الصوم لا يفسد باذخا لاء يتولد من الالف فيكون باطنا ولا يدخل شيء في الالف فيكون ظاهرا فيجب تطهير الالف ايضا في الفسل دون الوضوء.

٢٣٥

(٣) قوله في الجنابة كذلك وجب غسله في الميض بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فتشديد صيغة الدال على المبالغة يرفع الاشكال في حق الفم والالف ويدل تعقل على ان الحكم يدخلها تحت الفسل واما وجوب غسلها في اتطاع النفاس فيالقياس على الميض كوجوب الفسل فيه كذا في شرح البرجندی وفيه خلاف الشافعي حيث لا يجب غسل الفم والالف في الفسل عنده بل هو سنة عنده كذا في شرح البرجندی.

(٤) قوله يدل على التكلف والمبالغة قيل ان المبالغة لا يلزم ان يكون بازدياد محل فليكن باعتبار الكيف كالفصل بذلك او باعتبار الكم كالفسل مرتين او مرارا.

(٥) قوله اولاستمارة بديمة اي بوحد اية لامثال لها فليس المراد بالاستمارة ماهو مصطلح علما البيان وهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الموضوع له ولا ما هو مصطلح عند المصنف رحمه الله تعالى عليه وهو اللفظ المستعمل في لازم معناه الوضوي الذي هو صفة فالاول كالاسد اذا اريد به الرجل الموصوف بالشجاعة والثاني كالاسد اذا اريد به الشجاع من غير نظر الى الموصوف بها بل المراد استمارة وصف ليس للمراد في الاصل له وان كان مفهوما من اللفظ معلوما لاخفا فيه في حد ذاته لكن توصيفه بوصف ليس له في الاصل يوهم ان المراد غيره فهذا الحقا بسبب لفظ هو جز من الكلام فليس للعارض وايضا وليس بموض في المعنى.

(٦) قوله نحو قوارير من فضة قال الله تعالى ويظاف عليهم بآية من فضة واكواب كانت قوارير قوارير من فضة في المذهب الكوب كوزة بي دسنة الاكواب جمع القارورة شيشة القوارير جمع الزجاج آبيته الواحد زجاجة قوله تعالى من فضة اما خبر بعد خبر او صفة لقوارير فالاكواب معناه معلوم لاخفا به ولكن التوصيف بالكون قواريرا وبالكون من الفضة يوهم ان المراد غير

فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجهه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجهه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم اولاستمارة بديمة نحو قوارير من فضة فقوله اولاستمارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض في المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستمارة لان القارورة تكون من الزجاج لامن الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة.

قوله وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله والباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليبق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العيب فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للهرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والالف كآية السرة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الحفى لا المشكل قلنا لانسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باقى بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والالف او بدونه قوله اولاستمارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قوارير قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديمة.

معناه الوضوي لان الكوب من الطين المتخذ من التراب لامن الزجاج او الفضة والقوارير من الزجاج وايضا القوارير معناه معلوم لكن التوصيف بالكون من الفضة يوجب الحقا والاشكال وبد التأمل يدرك بالعقل معناه فيعرف ان العرض من التوصيف التشبيه في الصفاء والبياض او يقول يعرف بالتأمل ان المراد ما في صورة الاكواب والقوارير لا المعنى الحقيقي لكن حينئذ ليس المشكل من القسم الثاني بل من القسم الاول الذي كان الحقا بموض في المعنى وانما جعل التوصيف في الآيات استمارة بديمة لقله وقوعه بين الناس.

(٧) قوله فالمراد ان صفاتها هذا يشتر بان الاشكال في لفظ الاكواب بسبب التوصيف بالكون من الزجاج اللازم من التوصيف بالكون قوارير وبسبب التوصيف بالكون من الفضة والناسب لما تقدم وهو يدل على ان الاشكال في لفظ القوارير بسبب التوصيف بالكون من الفضة ان يقال فالمراد ان يياضها يياض الفضة ثم قال العلامة في التلويح ان استمارة القوارير لما يشبهها في الصفاء استمارة الاسد للشجاع وفيه نظر لانه من باب زيد اسد وهذا تشبيه لا استمارة ثم لم يذكر المصنف رحمه الله تعالى حكيم المشكل هل يثبت بالمحكم اولا وعلى تقدير الثبوت هل يثبت يينا او ظنا فنقول ان ادراك العقل بالدليل اما بطريق القطع او بطريق الظن في الاول الظاهر انه يوجب القطع وفي الثاني الظاهر انه يوجب الظن كما ان المجمل اذا لطفه البيان فيقطع بغيره بشرط ان يكون البيان ظنيا.

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^٤ بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابهة كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما .

(١) قوله والمجمل كآية الربوا قبل لا يصح التمثيل لان الحقا^٥ هناك يمرض الاجماع على عدم حرمة بعض افراد الفضل وهو الربوا لانه اذ لو لم يكن الاجماع لدخل في الحكم جميع الافراد ولاخفاء ولا اجال .

(٢) قوله وليس كل فضل حراما بالاجماع في التحقيق ان نفس الفضل ليس بمراد ييقن اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح وتحصيل الفضل فان كل واحد من المتبايعين مالم يرفضه في البديل المطلوب له لا يبدل ملكه بمقابلته .

(٣) قوله ثم لما بين النبي عليه السلام اهنا يدل على ان يانه عليه السلام بعد انتقاد الاجماع فالمراد اجماع انقد في زمته النبي صلى الله عليه وسلم وهو من باب السنة والبيان ان الربوا في الاشياء الستة بقوله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا ببثل والفضل ربوا هكذا لفظ الحديث في شرح البرجندى (٤) وقوله احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل اى الى ان ينظر في الجميع

انه تعلق الحكم المنصوص عليه كما عرف بالمعنى القوي للتأنيف وهو اظهار التبريم والسامة وبالتلفظ بكلمة اف ان المعنى الموجب للحرمة هو الايذاء فثبت الحكم في الشتم والضرب به وكما عرف الاجماع ان الموجب للرجم في حق ما عزهوا زنا بعد الاحصان فثبت الحكم في حق غيره بالدلالة ولعل المصنف رحمه الله تعالى اختار هذا القول غير انه لم يجعل ما عرف بالاجماع من دلالة النص لانه دلالة الاجماع في تاج الصادر التبريم سر برامدن وكذا السامة ثم المحصر في الاربية على تعريف المصنف على يقال الدلالة اما على الخارج اللازم الذي هو الحكم المذكور فهي الدلالة اولاهما اما على الخارج اللازم المتقدم فهي الاقتضا^٦ اولافان سبق الكلام للدلول فبارة والا فاشارة فتقديم العبارة لانه اقوى فيقدم على البواق عند التعارض ثم تقديم الاشارة كذلك واما تقديم الاقتضا^٦ في الذكر فليس لذلك لان الدلالة مقدم على الاقتضا^٦ عند التعارض بل لانه قريب من العبارة والاشارة بحسب المفهوم لانه دلالة على اللازم كما انهما قد يكونان كذلك ثم رجحان العبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضا^٦ المذكور في المختصر الحسامي حيث قال وهما سواء في الايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بها الا انها عند التعارض دون الاشارة والثابت بالقتضى بديل الثابت بدلالة النص الا عند التعارض .

قوله والمجمل وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاعم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالمملوع او لانقلاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكاة والربوا قوله والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء لمحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالمحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف اولان الحرف يطلق على الكلمة قوله واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجئ وجواز الرؤية وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتفرزه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيقته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضاء واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تبيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه * وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق * وقد يقال ان التستر عن من هو اهل للرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان في التستر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرثيا فيجيب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية اولغاية العظمة كما قيل ولاستر الاهيبة وجلال والحق انه يثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فتكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فتكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا يحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلان نكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام .

وحكم الخفى الطلب والمشكل الطلب والتأمل والمجهل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف اى حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولى عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم قالوا آمنة لبعض العلماء قرأ بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرأ بلاوقف فعلى الاول والراسخون غير عاملين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزايغين والاقرار بعقيدته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله آمنة به كل من عند ربنا اى سوا علمنا اولم نعلم والاليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لاتزرغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزايغ السابق ذكره الداعى الى اتباع المتشابهات الذى يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك المذهب يقولون آمنة خبر مبتدأ محذوف والخلف خلاف الاصل .

قوله وحكم الخفى الطلب اى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفائه لمزية او نقصان وحكم المشكل التأمل اى التكلف والاجتهاد في الفكر لينميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجهل الاستفسار وطلب البيان من المجهل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجهل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضى الله عنه خرج النبى عليه السلام من الدنيا ولم نبين لنا ابواب الربوا فحينئذ يحتاج الى طلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صلوه لذلك * وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله ورجعها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابهها جعل الناظرين فيه فرقتين الزايغين عن الطريق والراسخين في العلم اى الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزايغين لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنة به اى نصدق بعقيدته سوا علمنا اولم نعلمه هو من عند الله * وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم. الثاني انه على ذلك المذهب اى مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطفًا للراسخين على الله وتركوا للوقف على الا الله . يكون يقولون كلاما مبتدأ موضعا لمحال الراسخين بعطف المبتدأ اى هم يقولون والخلف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل * وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ * وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعنى الراسخون لعدم الالتباس .

فكما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان في السير اى في طلب العلم والمراد بنيل المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف اى عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمشابهات فما الفائدة انزال المشابهات فنجيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البلوى تكون بالعدو ورياضة الجواد تكون بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمها بلوى واعمها جدوى اى هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمها بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله ويفوضه اليه ويلتقى نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك .

قوله فكما ابتلى لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعنى يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه اهورن من الخطاب بما لا يفهم اصلا ولاتناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاء في الازيد وعمرو اى لا بكر ولا خالد اشارة الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية ممتناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تعصيل غير المراد واعمها جدوى اى نفعها لانه اشق فتوابه اكثر * فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير تكبير من احد وهذا كالاتحاد على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطروا الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبياننا لفساد تأويلهم * وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله * وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقض عجائبه ولا ينتهي غرائبها فاني للبشر الغرض على لآليه والاحاطة بكنهه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا .

مسئلة قيل الدليل اللفظى لا يفيد اليقين لانه مبنى على نقل اللغة والنحو والصرف
 وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اى يكون منقولاً من الموضوع له الى معنى آخر
 والتخصيص والتقديم وقد اوردوا في مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين
 ظلموا اسروا النجوى.

قوله مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على
 ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه * تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظى مبنى
 على امور ظنية والمبنى على الظن لا يفيد اليقين اما الثانى فظاهر واما الاول فلتوقفه
 على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معانى المفردات والنحو لمعرفة معانى هيئات التراكيب
 والصرف لمعرفة معانى هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز
 ونحوهما اذ لدلالة على تعيين المقصود مع احتمال شىء من ذلك والامور المذكورة كلها
 ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والا
 فعلى التواتر وكلاهما منتفى واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد
 الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز او عدم المعارض العقلية على
 الاستقراء * وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلانزع
 وان اريد انه لا شىء منها بقطعى فالدليل المذكور لا يفيد لانا لا نسلم ان
 الامور المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى قوله فى الوجوديات لعدم العصمة وعدم
 التواتر قلنا لانسلم عدم التواتر فى الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى السماء
 والارض ونحوها كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان
 يؤلف منها دليل لفظى وقوله فى العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها
 على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التى يتوقف الدليل على عدمها كلها
 خلاف الاصل والعاقلة لا يستعمل الكلام فى خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ
 عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعاً ولو سلم عدم قطعية دلالة عليه عند
 عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو
 المراد به وحينئذ يعلم قطعاً ان الاصل هو المراد والالزم بطلان فائدة التخاطب اذ لفائدة
 له الا العلم بمعانى الخطابات ولو ازمها وبطلان كون المتواتر قطعياً لانه خبر انضم اليه
 قرينة دالة على تحقق معناه قطعاً وهو بلوغ روايته حداً يمتنع تواطؤهم على الكذب
 فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعياً للدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعياً
 قوله وقد اوردوا في مثاله هذا على تقدير ثبوتها يصلح مثلاً للمجرد التقديم للتقديم
 الغادح فى قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي
 لانهما معا شرط واحد ولا يتصور افتراقهما.

كـيـلا يـكـون من قبيل الكوني البراغيث والتأخير والناسخ والمعارض
العقلى وهى ظنية اما الوجوديات وهى نقل اللغة والصرف والنحو فلعدم عصمة الرواة
وعدم التواتر واما العدميات وهى من قوله وعدم الاشتراك الى آخره فلان مبناهاعلى
الاستقراء وهذا باطل اى ما قيل ان الدليل اللفظى لايفيد اليقين لان بعض اللغات
والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب
المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه
المشهورات قطعى كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ونحن لاندى قطعية جميع النقليات
ومن ادعى ان لاشىء من التركيبات بمفيد للقطع بمدلولة فقد انكر جميع المتواترات
كوجود بغداد فما هو الاحمض السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام فى خلاف
الاصل عند عدم القرينة وايضا قد نعلم بالفرائض القطعية ان الاصل هو المراد والاتبطل
فائدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعى فى
معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكّم والمتواتر والثانى ما يقطع الاحتمال الناشى
عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثانى
علم الطمانينة .

قوله كيلا يكون من قبيل الكوني البراغيث فان قيل باعتبار التقديم لا يخرج من
هذا القبيل لان الكوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث فى شدة
نكابتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لما قلنا المراد بقبيل الكوني البراغيث اللغة
الضعيفة التى يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء
اوشبيها بهم اولم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير يخرج من هذا القبيل
قوله والمعارض اشترط عدم المعارض العقلى لان النقل يقبل التأويل بخلاف العقل
ولانه فرع النقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع
المترقى صدقه على صدق الاصل قوله ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على
بطلان قول من زعم ان لاشىء من التركيبات اى الادلة اللفظية مفيدا للقطع بمدلولة
تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما ثبت
بالتركيب الجبرى وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهى
فى الاصل المسكبة الموهمة استعملت فى اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا
فهو عناد اى انكار للضرورى وكلاهما باطل * وفيه نظر لانا لانسلم انه انكار للمتواترات
لان كون كل خبر ظنيا لا ينافى افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلى اليه وهو
جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله كالمحكّم اى كالعالم المحاصل من المحكّم
فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل .

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر
 عبارة ان سبق الكلام له واشارة ان لم يسبق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاه وعلى الحكم
 في شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا لما
 قسموا الدلالات على هذه الاربعة وجب ان يحمل كلامهم على المحصر لثلايفسد تقسيمهم فاقول
 الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي او ردها هذه الدلالات ان عبارة النص دلالتة
 على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر
 واشارة النص دلالتة على احدهما الثلاثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم
 الثابت بالعبارة في اصطلاحهم يجب ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم
 الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ
 وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية سيق لايجاب سهم من الغنمية للفقراء المهاجرين
 وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من
 الغنمية لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم
 والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم
 الذين لا يملكون شيئا

(١) قوله ثلايفسد تقسيمهم هذا يدل على ان
 المحصر من ضروريات التقسيم غاية الامر ان المحصر
 لا يلزم ان يكون عقليا.
 (٢) قوله على المعنى المسوق له المفهوم من كلام صاحب
 التحقيق ان السوق له ههنا مع من ان يكون مسوقا
 له من كل وجه بان يكون معنى اللفظ سيق له الكلام
 واريد به تصدا او يكون مسوقا له من وجه بان
 يكون معنى اللفظ الذي تصد التكم الى التلفظ به
 لا فائدة ذلك المعنى دون وجه بان لا يكون مقصودا
 اصليا وانما سيق لانام بيان ماهو المقصود والاصلي
 وانما السوق له في تعريف النص فهو بالمعنى الاخص
 وهو ان يكون معنى اللفظ مقصودا اصليا في الكلام.
 (٣) قوله وانما قلنا ذلك الاشارة الى قوله فهمت
 اء فقوله لان الحكم دليل على الفهم من كلامهم
 وقوله قالوا اء دليل على الفهم من امثلتهم.
 (٤) قوله لان الحكم الثابت اء قيل هذا انما يدل
 على ان العبارة نظم يثبت بالحكم مسوقا له
 والاشارة نظم يثبت بالحكم غير مسوق له لا
 انها دلالتان على ما سبق له الكلام وما لم يسبق
 الكلام والفرق بين النظم وهو اللفظ والدلالة
 ظاهر.

(٥) قوله سيق لايجاب سهم من الغنمية قال الله
 تعالى وما اقا الله على رسوله من اهل القرى فله
 وللرسول ولذئى القربى واليتامى والمساكين وابن
 السبيل ثم قال الله تعالى للفقراء المهاجرين الذين
 اخرجوا من ديارهم واموالهم الآية في التحقيق
 انه بدل من قوله ولذئى القربى واليتامى والمساكين
 وابن السبيل بتكرير العامل او عطف على الاول
 بغير واو كما يقال هنا المال لزيد بكر لمرموكدا
 في التفسير فالسوق لبيان استحقا قهم الحس.

(٦) قوله عما خلفوا في تاج المصادر البيهقي
 التخليف وارث گداشتن فكل من يذهب عن
 شئ الى جانب يتركه خلفه.
 (٧) قوله هو المعنى الموضوع له اذا قلنا المال لزيد
 بكما ان لكل من المفردات معنى وضمت له فكذلك
 المجموع المركب فالعنى المذكور انما هو معنى المركب
 الموضوع له واجزاء هذا المعنى جزء معنى المركب
 يدل عليه تضنا في معاني الاجزاء وجهان اعتبار
 المطابقة واعتبار التضمن.

(٨) قوله لان الفقراء هم الذين لا يملكون
 شيئا هذا يناقض ما قال المصنف رحمه الله تعالى
 في المختصر ان الفقير من له ما دون النصاب والسكين
 من لا شئ له ولعله اختار في المختصر اصح
 الروايتين عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى وههنا
 اضنفها كما ذكر البرجدي قلا عن الكافي ان
 الفقير هو الذي لا يستل لانه لا يجد ما يكفيه في الحال
 والسكين هو الذي يستل لانه لا يجد شيئا كذا
 عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعنه على عكسه
 والاول اصح.

قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص
 واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم
 اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والافه
 الاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والافه
 التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان
 يكون عين الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون
 سوق الكلام له فيسمى دلالتة عليه عبارة اولا فاشارة والثاني فان كان المعنى لازما
 مقديما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل
 من يعرف اللغة اى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص
 والا فلادلالة له اصلا والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها
 تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر
 المصنف ان تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم وما عوذ من امثلتهم وكان
 كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلام الموضوع
 له وجزئه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فتبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء
 المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلام
 الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزئه ولازمه المتأخر او رد امثلة
 اخرى تميميا للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم
 العبارة وان ثبوت الشئ يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابعاث الاول ان كلام
 المصنف مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر في النص المقابل للظاهر حتى ان غير
 المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع
 وهرم الربوا انه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى
 الموضوع له وهو حل البيع وهرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وهرمة بيع

فكونهم بحيث لا يملكون شيئا مما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سوا دلالة على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيفى لا يعجب نفقة الزوجات على الزوج الذى ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد فى الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد فى هذه النسبة فكندا فى حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجى للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجى المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة فى الموضوع له اشارة الى جزئه والمثال الثانى عبارة فى الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الانفراد بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه.

(١) قوله فكونهم بحيث لا اه هذا مبنى على ان المقيد جزء من المطلق وبطلانه بين وذلك لان شيئا مطلق وما خلفوا فى دار الحرب مقيد نعم لو فسر الفقيه بعدم ملك ما خلفوا فى دار الحرب فعدم ملك غيره يكون جزءا لكن لم يفعل كذلك ولوسلم فعدم ملك ما خلفوا غير زوال بملك ما خلفوا لان زوال الملك انما يتحقق بعد ثبوت الملك واما عدم الملك فيجوز ان يتحقق قبل الملك وبعدمه فلا يلزم من جزئية الاول جزئية الثانى فلا يثبت المطلوب وهو ان زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب جزء الموضوع فالتحقيق انه من لوازم الموضوع له لاجزئه.

(٢) قوله فلما سوا دلالة الى قوله فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم لمدخله فيها ومقصود التكلم وهو ان امتثمتهم يدل على ان الاشارة مالم يسق له الكلام وهو عين الموضوع له او جزئه اولازمه المتأخر .

(٣) قوله قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف الظاهر ان المعنى المسوق له الكلام ايجاب النفقة والكسوة على الزوج بسبب كونه مولودا له لا بمجرد انه زوج للزوجة لسبب انها ترضع الولد لا بمجرد انها زوجته فنفقة الزوجة سبب الزوجية يكون ثابتا بدليل آخر فاذا كان سبب وجوب النفقة والكسوة اجرة للارضاع على المرء كونه مولودا له يلزم انتفائه فى غير الاب وعدم وجوبها من هذا الوجه على غير الاب كالام وسائر الاقرباء لا انتفاء السبب فيلزم كون الاب منفردا فى الانفاق على الولد باسترضاع الام بالاجرة فكندا ينفرد فى الانفاق بغير ذلك الطريق لانها من باب واحد فانفراد الاب فى الانفاق على الولد من لوازم المعنى الموضوع له الذى يسق له الكلام .

(٤) قوله اذ لا يشاركه يعنى ان الآية تدل على ان علية الانفاق واعطاء اجرة الرضاع من هذه النسبة فالحكم على المشتق يدل على علية مبدأ الاشتقاق فعدم مشاركة الغير فيها يوجب عدم المشاركة فى الانفاق .

(٥) قوله وهذا المعنى لازم خارجى فان قلت ان الآية من باب ان الينا اياهم ثم ان علينا حسابهم فنقدم الخبر الظرف فيبدأ القصر فانفراد الاب فى الانفاق على الولد ليس خارجا عن الموضوع له قلنا بعد تسليم ان التقديم المذكور موضوع للقصر فانما يثبت قصر الانفاق بطريق الاسترضاع لا مطلق الانفاق والكلام فيه .

(٦) قوله لموضوع له اراد به التمهيل المفهوم ترتب الحكم على المشتق والكلام فيه .

النفدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا فى البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد فى الربوا وفى كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا فى الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد فى آية الفكاح او غير اصى بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كإباحة الفكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف الغير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كاعتقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السعت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا * الثانى ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزئه ولا لازما له فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظة التى للموضوع مدخل فيها فى الثلث والاختفاء فى ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا التقبيل ولهذا اشترط فى فهمه العلم بالوضع * الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة فى معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين فى اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب فى الصوم والحد فى اللواط وغير ذلك مما لا يعصى فاشترط فهم كل احد من يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا يصح له اصلا * الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانه انفراد الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفى اقل مدة الحمل على كثير من الصعابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعنى فى دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق للزوم عقليا كان او غيره بيننا او غير بين ولهذا يجرى فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهمنا اشترطوا للزوم البين بالنسبة الى الكل .

- (١) قوله وهو ان النسب الى الآباء وفيه نظر لان ذلك انما يفهم من اطلاق لفظ المولود له على الاب وهذا ليس بجزء من الآية وهو ظاهر والنسب الى الاب لا يدل عليه شيء من اجزاء الآية لا مطابقة ولا تضام فلا يكون جزءا من الموضوع له لا يقال انه مفهوم من قوله على المولود له أى الاب الذى ولد له لانا نقول معنى الموضوع له مبهم لم يعتبر فيه الابوة او الامومة وكون الاب متحدا في الواقع مع الذى ولد له مساويا له لا يوجب اعتبار الابوة فيه الا ترى ان الناطق والضاحك متساويان ولم يعتبر احدهما في الآخر.
- (٢) قوله الى آخر ما ذكرنا في المتن وهو قوله وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء والى ان للاب ولاية يملك ماله والى انفراد بالانفاق على الولد والى ان اجرة الرضاع يستثنى عن التقدير قيل ان ولاية تملك مال الولد لازم الموضوع له خارجا عنه فان لام التبليغ والاختصاص يدل على اختصاص الولاية ومملوكة له ومملوكة الرجل الشخص يستلزم مملوكة ماله له وكذلك استثناء اجر الرضاع عن التقدير لازم الموضوع له فالآية لا تطلقها يتناول جميع الارزاق والكسب والحاجة الى التقدير فيما اذا صح الاستحباب ببعض دون البعض فالاستثناء عن التقدير لازم لعموم المبيع وهو الموضوع لاطلاق الرزق والكسوة.
- (٣) قوله قضاء اشارة الى ان المرأة التي اراد ارضاعها لا يطلق ديانة.
- (٤) قوله كوجوب المهرى ان الطلاق اذا كان قبل الخلوة الصحيحة فهو يوجب نصف المهر واما اذا كان بعدها فوجب كل المهر فقد ثبت بها قبل الطلاق واما العدة فانما يجب في طلاق بعد الخلوة لانيما قبلها فلا يجتمع وجوب المهر ووجوب العدة في طلاق واحد بان يكون سببا موجبا لهما معا.
- (٥) قوله ونحوهما كالمعلق بالطلاق وحرمة ما يحل بالنكاح واقطاع الارث وحل امرأة كانت من المنكحة بحيث لا يجتمعان في النكاح كالاختين.
- (٦) قوله وهو التفرقة اى عدم المائنة في المحل كما زعم الكفار ولعل المراد ان التفرقة يتأخر عن الاحلال والتحرير بحسب العلم فانها بحسب الوجود يتحققان معا.
- (٧) قوله واهارة الى الموضوع له فيه نظر اذ

لا بد في الاشارة من عدم السوق بالمعنى الاعم كما ذكر في التحقيق ولا شك في تحقق السوق بالمعنى الاعم ههنا فينبغي ان يكون عبارة في الموضوع له ايضا وكذا في اجزائه كالا حلال فقط والتحرير فقط وهذا الاعتراض بيته وارد على قوله فيما سبق اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل.

(٨) قوله والى اللوازم الآخر كصحة العقد في البيع وثبوت الملك ووجوب الثمن وحل الانتفاع وكضد ذلك في الربوا.

(٩) قوله وانا قيدنا اى حدك من العبارة والاشارة بذلك اما حد العبارة فتقيدته يكون المعنى بحيث سبق له الكلام وهذا لا يتصور في اللوازم المتقدم لانه ثابت بطريق الضرورة صيانة للكلام عن التفرقة واما حد الاشارة فلانها متقدمة على الاقتضاء برتبتين فانها فوق الدلالة والدلالة فوق الاقتضاء والدلالة على اللوازم المتقدم هي الاقتضاء فلا يتصور في الاشارة والاي لم تقدم الشيء على نفسه فان قلت لم قدموا الدلالة على اللوازم المتأخر حيث جعلوه اشارة على الدلالة على اللوازم المتقدم حيث جعلوه اقتضاء قلنا لان انتقال الذهن من المتبوع الى التابع اكثر واقوى من العكس الا ترى ان اطلاق اسم العلة على المعلوم جائز ابدا اما اطلاق اسم المعلوم على العلة فانما هو بشرط ان يكون المعلوم علة غائبة فهذا يدل على ان الانتقال انما يكون من المتبوع الى التابع فاللوازم المتأخر هو التابع بالنسبة الى اللوازم المتقدم متبوع بالنسبة الى اللوازم.

وهو ان النسب الى الآباء الى آخر ما ذكرنا في المتن واذا قالت المرأة لزوجها نكحت على امرأة فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نساءه وقد سبق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهم اى غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له واهارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله واحل الله البيع وحرم الربوا سبق لللازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واهارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الآخر وانما قيدنا اللوازم بالتأخر لانهم سموها دلالة اللفظ على اللوازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللوازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالة على اللوازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا.

قوله وانما جعلوا كذلك اى جعلوا اللوازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللوازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللوازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللوازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولافيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كاللصان على النار

(١٠) قوله كالعلة على المعلول يعنى ان المعلول لازم للعلة فاعلم ان العلة ثلاثة اقسام العلة اسما وهو ما يضاف اليه الحكم كالمعلق بالشرط فاذا قال انت طالق ان قدم زيد من سفره فهذا الايجاب المعلق علة اسما بالنسبة الى وقوع الطلاق والعلة معنى وهو ما يكون مؤثرا في الحكم كالايجاب من جزئى البيع وهما الايجاب والقبول بالنسبة الى الملك والعلة حكما وهو ما لا يتراخى الحكم عنه كالشرط في الايجاب المعلق كقيد زيد في المثال المذكور كذا قال المصنف رحمه الله تعالى فيما تقدم فيما بعد في باب الحكم وقد يجتمع الاثنان معا وقد يجتمع الثلث فاعلم اسما او معنى قد يوجد بدون المعلول كما اذا طلق الطلاق بشرط ولم يوجد الشرط وكما اذا اوجب البائع او المشتري ولم يقبل الآخر واما العلة حكما فلا يوجد بدون المعلول اصلا فالمعلول انما يكون لازما للعلة حكما دون الآخرين فهى المراد هناك.

(١١) قوله اذ دلالة اى يعنى ان دلالة الشيء على اللوازم الغير المتأخر اما منحصر في دلالة المعلول على العلة او يكون لها فرد آخر ايضا في التقديرين عدم الاطراد في المعلول نظرا الى العلة بوجود عدم الاطراد في الشيء نظرا الى اللوازم المتقدم.

(١٢) قوله الا ان يكون معلولا مساويا قيل لا يلزم المساواة بين الشئين الا في دلالة كل منهما على الآخر لاني دلالة احدهما كالمعلول على الآخر كالعلة فانها يوجد بان لا يتحقق المعلول بدون العلة وان كانت العلة قد يوجد بدون المعلول ولو قيل ان المراد بالمساوات عدم تحقق المعلول بدون العلة فنقول ان العلة انما يكون لازما متقدما بالنسبة الى المعلول اذا كانت كذلك اذ لو كان المعلول متحققا بدونها في الجملة فلا لزوم في تسليم اطراد الدلالة ههنا لا يضر عدم الدلالة بين المعلول والعلة والعلة والعلة قد يندم مع وجود المعلول اذ ليس هذا من باب اللوازم المتقدم فقله اذ لا يدل على عدم دلالة الشيء على اللوازم المتقدم.

(١) قوله ولان النص اه صلت على قوله لان دلالة المزوم اه فنقول لو اراد بالاثبات في الاول وعدمه في الثاني قوة الاول وضف الثاني فهذا عين الدليل الاول ولو اراد ظاهره ما حتى يكون المعلول ان النص المثبت للمعلول لا يكون دليلا مثبتا للعللة فلو اراد بالمعلول والعللة المزوم واللازم المتقدم يلزم ان لا يكون الاقتضا دليلا له ولو اراد معلولا وعللة ليس كذلك فلا يكون الدليل مناسباً للمدعى وهو ان دلالة المزوم على اللازم المتأخر عبارة او اشارة حتى يكون مقدا على دلالة المزوم على اللازم المتقدم التي هي اقتضا اذ لا يلزم به الترجيح على دلالة المزوم على اللازم المتقدم. (٢) قوله بعبارة النص المثبت والاولى ان يقال العبارة النص المثبت للعللة او اشارة لان الكلام في تقديم دلالة المزوم على اللازم المتأخر على دلالة المزوم على اللازم المتقدم يجعل الاول عبارة لشرط السوق له

واشارة بشرط عدم السوق له وجعل الثاني اقتضا.

(٣) قوله ولا تغل لهما اف في المذهب الاف

زهر گوش يقال اف له فاللازم امامتلق بالقول اولى الاف والمراد النهى عن الشتم بالبؤس والكافة.

(٤) قوله يفهم كل من يعرف اللغة قيل الظاهر

ان المعنى ان يكون لمعرفة اللغة مدخل في فهم التعليل

بشيء يوجد في المنطوق فذلك لا يتصور الا بان

يكون لفظ او هيئة يدل على التعليل فكل

من يعرف ان هذا اللفظ او الهيئة موضوع لفة

للتعليل يفهم التعليل وفي الآية لا يوجد ذلك وقد

يجاب بانه قد يتصور ذلك بان يكون في المعنى

المنطوق وصف يتبادر جميع الاذهان الى انه

علة الحكم في المنطوق وكل من يعرف معنى المنطق

لمعرفته باللغة يفهم التعليل ومن لا يعرف لا يفهم فلا

حاجة الى ما يدل على التعليل بل يكفي ان تصاف

معنى المنطوق بالوصف المذكور وهو ههنا موجود

فالشتم ببؤس الحال والبؤس مشتمل على الاذى

ويعرف جميع العقلاء ان حرمة ذلك فقله كل من

يعرف اللغة معناه معنى المنطوق ويعرف

معنى ادوات التعليل ثم هذا الكلام يدل

على ان الدلالة مبنية على معرفة المعنى القنوي وكلام

صاحب التعليل يدل على ابتنائها على معرفة المعنى

المقصود حتى لو قال والله ما قلت بفلان اف وقد

ضربه او والله ما كلمت مال فلان وقد احرقه لا

يحت لان المقصود في التأنيف ونفي الاكل باعتبار

نفسهما لا باعتبار الايذاء والاعلاف وايضا اذا

امر السلطان بقتل الملك المنارح له ثم قال للمأمور لا

تقل له اف لا يكون نهي عن القتل لان المقصود

في التأنيف باعتبار انه سؤال الادب ومن المأمور

وليس القتل الذي هو باس السلطان سؤال الادب منه.

(٥) قوله بعبارة ان سبق اه اي فاللفظ عبارة

او للدلالة عبارة.

(٦) قوله وان ام يكن شيء من ذلك اه قيل اذالم

يكن شيء من الامور الاربعة المذكورة فلا يتصور

الدلالة والا يبطل انحصار الدلالة في المطابقة

والتضمن والالتزام هف فلا يكون هناك معنى

يكون اللفظ او للدلالة باعتباره دلالة فلا بد من

اعتبار امر في اللازم المتأخر وهو ان لا يوجد فيه

علة يفهم كل عارف باللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها.

(٧) قوله وان لم يوجد فلا دلالة اصلا قيل قد

قالوا ان القياس مظهر لما ثبت بالنص لا مثبت له

فلو لم يوجد دلالة على ما عرف بالقياس كيف

يكون ثابتا بالنص الا ان يقول ان المراد في الدلالة القطعية وهذا لا ينافي الثبوت بالدلالة الظنية.

(٨) قوله من حيث اللفظ اشعار بان الدلالة من حيث المعنى قد يوجد كما في النصوص المطلقة اجتهادا لالفة.

(٩) قوله فان المعنى في القياس اي التعليل فيه او الطة فيه فان استعمال المعنى في هذا المعنى شائع في عبارات الاصوليين ولا يبعد ان يراد المعنى الحكم في القياس.

(١٠) قوله فعليه بمطالعة كتب اه الباء اما زائدة في المبتدأ نحو بحسبك زيد او في الفاعل على انه فاعل الظرف نحو كفى بالله شهيدا او متعلقة بالمقدر اي فعليه الاتصاف والاصناف بمطالعة او فعليه التصديق بشهادة مطالعة.

ولان النص المثبت للعللة مثبت للمعلول تبعالها اما المثبت للمعلول فغير مثبت للعللة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعللة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شئ اي دلالة اللفظ على الحكم في شئ بوجود فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا تغل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شئ يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأنيف لاجله ووجه المحصر في هذه الاربعة ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزؤه او لازمه الغير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقنضا وان لم يكن شئ من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية اقدم التحقيق والتنقيح في هذا الموضوع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين والله تعالى الموفق.

بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او بالقمر والمطرود لكليته اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعللة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد تكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعللة كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم.

كقوله

يكون ثابتا بالنص الا ان يقول ان المراد في الدلالة القطعية وهذا لا ينافي الثبوت بالدلالة الظنية.

(٨) قوله من حيث اللفظ اشعار بان الدلالة من حيث المعنى قد يوجد كما في النصوص المطلقة اجتهادا لالفة.

(٩) قوله فان المعنى في القياس اي التعليل فيه او الطة فيه فان استعمال المعنى في هذا المعنى شائع في عبارات الاصوليين ولا يبعد ان يراد المعنى الحكم في القياس.

(١٠) قوله فعليه بمطالعة كتب اه الباء اما زائدة في المبتدأ نحو بحسبك زيد او في الفاعل على انه فاعل الظرف نحو كفى بالله شهيدا او متعلقة بالمقدر اي فعليه الاتصاف والاصناف بمطالعة او فعليه التصديق بشهادة مطالعة.

قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيقى لاستحقاق سهم من الغنمية لهم وفيه إشارة الى زوال ملكهم

عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيقى لايجاب نفقتها

على الوالد وفيه إشارة الى ان النسب الى الآباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه

نسب اليه بلام الملك فيقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر

الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا والى انفراجه بالانفاق

على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها والى ان اجر

الرضاع يستغنى عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد من

غير تقدير

(١) قوله وفيه إشارة الى ان النسب الى الآباء
لعل ثمره ذلك ان الكفاية النسبية باعتبار الآباء لا
باعتبار النسبة الى الامهات فن كان امه قرشيا وابوه من
سائر القبائل لا يكون كموا لمن كان على عكس
ذلك ومن كان ابوه قرشيا فكقولن كان ابوه وامه
قرشين.

(٢) قوله لانه نسب اليه متعلق بالامرين.
(٣) قوله فيثبت هذا قيل ان ثبوت ملك المال
انما هو بتبعية ملك مالكه فينبغي ان لا يتمرد عند
تمرد ملك المالك والا يلزم وجود التابع بدون
المتبوع.

قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لندى القرى وما عطف عليه في قوله تعالى وما
افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة
الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل
فقيرا ففي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار واموال بمكة إشارة الى زوال ملكهم
عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو
استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطباعهم عن اموالهم بالكلية بقريظة ان الله
لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى لالحسنى وبقرينة اضافة
الديار والاموال اليهم وهى تنفيذ الملك اجيب بان الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفي
السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لاعتناء اموالهم واطافة الديار
والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز
مصيرا الى الخلف قبل تعدد الاصل * وهما بحث وهوان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون
المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء
لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما
يتول اليه وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا بيتيما حقيقة مع ان القتل حال التكلم بهذا
الكلام قتل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذى جعل ذلك اللفظ
من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من
قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق
قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكهم حال
اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنمية * فان قلت الثابت بالاشارة ههنا
من اى قسم من الاقسام الثلاثة * قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك
ما خلفوا من دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شىء ما وفيه نظر لان الثابت
بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم انه جزء لعدم ملكهم شىئا ما بل لازم متقدم
لانه يجب ان يزول ملكهم اولاً حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شىء ما فظهر ان الثابت
بالاشارة لا يجب ان يكون لازماً متأخراً.

(١) قوله فان اراد اه يعنى لو اراد بقوله اجر الرضاع يستغنى عن التقدير ان اجر الرضاع في استئجار الوالدة لرضاع ولدها يستغنى عن التقدير فعدم الحاجة الى التقدير ثابت بالاشارة وقد مر تحقق ذلك وان اراد ان الاجر في استئجار غيرها يستغنى عنه فذلك بدلالة النص وفيه نظر لان التعليل بدلالة النص لا بد ان يعرفه كل من يعرف اللغة وليس الامر هناك كذلك بدليل ان ابابوسف ومحمد رحمهما الله تعالى انكرا استئجار الظئر بطعامها وكسوتها من غير تعين الجنس والقدر والصفة كذا في شرح البرجندى فما لم يعرف التعليل ههنا مع انهما طرفان باللغة خصوصا محمد رحمه الله تعالى والا لما انكروا ذلك وايضا يمكن ان يقول ان التعليل في استئجار غير الام للرضاع ان الحاجة الى التقدير للتلايفى الجهالة الى النزاع فيمتنع الاجير عن العمل والام لا يمتنع عن ارضاع الولد اغاية شفقة كانت لها على الولد قال الله تعالى لا تضار الودة بولدها الآية فلا حاجة في الام الى التقدير وهذا التعليل لا يجزى في غير الام فلا يثبت الحكم فيها بالقياس فضلا عن دلالة النص فان قلت كيف يعتبر الاستئجار في النص وليس فيه ما يدل عليه قلنا اعتباره بطريق الاقتضاء لان الله تعالى اوجب على الاب رزق الوالدة وكسوتها اذا ارضعت من غير تعيد بها اذا كانت تجب الاب فليس هناك موجب سوى الاستئجار فيعتبر اقتضاء كما يعتبر البيع في قوله اصدق عنى بالف عبدك الفلان فليس هناك ما يصحح الاعتاق بالف عن الامر سوى البيع فيعتبر اقتضاء.

(٢) قوله ثبوت بدلالة النص هذا مبنى على ان عدم التقدير جارى في الوالدة وان العلة في المنطوق هي ان الجهالة في رزق المرضعة وكسوتها لا يفضى الى المنازعة اذا العادة ان لا يمنح الابن من المرضعة امثال ذلك ليزداد شفقتها على الولد وان هذا التعليل مفهوم بحسب اللغة دون الاستنباط وانه جارى غير

الوالدة فليأمل فان الثلثة الاول في حيز المنع واما الثالث فظاهر وكذا الثاني كما ذكرنا في هذه الصفحة وكذا الاول حيث قال الله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فالمعروف هو المتاد في كل عصر ومقداره في عصره معلوم انه ماذا.

(٣) قوله وعلى الوارث قال الله تعالى وعلى المولود الآية وعلى الوارث مثل ذلك قال الثاني عطف على الاول اى يجب اجرة الرضاع على وارث الطفل مثل ما يجب على الاب في شرح البرجندى في فصل النفقة والمراد بالوارث في الآية هو ذوالرحم المحرم لما وقع في قرآنة ابن مسعود رضى الله عنهما وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك حلا للمطلق على التقيد ومراده بذى الرحم المحرم من كان من محرمته من جهة الرحم والقرابة فيخرج ابن العم المحرم بسبب الرضاع بان ارضعته ام الطفل فلا يجب عليه نفقة الطفل وايضا مراده بالرحم قرابة بنذر الولادة اى بنذر ان يكون ابا او ولدا حيث ذكر ذوالرحم المحرم في مقابلة الاب والولد قوله اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لا يكون متقوضا بما اذ كان الطفل فقيرا او بالغة فقيرة وبالغ زمن فقير له اب وام فالنفقة على الاب خاصة وبه يفتى كذا قال في المختصر على ان الميراث بينهما اثلاثا وذلك لان الاب ليس من الورثة بهذا التفسير وايضا لا يكون متقوضا بما اذا كان شخص فقيره ابن وبنت لهما يسار الفطرة فالنفقة عليهما بالسوية كذا قال في المختصر على ان الميراث بينهما اثلاثا وذلك لان الولد ليس من الورثة بهذا التفسير فان قلت اذا كان طفل وله ام وجد هل يكون النفقة عليهما بقدر الارث اثلاثا على انهما من الورثة اولا على ان يكون على احدهما او عليهما انصافا على ان لا يكون احدهما او كلاهما من الورثة قلت ذكر في كشف المنار ان النفقة عليهما اثلاثا وفي شرح البرجندى ان المتبر اهلية الارث لاحقيقته فن كان له خال وعم واب كان النفقة على الخال ترجيحا

فان اراد استئجار الوالدة لارضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوت بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوت بالمنطوق وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق توجب عليية التأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه الاباحة والتملك ملحق به وعند الشافعى لا يجوز الاب التملك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لاجله مالكا والحق به التملك دلالة

قوله فان اراد اى الوالد استئجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله تعالى بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبنى على ان هذه الجهالة لا يفضى الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائذ الى الوالدة قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما اى آكلان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهزة للتعدية الى المفعول الثاني اى جعلته آكلا وامنحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتملكيا بقريفة الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والافلا باحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تملكيا وابطاحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اى آكل ليست في وسع العبد قوله والحق به اى بالاطعام التملك يعنى كان ينبغي ان لا يجوز التملك لانه ليس بالطعام لانه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهى كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكتفى الاقضاء حاجة الاكل فاقيم التملك مقام اى مقام حوائج المساكين كلها يعنى مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التملك ثابتا بدلالة النص لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهى الاباحة والمجاز وهو التملك .

لان

للاقرب واذا استويا في اهلية الارث والحرمية والدرجة ترجح من كان وارثا في الحال فن له عم وخال كان النفقة كلهما على العم فهذه الصورة مستثناة عما ذكر.

(٤) قوله لان النسبة الى المشتق كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الآية وقوله تعالى السارق والسارقة الآية . (٥) قوله فيه اشارة اه الآية سيقت بوجوب احد الامور الثلثة من اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة لكنها بلفظ الاطعام وهو الاتكال بالتملك من الاكل وازال المنع من الاكل اشارة الى ان الاصل هو الاباحة وهو ازالة المنع . (٦) قوله والتملك ملحق به اى يحمل في حكمه حتى يتناول الواجب بالتملك ايضا تتضمنه الاباحة وهذا الحاجة اليه مع قوله فيما بعد والحق به التملك . (٧) قوله كما في الكسوة يعنى ان الكسوة بطريق التملك اتنافا فكذا في الطعام ويمكن ان يقول لم لا يجوز ان يكون الكسوة في الكسوة عند الحقيقة بطريق الاباحة ايضا فيباح التصرف باى وجه كان سواء كان بطريق الاستهلاك او بطريق الاستبقا . (٨) قوله جعل الغير طاعما في تاج المصادر الطعم بوزن النعم جشيدن وخوردن . (٩) قوله دلالة فيه نظر لان التملك ثابت بالنظم والثابت بالدلالة ليس ثابتا بالنظم بل يعنى النظم كما هو المشهور وذلك لان الاطعام هو التمكن من الطعام مطلقا اع من ان يكون بطريق الاباحة وهو ان يكون الطعام في ملك المظم وقد ازال عنه المنع او بطريق التملك وهو ان يزول عن ملك المظم ويدخل في ملك المظم .

لأن المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التملك مقامه ولا كذلك في الكسوة أي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة لأن الكسوة بالكسر الثوب فوجب أن يصير العين كفارة وذا بتملك العين لا الاعارة اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام تتم المقصود أي سلمها ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان يأكلوا على ملك المبيع تتم المقصود دون اعارة الثوب وهي ان يلبسوا على ملك المبيع فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيع ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل .

(١) قوله لان المقصود والمقصود بمعنى الغاية أي لان الغاية في الاباحة قضاء الحاجة وهو موجود في التملك لان الحاجة كثيرة فكما يكون بالاكل يكون بغير الاكل فاذا وجد العلة في التملك أيضا يكون قائما مقام الاباحة فيثبت دلالة .

(٢) قوله ولا كذلك في الكسوة أي لا كفارة كذلك في الكسوة بان يكون الاصل فيها الاباحة ويلحق به التملك .

(٣) قوله لان الكسوة اه في المذهب الكسوة هرجه در پوشند وفي تاج المصادر البيهقي الكسوة جامه پوشانیدن فيكون مشتركاً بين الاسم والمصدر والاقتران بلفظ الاطعام والتحرير ترجع المعنى الثاني فلا يجب ان يكون العين كفارة كما قال .

(٤) قوله وذا بتملك العين انا يكون العين كفارة باعتبار ما يتعلق به من العمل فلا يلزم ان يكون هذا تملكها .

(٥) قوله لا الاعارة فليكن بالتمكين من التصرف وان كان بالاستهلاك كالا حراق للطبخ وكالبيع للطعام مع انها في ملك المكن .

(٦) قوله تتم المقصود وهو ان يزول عنه ملك المالك في وجه الكفارة بحيث لا يتمكن من الاسترداد .

(٧) قوله فان المبيع اه قيل فليكن الاعارة لبس في الكفارة لازمة بحيث لا يسترد الى ان يبلى ويحرق كما في الوقت اللازم .

قوله فوجب ان يصير العين كفارة * فان قلت الكفارة لا يكون عيناً لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعل التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل أي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التملك * قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تملكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه * فان قلت المذكور في كفارة الاطعام أيضا هو العين لان قوله تعالى من اوسط ما تطعمون بسدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفاً على محل من اوسط الاعلى اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام أيضا التملك * قلت يحتمل ان يكون وصفه محذوف أي طعام من اوسط على انه مفعول ثانٍ لاطعام او نصب بتقدير اعنى ولا حجة مع الاحتمال * فان قلت البدل راجح لكونه مقصوداً بالنسبة ومستغنياً عن التقدير ومشمئلاً على زيادة البيان والتقدير ومؤدياً الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف * قلت معارض بانه اذا جعل بدلاً يكثر مخالفة الاصل اعنى جعل الكفارة عيناً لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير أي اطعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعنى عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقريفة الفرق فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصود اخروج عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائداً الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موقع البدل من اطعام ولاخفاً في انه غلط لا مساع له في فصيح الكلام اذ لا يعصل الملابس المصححة لبدل الاشتغال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره وقوله على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى اللباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابدى الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعاً عملاً بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابوالمعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندي رحمه الله استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلًا بصير الأمور ممثلاً وان يكون الامساك صوماً شرعياً بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل به او حكماً بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الآن .

واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فكفره تعالى ولا تنقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اى المعنى الذى يفهم منه ان التأنيف حرام لاجله وهو الاذى موجود فى الضرب بل هو اشد وكالكفارة بالوقوع وجبت عليه اى على الزوج نصابا وعليها اى على المرأة دلالة لان المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة هو كونه جنابة على الصوم وهى مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا فى الاكل والشرب بدلالة نص ورد فى الوقوع لأن المعنى الذى يفهم فى الوقوع موجبا لكفارة هو كونه جنابة على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فبالحرى ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما فى اللواط بدلالة النص ورد فى الزنا

قوله وتسمى فحوى الخطاب اى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اى مما تنسبت من مراده بما تكلم وقد يسمى لمن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق اثباتا ونفيًا ويقابله مفهوم المخالفة قوله وكالكفارة بينه بالمثاليين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأنيف وقد تكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقوع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعى رحمه الله مع علو طبقته فى اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجنابة على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شىء من الحشفة فى جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هى الجنابة الكاملة المشتركة بينهما بل الجنابة بالوقوع التام وهى مختصة بالرجل ولهذا سكنت النبى صلى الله عليه وسلم عن وجوبها على المرأة فى الحديث الوارد فى قصة الاعرابى فان قيل البيان فى جانبه بيان فى جانبها لان اتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد فى جانبه كان الجلد وفى جانبها الرجم اجيب بانه مبنى على تحقق السبب فى جانبها وهو ممنوع قوله بل اولى اى ثبوت الكفارة بالجنابة على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجنابة عليه بالجماع لانها احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنها وكثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار لافى النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفى هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود * فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجنابة بالوقوع لتعلقه بالآدمى اشد من الجنابة بالاكل لتعلقه بالمال * الثانى ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجنابة على العبادة بالمحظور فوق الجنابة عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما يبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع * الثالث ان الوقوع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابى هلكت واهلكت * الرابع ان تنهاى غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تنهاى غلبة الشهوة * اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لانتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجود افساد ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم افساد وكذا يجب فى الاكل لهذا افساد لانتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا يجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم يجب * وعن الثانى ان الصوم هو الامساك عن شهوتى البطن والفرج فالوقوع ايضا نقيضه * وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة * وعن الرابع ان السبب هو خوف التلغى لانهاى الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تنهاى الجوع شرط خوف التلغى ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة.

(١) قوله وتسمى فحوى الخطاب فى المذهب الفحوى مقصود ازسخن فالثابت بمعنى الكلام مقصود منه .
 (٢) قوله وهو الاذى فى المذهب الاذى رنج ومكروه وهو اسم وليس بمصدر حيث لم يذكر فى تاج المصادر فطله هناك بمعنى الايذاء والمراد وهو الاشتغال على الاذى لان علة الفعل انما هو الفعل ونفس التكرره بلا اعتبار معنى لا يصلح علة للتحريم .
 (٣) قوله عندنا احتراز عما قال الشافعى رحمه الله تعالى انه لا كفارة فى الاكل والشرب .
 (٤) قوله لان المعنى اقل لان ذلك بل العلة غلظة الجنابة حيث يوجب الافطار فى الشخصين ويوجب النجاسة حقيقة فى بعض الاعضاء وحكما فى الجميع مع عدم اشتداد الحاجة اليه لما فى الاكل والشرب .
 (٥) قوله بل اولى قيل كيف واشتداد الحاجة الى المعصية تقر بها عن العضو كاكل الميتة فى الخمصة وفعل الكره فشقة الصبر عنهما الموجبة لشدة الحاجة اليهما يقر بهما الى العضو بعدم ايجاب الكفارة .
 (٦) قوله لان الصبر عنهما اشد اى اشق فى المذهب الشدة سختى المشقة سختى فهذا يدل على الترادف .
 (٧) قوله والداعية اكثر اى الشهوة والرغبة الداعية او الامور الداعية .
 (٨) قوله فبالحرى اى المذهب يقال موحى ان يفعل كذا اى جديرا او سزاوارا ستكه جنين والشهور ان الحرى بمعنى الاولى فهذا من باب بحسبك زيد فالحرى ان ثبت اه او المعنى فى السبب الحرى ان يكون سببا ان ثبت اه .
 (٩) قوله بدلالة النص اه لابد ان يكون هذا من باب الدلالة عندهما لامن القياس اذا الحدود انما يثبت بالدلالة دون القياس فالعلة لا بد ان يرفها جميع الطرفين باللة فيلزم كون اى حقيقة رحمه الله تعالى عارفا بذلك التعليل فانكاره للحكم مبنى على دليل آخر فوق دلالة النص يعرف هو .

(١) قوله بسفح الماء السفح الارافة كذا في تاج المصادر. (٢) قوله لانها في الحرمة اه لا يقال ان حرمة الزنا اقوى من حرمة اللواط لان الاول ثابتة بالنظم عبارة بقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابلح ولا تزونا وبقوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن واشارة بآية الزنا واما الثانية فتاينة بالدلالة بآية في الحميم لا تقول ان الدلالة عند عدم التعارض يساوي العبارة والاشارة في افادة القطع لا يقال ان السفح في الزنا بقوة جاذبة المحل فوقه في اللواط لضعف الجاذبة على ما قالوا لا تقول المراد بسفح الاضاعة.

(٣) قوله لا تزول ابدا اصل اللواط وهو الوطى في الدبر لا تزول حرمة ابدا بخلاف اصل الزنا وهو الوطى في القبل فانه يحل بالنيكاح وملك اليدين نعم انه بوصف كونه زنى حرام ابدا.
 (٤) قوله لا يتخلق منه الولد ليس من الافعال حيث لم يأت في العربية الا بتخلق اذ لم يذكر في التاج الا ان يكون لغة اختراعية بمعنى صيرورة الشيء مخلوقا بل من التفاعل فتخلق في الاصل ان يجعل احد الخلق على نفسه كذا في التاج وهو نوع من الراجحة الطيبة بضرب الى الصفة كذا في المذهب والمراد التصور بصورة والتشكل بشكل فالصورة كالخلق يجعل على الشيء. (٥) قوله وفي الشهوة مثله فيه نظر لان الشهوة في القبل اذا نظر اليه استكثر من الشهوة في الدبر فانه يرى كالورد اذا انكشف عنه الثوب فبزاد الرقة.
 (٦) قوله اكمل في سفح الماء لان فيه تضييع ماء الزاني لان نتيجة الماء النسب ولا يثبت النسب منه شرعا وماء الزوج الزانية بوقوع الاشتباه في نسب وماء الزانية لا يختلط بالماء المحرم واما اللواط ففيها تضييع الماء الواحدة.

فان المعنى الذي يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتبه وهذا موجود في اللواط بل زيادتها لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اي فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواط لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد وفي الشهوة مثله لكننا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفرش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان وتثبيت الفرقة بسببه ويشتهبه النسب واما تضييع الماء فقاصر اي ما قالا من تضييع الماء في اللواط فقاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده اي وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اي ترجيح اللواط على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني اي المعاني المخصوصة بالزنا وهي اهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا

(٧) قوله لان ولد الزنا هالك حكما لعدم ثبوت ولادته ممن هو والده حقيقة وعدم النفقة والارث وعدم حرمة المصاهرة فولد الزاني يتكح بشته من منكوحه فهو في حق الاحكام الشرعية هالك غير موجود.
 (٨) قوله وفيه افساد الفراش اما داخل في وجه الاكلية في السفح يعني الزنا قد يؤدي الى الفرقة فيضيع ماها حيث لا يجتمعان في الرحم علوقا او عطف على قوله الزنا اكملها فيكون وجها آخر للترجيح.
 (٩) قوله ويشتهبه النسب اما جزأ آخر من وجه الاكلية غير داخل في تفسير قوله وفيه افساد الفراش او وجه آخر عطف عليه والمعنى انه يشتهبه النسب في زعم الناس واما عند الشرع فيثبت النسب من زوجها.
 (١٠) قوله واما تضييع الماء اي بعدم الانغلاق ولذا كما في اللواط فقاصر في نفسه لانه تضييع الماء الواحد.
 (١١) قوله قد يحل بالعزل لان يعزل من مخلوكة بغير رضاها ومن منكوحتها باذنها ان كانت حرة واذن مولاه ان كانت امة.
 (١٢) قوله والشهوة اه يجوز ان يكون وجها للاكلية في الشهوة فيثبت يكون المراد الاكلية باعتبار المحل وان يكون وجها آخر لترجيح الزنا في استحقاق الزاجر فالمراد الاكلية باعتبار الشدة وقد تركه يداة من غير ان يذكره دليلا.
 (١٣) قوله والترجيح بالحرمة اه جواب عن قولها بل زيادة.

قوله فان المعنى الذي يفهم فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواط حتى كان تبديل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبديل المحل كالسارق والطارق وما عز وغيره فوجوب الحد في اللواط يكون بالدلالة لابل القياس وللخصم ان يبيع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد غفى على كثير من المجتهدين العارفين باللغة قوله لكننا نقول حاصل الجواب انا لانسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتبه بل هو مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قوله لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكره ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزني الخصى والزنا بالعجز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا قوله والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين ليلان طبعهما اليها بخلاف اللواط فان الشهوة فيهما من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلية السليمة فيكون الزني اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر ارجح وهذا بيان كون الزني اكمل في الشهوة من اللواط وايضا محل اللواط وان شاركه محل الزني في اللين والحرارة الا ان فيهما يوجب النفرة وهو استغذاره فيكون شهوة الطباع السليمة اقل قوله والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواط فوق الزني في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواط مما لا تزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواط على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشراب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمة لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد.

فوضيح ٣٢ (١٤) قوله واشتباهه ادراجا في الاشارة بقوله هذه المعاني دليل على ان قوله ويشتهبه النسب في المتن وفي ما رأيت من النسخ كان من الشرح فالاشارة حيث ان الاكلية في السفح والاكلية في الشهوة وافساد الفراش وحيث لم يدرج وجود الشهوة من الطرفين في هذه الاشارة بترجيح الاول من وجوب ذكر تخطي قوله والشهوة فيه. (١٥) قوله كالبول اي في الفرج من غير ابلح فان قلت ان بينهما فارقا فلا سفح ولا شهوة في البول بخلاف اللواط قلنا ان الحرمة مع السفح والشهوة ايضا لا يوجب الحد كما في التفتيح في شرح البرجدي اذا دخل الذكر في الفرج بحيث لا يبيح الحشفة لا يجب الحد نص عليه في الخزانة بقى مهناشي وهو ان بين اللواط والتفتيح فارقا بزيادة الحرمة في اللواط دون التفتيح.

(١) قوله وكوجوب القصاص بالمثل اى القتل بالمثل كالمصاء الكبير والمراد بالمثل ههنا ما لا يفرق الاجزاء ولكن يحصل به القتل غالبا كالحق والاقاء من الجبل وكالتفريق في الماء فالنار والحديد ليسا من المثل وان كافي الحشب معددا يفرق الاجزاء ليس من المثل وكذا المصاء الصغير والبنديقة ليس من المثل فالضرب قصدا بالفرق عدا اتفاقا يوجب القصاص والضرب قصدا بالمصاء الصغير ونحوه شبه العمد اتفاقا لا يوجب القصاص وانما يوجب الدية المنلطة واما الضرب بالمثل فهو محل الخلاف شبه عده وعده عند ما فيجب القصاص عندهما لا عنده. (٢) قوله بمقتضى معنيين كل من المعنيين موافق للمذهب فنحن لا نقيم القصاص الا باله سيف اى المفرق الاجزاء ولا قصاص الا في القتل العمد وهو القتل بالسيف. (٣) قوله احدهما ان القصاص اه في شرح البرجندى تقلا عن كشف اليزدوى ان المراد بالقود بالسيف الحربي يردن سرقي التاج المصادر هو حر الرقبة وتقلا عن الخلاصة انه اذا اراد ان يقتله بغير السيف منع من ذلك ولو فعل ذلك يبرر الا انه لا ضمان عليه وصار مستوفيا حقه سواء كان قتله بالمصاء او بالحجر او بسوق الدابة عليه او بالقائه في بئر. (٤) قوله والثاني ان لا قوداه والدلالة على وجوب القصاص في المثل مبنية على اعتبار هذا المعنى اذ لا بد في الدلالة من الاصل المنطوق بنزلة المقيس عليه في القياس وهذا الاصل لا يوجد على الاول.

(٥) قوله حال عن الضمير ويجوز ان يكون مفعولا ثانيا اعتبار العلم او الظن. (٦) قوله للجزاء الكامل عن انتهاك اى للقود عن القتل بالسيف ثم الانتهاك افعال من انتهاك وهو الجريمة في تاج المصادر انتهاك دليل شدي وفي المذهب التهيك سرد دليل اى عن الاجترار لكسر الحرمه او من النهك وهو المبالغة في الشتم في تاج المصادر النهك مبالغة كردن در دشنام ويلزمه كسر الحرمه ولذا قال في تاج المصادر الانتهاك حرمه كسى شكستن. (٧) قوله بما لا يطيقه البدن في تاج المصادر الاطاعة والطاقة توانستن اى لا يطيق احتساله والصبر عليه. (٨) قوله ظاهرا وباطنا اما ظاهرا فاهراق الدم وتفريق الاجزاء واما باطنا فازهاق الروح. (٩) قوله فانه حينئذ يقع النفس مشترك بين معاني منها البدن والروح والدم كذا في المذهب حيث قال النفس تن سردم وجزو وجان وغوز و آب وهمت و چشم زخم وهمت وفيه الحيوان زندگاني جانوار والمراد بالنفس الحيوانية اما بدن الحيوان المشتل على الحيوة فله نسبة الى كل من المعنى المصدرى والاسمى واما الدم الذى به الحيوة فبالنقض الظاهر يقع الجناية قصدا على البدن وعلى الدم وهما الحيوة والروح وليس المراد بهما الروح اذ لا يقع الجناية قصدا بلا واسطة على الروح بالنقض الظاهر وليس الروح بما به الروح وقوله حينئذ معناه ان الضرب بالمثل يقع به الجناية قصدا على الروح وبواسطة يفسد البدن او الدم ثم المعروف ان النفس الحيوانية هي حالة في البدن بها الحس والحركة والنفس الانسانية حالة بها العقل والادراكات الكلية واكتساب النظريات من البدييات وتحصيل الكمالات البشرية.

(١٠) قوله في القتل العمد على القتل خمسة: العمد وشبهه والخطاء وما يجرى مجراه والقتل بالسب فالاول عداى حنيفة رحمه الله تعالى ضرب قصدا بما يفرق الاجزاء والثاني ضرب قصدا بما لا يفرقها وعندما الاول ضرب قصدا بما لا يطيقه البدن

وكوجوب القصاص بالمثل عند ما بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقيم الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذى يفهم موجبا حال عن الضمير في يفهم للجزاء الكامل عن انتهاك حرمه النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اى قاطع ومعناه قطع الحرمه بما لا يحل وفي تاج المصادر الانتهاك حرمه كسى شكستن الضرب خبران بما لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه حينئذ يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحيوة فتكون اكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعى رحمه الله في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء والمعقودة اوجب الشافعى رحمه الله الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية.

قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالمثل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجرح او غيره بل الضرب بالمثل ابلغ في ذلك لانه يزهد الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهم كل من يعرف اللقعة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الانسانية ظاهرا اى بالجرح وتخريب الجفة وباطنا اى بازهاق الروح وفساد الطبائع الاربع فانه حينئذ اى عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى هي البخار اللطيف الذى يتكون من الطيف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهى صفة تغضى الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التى لا تغنى بخراب البدن فتكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثل فاذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليتبع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية.

لانه

غالبا والثالث ما يكون عن اختيار وقصد في نفس القتل دون المفعول بان الخطاء في ذات المفعول كما اذا رمى فاصاب من لم يردده اوقى اعتقاد وصفه بان ظنه صيدا وهو آدمى والرابع ضرب لاجن الاختيار والقصد كالنائم اذا اقبل فسقط على الانسان فات الانسان والخامس ما لا يكون عن البشارة بل عن السبب كما اذا حفر بئرا في غير ملكه فوات من وقع فيها فالاول لا يجب فيه الكفارة عداى خلافا لشافعى رحمه الله تعالى والثاني يجب فيه الكفارة لشبهه بالخطاء كذا في شرح البرجندى وفيه انه قال الشيخ ابو الفضل الكرماني وجدت في كتب اصحابنا ان لا كفارة في شبه العمد عداى حنيفة رحمه الله تعالى لان كمال الاثم يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف كذا في كشف اليزدوى والثالث والرابع فيما الكفارة والخامس لا يجب فيه اتفاقا. (١١) قوله واليمين الغموس وهى الحلف على الفعل او الترك في الماضى كاذبا عداى في شرح البرجندى ان الغموس فعول بمعنى فاعل من غسه في الماء ادخله فيه فمى بنفس صاحبها في الاثم او في النار. (١٢) قوله والمعقودة وهى الحلف كما على ما بان من فعل او ترك.

(١) قوله لنا اوجب القتل اه فيه ان تعليق الحكم بالقيء باعتبار القيد كما يقال اكرم رجلا طالما لا يلزم رجلا جاملا فالكفارة متعلق بوصف الخطاء دون نفس القتل وايضا قوله تعالى ولكن يؤخذكم الآية على المؤاخظة بايجاب الكفارة بالمقدور الكذب وانما الكذب شرط العلة والخطاء والمقدور لا يوجدان في المد والغموس فلا يوجد الحكم .

(٢) قوله ليصير متعلق بالعبادة ان اريد معنى الصدري اى اداء الكفارة عبودة او بالمقدر ان اريد المعنى الاسمي اى ما به العبادة فالعقوبة متعلق بعبادة موتى بما يصير جبرا لما ارتكب وازالة فالجبر في الاصل عقد المنكر واصلاح الامر في تاج المصادر الجبر شكسته درستن ونيگو کردن حال كسى ويلزمه رفع النقصان .

(٣) قوله فيجب ان يكون اه فيه ان العقوبة يقتضى

ان يكون السبب محظورا ولكن العبادة لا يستدعى ان يكون السبب مباحظلا لا يجوز ان يكون المحظور سببا للعبادة الا ترى ان القتل بالصاع تصدات محض محظورا وقد اوجب الكفارة كما مر .

(٤) قوله فكبيرة محضة الغموس داخل في الكبائر

على بعض الاقوال وعلى ما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما انها تسع : الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضى الله عنه اكل الربوا وزاد على رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر فليس الغموس منها .

(٥) قوله وقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات

دليل على ان الكفارة تسحو الصغائر فيقال المراد اما جواز انحاء السيئة بالحسنة او وجوب الانحاء فعلى الاول لا اختصاص لذلك بالصغائر بل يجرى في الكبائر ايضا فانه يجوز المنسو عن الكبائر بدون التوبة وبدون الحسنات كما هو المذهب فمع الحسنات بالاولى وعلى الثانى يجعل به ما هو المذهب من انه يجوز العقاب على الصغيرة وان كان مرتكبها مجنبا عن الكبائر قال الله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وكل صغير وكبير مستطر واما الدليل على ان الكفارة لا يحوى الكبائر فاذا كرى التلويح من قوله عليه السلام الصلوة الحسنة والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفارات ما بينهن اذا اجتنبت الكبائر ومن ذلك قوله تعالى وان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه بكتفرتكم سيئاتكم ولا يخفى ان دلالة ذلك على المطلوب المذكور باعتبار الفهوم وهو عدم التكفير عند عدم الاجتناب فاذا لم يكفر السيئة عند ارتكاب الكبيرة يلزم عدم تكفير الكبيرة لكننا لسنا قائلين بالمفهوم فالاستدلال بذلك محل نظر في التلويح فان قيل الكتاب هو قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فلنا في الاعتراض ان التخصص بالكتاب وهو الآية التي ذكرنا وفي الجواب انه لا يتم ذلك القدر بل لا بد من بيان ان اخرج مثل الشرك ليس بدليل متراخي اذ لو كان دليل المتراخي يكون الآية تاما منسوخا مخصوصا ببعض فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد .

(٦) قوله فيجب ان يكون سببها

اي سبب الكفارة دائرا بين المحظر والاباحة ايضا فالتلويح الى المحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى المحظر من جهة ترك التثبيت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى المحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين المحظر والاباحة تكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الحسنة والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن هو الصغائر بقريئة اذا اجتنبت الكبائر واللام تفيد الاختصاص فلا يكون كفارة الالهة فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجنابة على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شئ يقضى به الشهوة .

(٧) قوله فيجب ان لا يتجبر بالقتل

لانه لما اوجب القتل الخطاء الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجب بدونه واذا وجبت في المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب في الغموس وهي كاذبة في الاصل لكننا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب فلهدا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين المحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لانها لا تملك العبادة وهي تمحو الصغائر لا الكبائر وقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي ان لا تجب في القتل بالمثل لانه حرام محض هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين المحظر والاباحة فان القتل بالمثل حرام فيجب ان لا تجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء اى في القتل بالمثل شبهة الخطاء فانه ليس بألة القتل وهي اى الكفارة مما يحتاط في اثباته فتجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطاء .

(٨) قوله فيجب ان لا يتجبر بالقتل

لانه لما اوجب القتل بالمثل يوجب الكفارة عند اى حنيفة رحمه الله تعالى لا عندما يكونه عدا عندما فالمراد ينبغي ان لا تجب عنده ايضا .
(٧) قوله قلنا فيه شبهة الخطاء لا يخفى ان اثبات الكفارة بالقياس وذلك غير جائز في التحقيق التاب بدلالة النص مثل التاب بالاشارة حتى صبح اثبات الحدود والكفارة بدلالة النصوص وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا .
(٨) قوله مما يحتاط اه فينبغي ان يصح اثباتها بالقياس هه في كشف النار ان الكفارة مما يحتاط في ايجابها لما ان الغلب فيها جهة العبادة والعبادات مما يحتاط في ايجابها .

فان قيل ينبغى ان تجب فيما اذا قتل مستأمنا عبدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستأمن كافر حربى فظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغى ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثل تجب الكفارة بشبهة الخطأ قلنا الشبهة

في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس

بالنفس فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثل الشبهة في الفعل

فوجب الكفارة واسقطت القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعنى شبهة الخطأ في

قتل المستأمن انها هي في محل الفعل لافي 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 اما القتل بالمثل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيها هو جزاء

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

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

ما تثبت الكفارة ويسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه

آخر جزاء الفعل اما الاول فلعله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لا ولياء المقتول

يدل على هذا واما الثانى فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر

للحدود والكفارات انما هو اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل

على كونه جزاء الفعل .

(١) قوله فان المستأمن كافر حربى بدليل ثبوت الارث بينه وبين من هو في دار الحرب ولا ارث مع اختلاف الدارين وبدليل عدم الارث بينه وبين الذمي وان لم يوجد سائر مواعن الارث من الرق او القتل او اختلاف الذميين فيلزم اختلاف الدارين بينه وبين الذمي فهو من دار الحرب الى ان يستدام سكناه في دارنا وتركه الرجوع الى دار الحرب .

(٢) قوله فظنه الخ اى يجعل كأنه ظن المحل مباح القتل والافحقية الظن لا يتصور هناك لان الكلام في القتل العمد فلا يكون خطأ في الفعل ولا في المحل وظن اباحة المحل من الخطأ في المحل .

(٣) قوله لقوله تعالى ان النفس بالنفس قيل ان المقابلة في الظاهر بين النفسين وفي التقدير بين القتلين فلا يثبت بالأية المتقابلة بين القود والنفس .

(٤) قوله فانه جزاء الفعل ايضا يمتثل الوجهين اى كما ان الكفارة جزاء الفعل او المعنى جزاء الفعل مقابلا له كما انه مقابل للمحل .

(٥) قوله حتى لا يجب القصاص قيل فينبغى ان لا يجب القصاص بقتل الذمي ايضا لانه كافر فظنه مباح القتل فيه شبهة الخطأ من حيث المحل فيعتبر

في حق ما هو جزاء المحل من وجه وهو القصاص فيسقط فالجواب ان الذمي في دار الاسلام كثير واما يرى ان الساميين لا يتعرضون له لعصمة دمه

فهى كالتقوى في قلوب المؤمنين واما المستأمن فقليل ما يكون ههنا فعصمة دمه ليست كالتقوى في القلوب فظنة

الاباحة في المستأمن معتبر بخلاف الذمي . (٦) قوله وكونه حقا فذلك لان الولاية والقرابة انما هي بالاضافة الى النفس دون الفعل الواقع عليها فالبدل اذا كان حقا لا وليا يدل ذلك على انه بدل النفس .

قوله فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثل حرام محض فكيف وجب به

الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطأ من جهة ان الممثل ليس

آلة للقتل خلقه بل للتأديب وفي التأديب جهة من الاباحة والشبهة تكفى لاثبات العبادات

كما تكفى لدرء العقوبات * وحاصل السؤال الثانى المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم

بالمثل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثانى مع عدم القصاص

فيهما لمكان الشبهة * وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشئ او اسقاطه

اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشئ والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط

بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة

الناقصة فتدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما

في قتل المستأمن فان دمه لا تماثل دم المسلم في العصمة لانه حربى متمكن من الرجوع

الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال

والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الاهد التعارض وهو فوق القياس لان
المعنى في القياس مدرك رأيا للغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يتدري بالشبهات

قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم
وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد
بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان
دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روى انه قال
عليه السلام اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجع فان قيل لامعارضة
لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولوسلم فاكثر اعمار الامة ستون ربيعا
ايام الصبي وربعا ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما
اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ماورد
في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا
لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى
النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لفة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد
والقياس واما في قبول التخصص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة
عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسي رحمه الله قوله الاعد التعارض فان
الثابت بالعبارة والاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى في الدلالة المعنى
فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص
الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه
جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجعت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة
والالكان فيه اشارة الى نفى القصاص قلنا القصاص جزاء البخل من وجهه والجزاء المضاف الى
الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولوسلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه قوله
وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم
في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأى والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعه لافادة
المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص
العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعى وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول
ان الاصل في القياس الشرعى ان لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وهما قديكون كما لو قال
لعبد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل
المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والافراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الافراد بل بصفة
الاجتماع قلنا لوسلم فمثل من تمتع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرعية القياس
فان كل احد يفهم من لا تقل له اف لانضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء
شرع القياس اولا الثالث ان الدافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق
فرع باصله بعللة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأنيف فالحق به الضرب والشتم
بجامع الاذى الا انه قياس جلى قطعى وهذا النزاع لفظى قوله فيثبت تفريع على كون
المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكما حينئذ يستدل الى النظم وينتفى عنه الشبهة المانعة عن
ثبوت الحد والقصاص وهي اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق
الثبوت للاجماع على انها يثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ووردي
ما عزر للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان .

(١) قوله الا عند التعارض اذا وقع التعارض
بين العبارة والاشارة يترجح العبارة واذا وقع بين
الاشارة والدلالة يترجح الاشارة واذا وقع بين
الدلالة والافتضاء يترجح الدلالة فلينزج العبارة
على الدلالة وترجح العبارة والاشارة على الافتضاء
بالطريق الاولى فذكر في التحقيق ان التعارض
بين الاولين كقوله عليه السلام انهن ناقصات عقل
ودين قيل ما نقصان دينهن قال تقدم احدهن في
قمر يتما شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم
ولا تصلي فالسوق لنقصان الدين وفيه اشارة الى
ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما واليه
ذهب الشافى رحمه الله تعالى لان الاكثر ان وقع
الحيض في كل شهر فاذا وقعا في نصف العمد يكون واقعا
في نصف لشهر وهو خمسة عشر يوما وهذا معارض لما
روى ابوامامة الباهلي رضى الله عنه عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة
ايام وهو عبارة فترجع على الاشارة مثال التعارض
بين الاشارة والدلالة ان الكفارة يجب عند الشافى
رحمه الله تعالى في العمد بدلالة نص ورد في الخطاء
لكن قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزائه جهنم
خالدا فيها اشارة الى عدم وجوبها فيه لان الله تعالى
جعل كل جزائه جهنم لان الجزاء اسم للكامل التام
على ما عرف فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور
بعض الجزاء فترجح الاشارة على الدلالة وفيه نظر
لانه يلزم من ذلك عدم وجوب القصاص ايضا
وايضالمراد جميع الجزاء في الآخرة ذلك فلو وجبت
الكفارة في الدنيا لا يلزم ان يكون المذكور بعض
الجزاء في الآخرة ولم يذكر مثلا فتعارض بين
الدلالة والافتضاء ثم ترجيح العبارة لكونه مقصودا
بالسوق كما تقدم النص على الظاهر وترجح الاشارة
لانه ثابت بالنظم والمعنى واما الدلالة فثابت بالمعنى
فقط وترجح الدلالة لان الافتضاء ليس بمعنى النظم
ولا بلفظه بل انما ثبت شرعا للحاجة اليه في
تصحيح الكلام .

(٢) قوله وهو فوق القياس في كشف النار وقال
بعض مشايخنا دلالة النص والقياس سواء لان
القياس انما هو اثبات مثل حكم المنصوص عليه في
غيره بمثل المعنى الذي يتعلق به الحكم في الاصل
وهذا موجود في الدلالة غير ان معنى الموجب اذا
كان جليا يسمى دلالة واذا كان خفيا يسمى قياسا
وليس الامر كذلك لما قال المصنف رحمه الله تعالى
ذكر في التلويح انه يستدل على المغايرة بين الدلالة
والقياس بان الاصل في القياس الشرعى ان لا يكون
جزأ من الفرع اجماعا وفي الدلالة قديكون جزأ
من الفرع كما اذا قال لعبد لا تعط زيدا ذرة فهو
يدل على النهى عن اعطاء ما فوق الذرة وما فوقها
ثابت بالعبارة غير ان الذرة عبارة هي نفس ما وضع
له اللفظ وما فوقها عبارة هي لازم ما وضع له اللفظ
فان النهى عن الجزأ اذا لم يكن لخصوصيته كانت
باعتبار الجزئية يستلزم النهى عن الكل .

(١) قوله ولا يثبت اذا بالقياس لان فيه شبهة

عدم المحجة فان اصحاب الظواهر نموه وايضا النص الذي هو اصل في القياس يحتمل ان لا يكون معلا ولو سلم فالمنى الذي هو علة يحتمل ان لا يكون معلا ولو سلم فالمنى الذي هو علة يحتمل ان يكون علة بل العلة ما لا يجرى في القيس عليه قوله واعلم ان في بعض المسائل لعل مراده ما سوى المثال الاول لانه خلافة اختلف في العلة الطما المار فون باللغة فليست العلة مما يعرف كل عارف باللغة فلا يكون دلالة النص.

(٢) قوله واما المقتضى يجوز الفتح اي التاب بالاقضاء فانه مقتضى الكلام او المنى واما الاقتضاء فيكون مصدرا ميبا فقوله والثابت بدلالة النص ا يلايم الاول قوله واما دلالة النص ا يلايم الثاني ويجوز العكس وهو ظاهر.

(٣) قوله ضرورة صحة العتق في الصراح رجل ذو ضرورة وضرورة اي ذوحاجة والنصب على الحالية من المفعول يبنى صحة العتق من الامر بيد الالف على الامر محتاج الى البيع لان العتق من جانب الامر يستدعي ملكه وهو اما بالبيع او بالهبة والثاني مهنا منتف اذ لا بد من الملك بيد الالف ولا يدل في الهبة في حيث هي انه هبة واما اذا قال اعتق عبدك عنى فذا لا يقتضى البيع لجواز التملك بالهبة ثم الاعتاق بامر من جانبه واذا قال اعتق عبدك بالف على فلاقضى ملك الامر فلو اعتق يكون الالف على الامر لان هذا ككافة بالمال كما قال اعتقه بيد الالف واما كقولك بالالف فان كان الكفاة بامر المبد يرجع اليه بالالف بعد الاداء والا فلا.

(٤) قوله فيثبت ان كان الضمير واجعا الى البيع فهو متفرع على ما قبله وان كان واجعا الى المقتضى مطلقا فهو جزاء اما قوله فنحو اعتق اما جملة اعتراضية اي فهذا نحو اعتق او كان من باب تمدد الجزاء على التنازع.

(٥) قوله هذا تفريع اه تعليق التفريع بقوله لا يثبت شروط دليل على ان الضمير المجرور الى مطلق المقتضى فكذلك المستتر المرفوع في قوله فيثبت وذلك لان عدم ثبوت شروط مطلق المقتضى يكون مقتضيا لعدم ثبوت شروط الهبة فانها فرد من مطلق المقتضى واما عدم ثبوت شروط البيع فلا يكون مقتضيا لذلك لان الهبة ليست من البيع وهو شرط في شرح البرجندى انه قال عليه السلام لا يجوز الهبة الا مقبوضة فهذا يدل على ان اصل الهبة يتحقق بدون القبض لكن جوازها يتوقف عليه فيكون القبض خارجا عن اصلها شرطا لجوازها واجبا للملك لكن ظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى في المختصر ناظرا الى الركنية حيث قال ويتم الهبة بالقبض فان تمتة الشيء ليس الاجزاء منه ان يقدر المضاف اي ويتم حكمها بالقبض. (٦) قوله كما يستغنى ثمة عن القبول الاشارة الى قوله اعتق عبدك

ولا يثبت اذا بالقياس اي ما يندري بالشبهات بالحدود والقصاص قال عليه السلام ادروا الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتأمل فيما واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عنى بالف يقتضى البيع ضرورة صحة العتق فصار كأنه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى في الاعتاق فيثبت اي البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالمفروض حتى لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل سقوطه في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف رحمه الله هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عنى بغير شى انه يصح عن الامر وتستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمة عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول ما يحتمله اي القبول باللسان في البيع ما يحتمل السقوط كما في النعاطى

قوله ولا يثبت اذا اي ما يندري بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأى دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارفة للحد وبخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض المسائل يعنى انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللطوة والقصاص بالقتل بالثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا يفهم من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص قوله واما المقتضى بالسكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيايته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك هنا هو البيع بقريضة قوله عنى بالف فيكون البيع لازما منقدا لمعنى الكلام والاقضاء هو دلالة ههنا الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعى والعقلى البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية والعقلية وقد يقيده بالشرعية احترازا عن المعنوية مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرط الصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم على الشرط والمحال ففهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسى رحمه الله حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم قوله فصار كأنه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالبيع وانما يحتاج اليه اذا كان المفروض هو هذا المقدر وانه انما افتار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغرى من ان الامر كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عنى بالف والمأمور حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنه فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عنى ووكيلا لاصلة للبيع على ما توجهه المصنف اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضييحه معنى البيع كأنه قال اعتقه عنى مبيعا منى بالف قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانها وشرايطه الضرورية التي لا يسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذ نله الولى في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام.

• لا القبض

عن بالف فنقول لان الاستغناء عن القبول بل قد يثبت القبول لقوله اعتقه عنك بالف اقتضاء كالاجاب بقبول الامر ويمكن لابي يوسف رحمه الله تعالى ان يقول فكذلك انقبض ثابت ههنا اقتضاء لان معنى قول الامر ب عبدك وكن وكيل منى في القبض والاعتاق فكون العبد في يد المأمور عند ذلك بمنزلة احدات القبض للموكل كما اذا وهب شيئا لمن هو في يده فكونه في يده بمنزلة احدات القبض.

(١) قوله لا القبض قيل لو اريد القبض الجديد او القبض يد الموهوب له نفسه فذلك غير لازم كعبه الاب للطفل فان الكون في يد الاب كاف ولو اريد ما يعم الكون في هذا النائب عن الموهوب له فهو هنا موجود كما مر ثم ذكر في كشف النار للاقتضا شرائط منها ان يكون مقتضى شرطه مقتضى واما به لا ركناه اصلا بالنظر اليه ومنها ان يثبت بشرائط مقتضى لا بشرائط نفسه ومنها ان لا يكون مضرا به والا لم يكن مقتضى وخرج على الاول انما قلنا بتكليف الكفار بالشرائح بشرط تقديم الايمان فلا يكون الاصل وهو الايمان ثابتا اقتضا فيكون المتبوع تابعا وانه لا يصح التكفير اذا قال لعبد كره بهذا العبد عن بينك فاهنته لان صحة التكفير بالاعتاق من الامور مشروطة ببقته وهو الاصابة لا يثبت اقتضا وانه لا يصح تزوج الاربع اذا قال لعبد تزوج اربعا بثلماسه وخرج على الثاني انه اذا قال اعق عبدك عنى بالف فاعق فان كان الامر صيا لا يقع العتق عنه اذا لبيت البيع اقتضا مع اقتضا شرطه مقتضى وهو اهلية الامر للاعتاق والامر به وان كان الامر اهلا للاعتاق وكان العبد قد ابق يقع العتق عن الامر لان كونه مقدور التسليم شرط البيع لا شرط العتق وخرج على الثالث انه لو صرح المأمور بالبيع بان قال بعتك منك واعتقه لم يقع عن الامر بل كان مبتدأ ويقع عن نفسه وفي التحقيق ذكر هذه الشرائط وزيد شرط آخر ايضا وهو مفهوم من كلام المصنف رحمه الله تعالى وهو قوله

وهو ما تنبأ به النطق بخلاف مقتضى حيث قال ويلزم ان لا يتنبر الذكور عند التصريح بالمقتضى اذ لو تنبر صار البيع مبطلا لاصله وفساده ظاهر.

(٢) قوله ولا عموم للمقتضى بالفتح اي للثابت اقتضا وهذا عندنا واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فيقبل العموم لانه بمنزلة النص دون القياس فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص ونحن نقول ان العموم من عوارض الالفاظ والمقتضى غير ملفوظ فلا يجوز فيه العموم فنقول ان الامر عندنا مشكل لاننا نحن قائلون بالحنث باكل اي طعام وبالشرب اي شراب كان في قوله والله لا يأكل او والله لا يشرب وفي قوله ان اكلت وشربت فبدي حر وهذا فرع القول بالعموم فكيف ينكر العموم ولو اوجب بنا ذكر في التحقيق ان الحنث بنا على وجوب ما حلف على عدمه وهو فعل الاكل وفعل الشرب وهو مذكور غير مقتضى وانا للمقتضى مثل المفعول والزمان والمكان كما يقول لا يأكل طعاما اوفى زمان اوفى مكان فنقول وجود المحلوف على عدمه في جميع الاطعمة والاشربة هو مبني على ارادة عمومه جميع افراد الاكل المتعلق بهذا الطعام او بهذا وذاك فكما ان الحنث باعتبار هذا العموم لم لا يجوز ان يكون التخصيص في التية ايضا باعتبار هذا العموم حتى اذا قال نويت في قوله لا تأكل اكل هذا الطعام دون اكل ذلك الطعام لم يصدق ديانة وليس الامر كذلك فقد صرح في التحقيق انه لا يصدق عندنا قضا ولا ديانة فالحق ما ذكر في التلويح انه لا خلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عندنا وكذا لا يجري عندنا التخصيص فيه اصلا خلافا له.

لا القبض اي في الهبة ولا عموم للمقتضى اي اذا كان المعنى المقتضى معنى نعته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فينتقد بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله والله لا تأكل لان طعاما ثابت اقتضا وايضا لا تخصيص الا في اللفظ.

قوله لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الامر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطه السقوط حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدون الفاسد ملحق به لاصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا تعمل هي الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته في ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي اللزم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحه اذا كان نعتا افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلية بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضى (على لفظ اسم الفاعل) عنده ما يقوف صدقه اوصحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى (اسم مفعول) فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبينوا الخلاف فيما اذا قال والله لا تأكل وان اكلت فبدي حر فعند الشافعي رحمه الله يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني الذكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا تأكل طعاما وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة رحمه الله او كذا لانه لا ينقض اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول.

(٣) قوله فينتقد بقدرها وهو ان يراد نفس الجنس او فرد ما من غير تعيين هذا الفرد او ذلك ومن غير اعتبار العموم في كشف النار ان المقتضى كالهيئة الخ تناولها بقدر الحاجة وهو سد الرق ولا يباح تناول الى الشيع ولا التناول واما المنصوص فتبوته بطريق القصد والاصالة دون الضرورة

بمنزلة المذكور فعلى اصله لا ضروري فظهر في حد سد الرق والشيع والتناول. (٤) قوله ولما لم يعم لا يقبل التخصيص وذلك لان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله مستقل فانتفا العموم يستلزم انتفا التخصيص في التحقيق وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه اذا ثبت عليه معنى النص للحكم فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة بهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة له وغير علة له وهو محال يرد عليه ان التخصيص فليكن مبني على وجود ما يمنع العلة عن التأثر ولا امتناع فان يكون المعنى علة للحكم في كثير من الصور وغير مؤثر في البعض لوجود مانع عن التأثر ثم قيل واما الثابت باشارة النص فنقد بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد لا يحتمل التخصيص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام له فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان سبق له الكلام فهو زيادة على المطلوب بالنسبة ومثله لا يصح فيه معنى العموم فلا يحتمل التخصيص وقال شمس الائمة والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة ثابت بصيغة الكلام فهو كالثابت بالعبارة فحتمل الخصوص وكذلك الثابت بالاشارة.

(٥) قوله لان طعاما يعني لان الطعام لازم متقدم بمعنى الاكل فدلالة الاكل عليه اقتضا على تعريف المصنف رحمه الله تعالى فذلك لان الفعل التمدي كما يتوقف على الفاعل كذلك يتوقف على المفعول فيكون الطعام لازما للاكل متقدما عليه فكذلك يصدق عليه تعريف الشيخ حسام الدين حيث قال واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطه للصحة المنصوص فقوله ثبت شرطه بعم ما اذا كان الشرطية بحسب الشرع او بحسب العقل ولا شك ان الطعام ثبت شرطه بحسب العقل وامان اعتبر الشرطية بحسب الشرع فلا يصدق التعريف عليه.

(١) قوله فان قيل يقدر اكله الاعتراض وارد من الوجهين احدهما ان اكله هنا مقدر محذوف من باب واسئل القرية يدل عليه لاحق كلامه والآخرا ان اكله مدلول الفعل تضنا وعلى التقديرين يكون ملفوظا بتألفه تجرى فيه العموم فيصح التخصيص والجواب الذي ذكره المعنى انما يناسب الوجه الاخير والجواب عن الاول ان الكلام فيما لا يكون قرينة على تقدير المحذوف فلا وجه للتقدير وانما وجد فيه القرينة فيمكن مثل قوله لا آكل اكله.

(٢) قوله فان قلت لنتاه يريد ان الاكل هنا يجوز ان يعتبر كلاما من القسمين لكونه منطوقا بالتضمن او مقدر محذوقا.

(٣) قوله نحو واسئل القرية يعني انه من المحذوف لان مقتضى تقديره اسئل اهل القرية لان السؤال انما يتعلق بما يصلح الجواب بيان المسئول عنه وانما هو اهل القرية لانفسها ويجوز ان يكون هذا مجازا من اطلاق اسم المحل وازادة الحال فيشبه

يكون اهل منطوقا حقيقيا . (٤) قوله قلنا انما يحتمل ان يرد عليه انه لا يتخلو ان نفي الماهية يستلزم نفي جميع ما هو محتتمل من الافراد اولا ففعل الاول يلزم عموم النفي لجميع افراد الاكل فيجوز التخصيص بالنية وعلى الثاني لاقائمة في جعل الافراد مندرجة تحت ماهية الاكل اذ لا يلزم بذلك الحث لكل اكل .

(٥) قوله موقوف اه فان قلت ان الماهية كما يتحقق في ضمن الافراد الوجودية كذلك يتحقق في ضمن الافراد المدومة فكما انها يوجد بوجود البعض كذلك يعدم بانعدام البعض فعدم وجودها لا يكون موقفا على ان لا يوجد شيء من الافراد بل يكفي ان لا يوجد بعض الافراد دون البعض قلنا المراد ان عدم وجود الماهية اصلا موقوف على ذلك على ان معنى قوله لا آكل انعدام الماهية اصلا بحسب القرائن.

(٦) قوله بطريق الاقتضاء فيه نظر لان الاقتضاء على تعريف المصنف رحمه الله تعالى انما يكون في اللازم المتقدم وكون الاقتضاء الافراد متقدما على انتفاء الماهية محل نظر ولو قيل ان المراد بالاقتضاء الالتزام المقابل للمطابقة والتضمن فنقول فالعموم يثبت بطريق الاشارة فيجوز فيه التخصيص كما قال شمس الامة رحمه الله تعالى ولو سلم ان العموم ثابت بطريق الاقتضاء وانما مقتضى لا عموم له اذا كان مطلقا وانما اذا كان نفس العموم فلامعنى لنفي العموم فيجوز ان يقول يجزى فيه التخصيص .

(٧) قوله ان قال لا ساكن اه في تاج المصادر البيهقي الساكنة بالكسر درخانة نشست ويجوز اشتقاقه من المسكن في تاج المسكن در سراى نشست او من السكنى في شرح البرجندى هي مصدر سكن الدار اذا قام فيها فيجوز ان يكون الساكنة اقامة الاثنين في دار واحدة فاللفظ مشترك بين المجالسة في بيت واحد وبين اقامة الاثنين في دار واحدة على

فان قيل يقدر اكله وهو مصدر ثابت لغة ولا دلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمينية فالثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالصدر ومجازي محذوف نحو واسئل القرية فيصير كقوله لا آكل اكله ونية التخصيص في لا آكل اكله صحيحة

بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لاعلى الافراد بخلاف قوله لا آكل اكله فان اكله نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل

اذا لم يكن لا آكل عاما ينبغي ان لا يحدث بكل اكل قلنا انما يحدث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف

على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لان اللفظ يدل على جميع الافراد اى بطريق المنطوق فان قيل ان قال

لا ساكن فلانا ونوى في بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما تصح نيته لان الساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه اى الساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد

قوله فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان مقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوى اكله دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل اكله فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اى في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكله فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد والتأكيذ تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الاعلى الماهية ولهذا صرحوا بانها لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع اول للمرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص قوله فالدلالة اى 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 بنيت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضى نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال ان دلالة الساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضى سابقية العموم فللمقتضى عموم* وتقرير الجواب اننا لانسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومى المشترك واحدا نوعى الجنس بقريفة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان الساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في المكان على سبيل الاستقرار والدوام 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 ارفاق الماء وغسل الثوب ونحوها لافي اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت الساكنة عرفا في الساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها اولا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت اودار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى.

ما قال المصنف رحمه الله تعالى والبيت والدار مدلول تضمني ثابت لغة لا اقتضاء فيه احد ما ليس نية التخصيص في المقتضى . (٨) قوله لان الساكنة نوعان اه لا تكون ولتأمل ان يقول فكذلك الاكل في قوله لا آكل انواعا قاصروا كامل واكمل كالاكل اى سدا رمق والشبع والى ما فوق الشبع فنية التخصيص باحده هذه الوجوه ليس من التخصيص في المقتضى بل هي ارادة احد محتمل اللفظ وايضا الاكل شيوع باعتبار المأكل كاكل اللحم والخبز الى غير ذلك فنية واحد من ذلك ليس من تخصيص المقتضى.

(١) قوله لا تكون من باب عموم المقضى بل والاظهار ان قول لا تكون من باب عموم المقضى من باب احتمال اللفظ انواع المعنى .
 (٢) قوله اونة احد نوعى الجنس اى الجنس الثابت لفة لا الجنس الثابت اقتضاء .
 (٣) قوله وسياق تمامه قال المصنف رحمه الله تعالى ونية احد المتصلين صحيحة فى المقضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد ان ينوى احدهما .
 (٤) قوله وقد غيرتاه فى التلويح كان فى نسخة الاصل قوله بما يتصل بذلك الى قوله فيجرى فيه متقدما على قوله ولذلك قلنا اقتضاء الفخر الاسلام فاخره ليقع جميع البحوث المتعلقة بسوم المقضى وخصوصه مجتمعة .
 (٥) قوله ولذلك اى لعدم قبول المقضى التخصيص .
 (٦) قوله ونوى الثلث عطف على المقدار اى فيما قال انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ويجوز ان يكون حالا من المجرور بنى ونوى فيه الثلث .
 (٧) قوله انشاء تمييز عن نسبة الثبوت الى المصدر اى بطريق الانشاء وهذا احتراز عما ثبت بطريق الاخبار فانه يجوز ان يكون اسرا شرعيا وهو يثبوت المرة عن زوجها على ان اللفظ مشتق من الطلاق وان يكون اسرا غير شرعى وهو الخاص او بسط اليد فى الخير فالتذكير على الاول لان الخاص مخصوص بانشاء كالطلاق والحضى وعلى الثانى على اعتبار الشخص فعينه يكون الاشتقاق من الطلق فى تاج المصادر البيهقى طلق المرأة يطلق طلاقا اى اصاحا وجع الولادة واطلق يدك بالخير اى بسطها وانما لا يكون المصدر الثابت بطريق الانشاء اسرا غير شرعى بعدم جريان الانشاء فيه فانه اذا قال انت طالق انما يقع انشاء الطلاق لا انشاء وجع الولادة او بسط اليد .

لا تكون من باب عموم المقضى بل من باب نية احد محتلمى اللفظ المشترك اونية احد نوعى الجنس وسياق تمامه فى هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا فدوى الكامل ولذلك قلنا فى انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نية باطلة لان المصدر الذى يثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء بخلافى طلقى نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلى فعل الطلاق فثبوت المصدر فى المستقبل بطريق اللغة فيكون كالمفوض كسائر اسما الاجناس على ما يأتى .

قوله وقد غيرت كان فى نسخة الاصل قوله وما يتصل بذلك الى قوله فيجرى فيه مقدم على قوله ولذلك قلنا اقتضاء بفخر الاسلام رحمه الله فاخره ليقع جميع البحوث المتعلقة بعموم المقضى وخصوصه مجتمعة قوله ولذلك قلنا قد وقعت فى باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند اى حقيقة رحمه الله عنه نية الثلث فى البعض منها مثل طلقى نفسك دون البعض مثل انت طالق او طلقنتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق فى انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفى طلقى نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالمفوض فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسما الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اى الطلاق الثابت بطريق الانشاء من الرجل امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يقوفا شرعا على تطبيق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح فى انت طالق دون طلقنتك فانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطبيق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالة بحسب اللغة انما هى على مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فكان ينبغى ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدر اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطبيق فصارت دلالة على هذا المصدر اقتضاء للغة بخلاف طلقى نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة المفوض فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عام على ما عرفت فى نحو لا آكل ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقى طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لادلالة على العموم كيف وهو نكرة فى الاثبات . فان قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعنى الطلقات الثلث لانه المجموع فى باب الطلاق والى هذا المعنى اثار بقوله كسائر اسما الاجناس على ما شرحه المصنف . فان قيل فلم تجز نية الثلث فى المقضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم . قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقضى ليس بلفظ وهذا لا ينافى ابتنائه على عدم عموم المقضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقضى ولهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا يصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف انه فسر عدم عموم المقضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافى الجواز اعنى صحة نية الثلث .

قوله وقد غيرت كان فى نسخة الاصل قوله وما يتصل بذلك الى قوله فيجرى فيه مقدم على قوله ولذلك قلنا اقتضاء بفخر الاسلام رحمه الله فاخره ليقع جميع البحوث المتعلقة بعموم المقضى وخصوصه مجتمعة قوله ولذلك قلنا قد وقعت فى باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند اى حقيقة رحمه الله عنه نية الثلث فى البعض منها مثل طلقى نفسك دون البعض مثل انت طالق او طلقنتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق فى انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفى طلقى نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالمفوض فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسما الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اى الطلاق الثابت بطريق الانشاء من الرجل امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يقوفا شرعا على تطبيق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح فى انت طالق دون طلقنتك فانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطبيق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالة بحسب اللغة انما هى على مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فكان ينبغى ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدر اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطبيق فصارت دلالة على هذا المصدر اقتضاء للغة بخلاف طلقى نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة المفوض فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عام على ما عرفت فى نحو لا آكل ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقى طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لادلالة على العموم كيف وهو نكرة فى الاثبات . فان قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعنى الطلقات الثلث لانه المجموع فى باب الطلاق والى هذا المعنى اثار بقوله كسائر اسما الاجناس على ما شرحه المصنف . فان قيل فلم تجز نية الثلث فى المقضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم . قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقضى ليس بلفظ وهذا لا ينافى ابتنائه على عدم عموم المقضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقضى ولهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا يصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف انه فسر عدم عموم المقضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافى الجواز اعنى صحة نية الثلث .

توضيح ٣٣

معنى التقييد بالاستقبال ولو اريد الوقوع شرعا فانما هو بحسب الشرع دون اللغة . (١٠) قوله كسائر اسما الاجناس اما بديل بتكرير العامل او حال قيل ان اسم الجنس كالترقيق على الواحد والتثنية والمجمع مع اعتبار الواحدة فينبغى ان يصح نية الاثنين فى طلقى نفسك عندنا وليس الامر كذلك كما سياتى فى فصل ان الامر المطلق هل يوجب العموم والتكرار اولا . (١١) قوله على ما يأتى اى فى الفصل المذكور انه يصح نية الثلث فى طلقى نفسك فهذا متعلق بقوله يصح نية الثلث .

(١) قوله ولا كذلك الطلاق قيل ان الطلاق على نوعين البائن والرجعي والباين على نوعين البيونة الحقينة وهو الواحد والبيونة العليظة وهو الثلث وتقسيم الشيء قسم لذلك الشيء فلو قصد بالطلاق الثلث يكون من نية أحد أنواع الطلاق كما انه في البائن يكون نية أحد النوعين.

(٢) قوله وما يتصل بذلك المحذوف في التحقيق ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفسلوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق فهذا التعريف يشتمل الكل لكن الامام فخر الاسلام وعامة المتأخرين لما رأوا ان العموم متحقق في بعض افراد المحذوف مع ان المقتضى لا يقبل العموم عند جميع اصحابنا رحمه الله تعالى مثل طلقى نفسك وان خرجت فبدي حرفان طلاقا وخروجا غير مذكورين ونية الثلاث والعموم فيها صحيحة ففسلوا بين ما يقبل العموم وبين ما لا يقبلوا فجعلوا الاول قسما آخر غير المقتضى وسماه محذوفا ثم قال ان الفرق بين المحذوف والمقتضى من وجوه الاول ان ثبوت المقتضى بحسب الشرع وثبوت المحذوف بحسب اللغة والثاني ان التصريح بالمقتضى لا يغير الكلام بخلاف المحذوف والثالث انه ليس من شرط المحذوف انحطاط رتبة عن المذكور وشرط ذلك في المقتضى والرابع ان المقتضى المنصوص به يكون مرادين واما المنصوص في المحذوف فغير مراد والخامس ان المقتضى لا يعم بخلاف المحذوف واعتراض بان الوجه الاول منقوض ببطلان آكل حيث جملة من المقتضى وكان ثبوته بحسب اللغة لا للشرع في التحقيق ان اقتدار الكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا وبان الثاني منقوض ببطلان اعتق عبدك عنى بالفاته

٢٥٨

من المقتضى والتصريح به بغير الكلام لان معناه اضافة المتق الى العبد المضاف الى المخاطب وكون المتق بيد الالف على التكلم وبعد التصريح بالبيع وهو المقتضى يكون اضافة المتق الى العبد المضاف الى المتكلم ويكون ما هو بيد الالف هو البيع دون المتق وايضا منقوض ببطلان قوله تعالى قلنا اضرب بصاصك الحجر فانجرت اى فضرب فانشق البحر فانجرت وقوله تعالى قد لود قال يا بشرى هذا غلام اى فترعى فرأى غلاما متعلقا بالشاة فقال يا بشرى وقوله تعالى قلنا اذهب الى القوم الذين كذبوا باياتنا فدمرناهم تدميرا اى فدهبا فلم يؤمنوا فدمرناهم الى غير ذلك فذلك من المحذوف والتصريح به لا يغير الكلام والرابع منقوض بتلك الآيات فان المنقوض ايضا فيها مراد والثالث والخامس حكمان مترتبان عليهما بعد ثبوت الفرق بينهما فان ثابت الفرق جهادور فذلك تركهما المصنف رحمه الله تعالى واما ترك الاول فلانه غير مرضى عنده حيث لم يشترط في المقتضى ان يكون بحسب الشرع وكذلك الثاني لما ذكرنا.

(٣) قوله وهو ما يغير اثباته المنطوق يتفرع من ذلك فرع آخر وهو ان المحذوف مقصد اصلي ليس بضروري لا بخلاف المقتضى لانه اذا كان معتبرا في الكلام مع كونه متبرا فلزم يمكن مقصودا لما صح تقديره اذ لا حاجة اليه لذاته ولا لتصحيح الكلام فان المتبر لا يكون مصححا واما المقتضى فهو امر ليس مقصودا يكون تقديره لتصحيح المنطوق.

(٤) قوله فيكون ثابتا لفة جزاء الشرط المحذوف اى اذا تبين الفرق بينهما فاعلم ان المحذوف يكون ثابتا لفة وليس تعريفنا على ما قبله والا فالطعام يكون ثابتا بالغة في قوله لا آكل لانه منقول حقيقة.

فان قيل ثبوت البيونة في انت باين امر شرعى ايضا فيدبغى ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البيونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد وما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسئل القرية اى اهلها فانباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمسؤل حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لفة فيكون كالمفروض فيجربى فيه العموم والخصوص قوله ولذلك اى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء عن المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعى لا ثابت لفة فان قيل الطلاق

قوله فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متأخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عنى بالفى انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور اعتقته لاننا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اول اللفظ مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الامر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وهذا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق

الذى

(٥) قوله والخصوص اه اى خصوص فرد معين

دون غيره واما المقتضى فلا يجربى فيه الخصوص ايضا لانه ايضا زائد على قدر ما يندفع به الضرورة وهو الجنس او الفرد المبهم.

(٦) قوله اى لما ذكرنا اه فان قلت ان العموم والخصوص متافيان فلا يكون انتفاء ما ينافى الشيء مقتضيا لانتفاء ذلك الشيء قلنا المراد بالعموم تناول اللفظ بالخصوص المنوى ولا مناقاة بين العموم بهذا المعنى وبين الخصوص بل ارادة خصوص امر من لفظ فرع تناول هذا اللفظ لذلك الامر فان انتفاءه يستلزم انتفاء الخصوص قطعا وقوله اصلا اى لاقى جميع المواد ولا في بعض المواد او المعنى لا العموم على الاجتماع ولا العموم على الافراد او المعنى لا عند مقارنة ما يدل على العموم كوضوح النفي او الشرط مثبتا ولا عند عدم الدقارة فالاول كقوله لا آكل وانما كات والثاني كقوله انت طالق.

(٧) قوله على الطلاق اى على وقوع الطلاق شرعا يعنى ان وقوع الطلاق بهذا اللفظ في الشرع بطريق الاقتضاء والضرورة تصحيح الكلام الدال على اتصاف المرأة بالطلاق اذ لو لم يقع الطلاق عند المتكلم بهذا اللفظ يلزم الكذب فيرد كما ان هذا اللفظ يوجب وقوع الطلاق كذلك يدل على الطلاق المصدر لفة وايجاب الطلاق بتلك الدلالة فيصح النية الوحيدة والتنشئة والمجمع في المدلول عليه لفة وعلى الاول يقع الواحد وعلى الثاني يقع الاثنان وعلى الثالث يقع الثلاثة تحمزا عن الكذب فهذا الوجه لا يثبت بطلان نية الثلث.

الذي يثبت عن المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء منه

بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام * فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم يكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكحة احديكما طالق لا يقع الطلاق * وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليهما باحدهما وايضا لو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقطع كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهرا ولهذا تعاضى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا * الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد بمتعدد ملزومه اعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه فلا يصح فيما بيني تعدده عليه قال وهذا الوجه المذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه الله ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعالم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا للطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يريد على ما ذكر اولان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك الامنع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضى سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه * ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلاث اتفاقا واجاب بانه لبيان نية الثلاث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تأويل انت طالق بانث ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فعينئذ يصح نية الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقفت ذلك على نية الثلاث لزم الدور لاننا نقول المتوقف على نية الثلاث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لانفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلاث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وحينئذ لا يرد النقض * لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لانه ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلاث في الطلاق مبنيا على صحة في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بها ذكره المصنف.

(١) قوله لان المتضمنه دليل على قوله كيف يكونه على انه استنهام انكارى اى لا يكون ثابتا بطريق الانتضاء. (٢) قوله ثبوته يكون متأخرا قد يقول لو اريد ان ثبوته شرطا متأخر عن معنى اللفظ فهذا غير لازم مما قبله وهو ان الثبوت بهذا اللفظ لا ترى ان ثبوت معنى اللفظ به ولا يتأخر المعنى عن نفسه ولو اريد ان الثبوت متأخر عن صدور اللفظ فهذا غير قاضح في الانتضاء وغير موجب للعبارة والاشارة وانما الفادح الموجب التأخر عن معنى اللفظ. (٣) قوله فيكون من باب العبارة اى اذا سبق له الكلام واما اذا كان السوق لغيره كقوله ان دخلت الدار فانت طالق او طلقتك فالقصود الاصلى المنع عن الدخول فعند المصنف رحمه الله تعالى ينبنى ان يكون اشارة. (٤) قوله قلنا عنه جوابان اما بالفاء وفتح اللام خيرا عن قوله جوابان واما بالفاء وسكون اللام على انه صيغة المتكلم فقوله عنه خبر مقدم على المبتدأ فالجواب الثانى معارضة يثبت خلاف مدعى الخصم وهو عدم صحة نية الثالث واما الجواب الاول فيمكن جملة معارضة او مناقضة او منبا بقوله ثبوته يكون متأخرا فتقرر ان لا نسلم التأخر بل هو مقدم على معنى اللفظ وهو انصاف المرأة بالطلاق المستدعى سبق ثبوت الطلاق. (٥) قوله بالكلية اى بالطريقة الكلية وهى ان يكون اسقاط المعنى من جميع الوجوه وعلى جميع الاعتبارات بان لا يكون مرادا ولا واسطة في ارادة المراد. (٦) قوله كالفاظ الماضى المراد ما يكون لعناه لازم يجرى فيه البقاء والامتداد كقوله بت او اعتقت او طلقت فاحداث البيع او الاعتاق او التطبيق وان كان في زمان الماضى غير ممتد الى الحال لكن لوازم هذه المعانى وهى الملك الحرة يبقى الى الحال فلا يرد ان ضرب معناه احداث الضرب فى الماضى فلا يدل على ثبوت معناه فى الحال. (٧) قوله والفاظ المخصوصة بالحال وهى لفظ الاسر والمضارع واسماء الفاعل والمفعول وافضل التفضيل وصفة الشبهة اذا كانت هذه الاشياء مقارنة لما يوجب الحال وعند عدم مقارنة ذلك فهى مشترك بين الحال او الاستقبال فلا يصلح الانشاء الابنية الحال فى شرح البرجندى فى النكاح وفى الظهيرية لوقال لها انا تزوجك فقالت قد زوجت انقذ النكاح وما روى عن محمد رحمه الله تعالى انه اذا قال اخطبك على الف فقالت قد فعلت لم ينمقد محمول على ما اذا لم يرد به الحال وفى البيع نقل عن شرح الطحاوى وعن التحفة انه اذا كان احد اللغتين مضارعا وارىد به الحال ينمقد. (٨) قوله يجب كون المراد هذابل على ان الاسم الفاعل اذا لم يقترن قرينة الاستقبال لا يرد به الاستقبال **حج ٣٦٠** والافح احتمال الاستقبال لا يجب الاتصاف فى الحال

(٩) قوله فهذا معنى وضع الشرع الاشارة الى اثبات الايقاع اقتضاء فاذا كان معنى الوضع ذلك فتولاهم انت طالق موضوع لا نشاء الطلاق فى الشرع ليس على حقيقة وهو ان الانشاء مفهوم من اللفظ تصدا وبطريق الاصالة لان الثابت اقتضاء مفهوم تبعا بطريق الضرورة وايضا اذا كان الاشارة ثابتا اقتضاء فاذا قابلت واشترت كان الاصل المعنى الاقرار وكان انشاء البيع ثابتا اقتضاء فلامثبت هذا الانشاء لجميع شروط بل يماهولا يحتمل السقوط وخيار العيب والرؤية مما يحتمل السقوط فلا يشترط هدف فتحقيق الامران معنى وضع الشرع ليس ذلك بل المعنى ان الفاظ الماضى والحال وموضوعه لا نشاء التصرف بنسابة ان الانشاء من لوازم المعنى القوى الذى هو الاخبار بالاتصاف بالطلاق او بالبايعة او النكاحية او بنسبته انه سبب الاتصاف او الاخبار به.

(١٠) قوله لانه لا عموم للمقتضى يبنى ان الثالث تام باعتبار الاشتمال على جميع الاحاد شرعا فخاص باعتبار اندراجه يجب جنس الطلاق كالواحد والاثنين فنية تخصيص الثلث تخصيص بالاعتبار الثانى وهو فرع العموم وتعميم بالاعتبار الاول فاذا لم يجرى فى المقتضى العموم لا يصح نية الثلث. (١١) قوله ولان نية الثلث قبل ان الثالث فرد من جنس الطلاق كالواحد والاثنين ونية الفرد بارادته من اسم الجنس اذا لم يكن بخصوصية هذا الفرد بل يكون الحثية الفردية لا يكون بطريق المجاز فليكن نية الثلث ههنا كذلك.

لان المتضمن فى اصطلاحهم هو اللزوم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث * قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع فى جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيهما فى الحال كالفاظ الماضى والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو فى اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به فى الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا تصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص * وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذى هو صفة المرأة لغة ويدل على التطبيق الذى هو صفة الرجل اقتضاء فالذى هو صفة المرأة لاتصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد فى ذاته وانما التعدد فى التطبيق حقيقة وباعتبار تعدده بتعدد لازمه اى الذى هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلث * واما الذى هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور فى الهداية * والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثانى مخصوص بانث طالق واذا قال انت طالقا وانت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث .

قوله لان المتضمن فى اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون

(١٢) قوله ولا تصح نية المجاز الا فى اللفظ قيل لو اريد باللفظ ما يقابل المعنى فلان ان المتضمن ليس لفظا بهذا المعنى ولو اريد ما يقابل المحذوف والمقدر فليكن نية المجاز فى الطلاق المدلول عليه تضمنا بلفظ طالق او طلقت لا فى المقتضى كما يقول قيل زيد وعمر واذ اريد القتل المدلول عليه تضمنا الضرب الشديد. (١٣) قوله وثانيهما ان قوله انت طالق اى تقرير الجواب الثانى على ما ذكر فى التلويح هكذا الطلاق المدلول عليه لغة صفة المرأة وهو غير متعدد وفى ذاته وانما يتعدد به التطبيق الذى هو صفة الرجل وهو ثابت اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما يبنى تعدده عليه فتقول فى تبريح قوله فلا يصح فيما يبنى تعدده عليه نظر لان نية الثلث فى الطلاق لا يبنى على نية الثلث فى التطبيق ليزم من بطلان الاول بطلان الثانى وانما يلزم من انتفاء تعدد التطبيق انتفاء تعدد الطلاق وبطلان نية الثلث فى الطلاق لا يبنى على نية الثلث فى التطبيق وتعدد الطلاق مبنى على تعدد التطبيق واللازمة بين الاثنائين لا يستلزم الملازمة بين البطلانين ثم النظر فى الجواب الاول الى طلاق هو صفة المرأة والى كونه ثابتا اقتضاء يقتضيه اتصافها به وفى الجواب الثانى الى التطبيق هو صفة الرجل والى كونه ثابتا اقتضاء يقتضيه صفة المرأة وايضا الى طلاق هو صفة المرأة مع عدم جريان التعدد فى ذاته لا مع ثبوته باقتضاء الاتصاف بالفرق بينهما ظاهر. (١٤) قوله لانه غير متعددا لاشك ان الآثار والافعال لها تعدد فى ذاتها غاية الامران تعددها تابع لتعدد التأثيرات والافعال كما فى العكس والانكسار ولو سلم فلم لا يجوز نية الثلث فى الطلاق باعتبار تعدد عارضى. (١٥) قوله شامل لانت طالق وطلقتك لان ثبوت طلاق هو صفة المرأة باقتضاء الاتصاف بوجود فى صورتين اما الاول فظاهر واما الثانى فلان معناه صرت طالقا بتطليعى فالانصاف موجود فيهما مطابقة والتزاما. (١٦) قوله والثانى مخصوصه اذ لا يجرى فى طلقك ان يقال ان التطبيق الذى هو صفة الرجل ثابت اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث لان التطبيق ههنا ثابت لغة دل عليه لفظ الفعل تضمنا قيل عليه انكم قد قلتم بان الطلاق فى انت طالق ثابت اقتضاء مع ان الاسم الفاعل يدل على المصدر فلم لا يجوز ان يقول ان التطبيق ههنا ثابت اقتضاء لان الاخبار بتطبيقها فى الماضى فرع ثبوت التطبيق من جهة المتكلم فيثبت ذلك اقتضاء.

(١) قوله ووجهه على هذا الجواب فوجه ان الطلاق ثابت لفة وهو اسم جنس يتناول الواحد والتمدد من الاثنين فصاعداً فيصح نية الثالث فهد الوجه على الجواب الثاني مشكل اي
 تخفى عن نظر العقل لانه يقتضى عدم التمدد في الطلاق فيبطل بعض مقدمات هذا الوجه وهو ان الطلاق يتناول التمدد ايضاً او اي تخفى للجواب عن نظر العقل فان المتأفين كل
 يخفى بالآخر ويخفيه فلا اشكال حينئذ بمعنى جعل الشيء على شكل الباطل. (٢) قوله وفي قوله انت طالق طلاقاً وبكسر الترق بان الطلاق اذا كان مذكوراً تضمنت لا يقبل
 التمدد لان العاهة المرأت عن الوحدة والتمدد لا يجري فيها ذلك واذا كان مذكوراً صريحاً يقبله فان اسم الجنس يطلق على الواحد وما فوقه والطلاق الذي هو صفة المرأة واللام يجزى
 فيه التمدد حقيقة لكن يجري مجازاً فهذا المجاز يجري فيما يقبله ولا يجري فيما لا يقبله. (٣) قوله فتقول اذا نوى الثالث قبل فكذلك اذا نوى الثالث في انت طالق تعين
 ان الطلاق بمعنى التطلق على ان الطالق بمعنى صاحب

الطلاق كالفارس بمعنى صاحب الفرس والراجل بمعنى
 صاحب الرجل والفاض بمعنى صاحب الفرائض اي
 الراكب والماشي والعالم يعلم الفرائض كذا في المهذب.
 (٤) قوله واما على الجواب الاول فانه قد يقال ان
 الاشكال وارد على قوله انت طالق على الجواب
 الاول ايضاً لان المصدر بمعنى اسم الفاعل ضرورة صحة
 الحمل من باب هذا الرجل عدل اي عادل فهو بمنزلة
 انت طالق فكما ثبت الشرع الطلاق نية اقتضاء
 فكذلك الامر هنا فلا يصح نية الثالث في الموضوعين.
 (٥) قوله اذ لم يقل امه المستكن الى الجيب بالجواب
 الاول وكذا الضمير في قوله بل يجوز وهو بتشديد
 العين ويجوز التخفيف على ان الفاعل قوله ذلك
 اشارة الى نية الثالث في الطلاق الذي هو صفة المرأة
 اي يجوز ذلك عنده.

(٦) قوله اي اذا كان كالمفوض اذا بالتورين
 العوض عما اضيف اليه اي اذا كان ثبوت الطلاق
 بطريق الثقة كان الطلاق كالمفوض لكه اسم
 جنس وليس يلزم عدم صحة اطلاقه على الثالث
 ولا باسم عدد يلزم عدم صحة الاطلاق على الواحد
 وان جعل اذا شرطية غير منون كان الجزاء قوله لا
 يدل على المدداه وقوله لكنه اسم جنس متعلق
 بالشرط من غير حاجة الى التقدير.
 (٧) قوله على ما يأتي متعلق بقوله وهو اسم فرد
 لا يدل اه وعبارته في الفصل المذكور هكذا لان
 المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي او مجموع
 الافراد لانه واحد من المجموع.

(٨) قوله لا يدل على المسموم والتكرار في
 التحقيق ومعنى التكرار ان يفعل فلا ثم بدفراغه
 عنه يعود اليه وقول المراد بالعموم التكرار المستوعب
 بجميع العمر فالمراد عموم الاوقات التي هو اخص
 من التكرار على ان ذكر الثاني يعني عن الاول
 وانا قلنا ذلك لان من ادعى ان الامر يوجب
 التكرار اقام الدليل على انه غير المسموم ومن
 ادعى انه يحتمل التكرار اقام الدليل انه يحتمل
 العموم كذا في التحقيق فيفهم ان المراد بالعموم
 ليس عموم انواع الفعل او سائر متعلقاته غير
 الزمان والا فلا مناسبة بين الدليل والمدعى.
 (٩) قوله ان الطلاق اسم فردا يعني انه يستفاد
 في الفعل المفرد المذكور هذا المضمون وان لم يكن
 بخصوص هذه العبارة.

(١٠) قوله والمجموع في الطلاق هو الثالث هذا
 في الحرة واما في الامة فالمجموع هو الثنتان فينبغي ان يصح نية فيهما. (١١) قوله هذا الاشكال يعني انه تراض اجالي وارد على الدليل المذكور لطلاق نية الثالث في انت طالق.
 (١٢) قوله ووجه اي طريقة يانه او المعنى توجيهه وتقريره. (١٣) قوله مشتركة اي اشتراكا معنويًا. (١٤) قوله وهي الثالث قبل انه يمكن رفع الثالث بالتحليل.
 (١٥) قوله ونية احد المحتملين ام هذا مجرد التحقيق والالامدخلة في التصود وهو صحة ارادة الثالث لكونه نوا من البيونة. (١٦) قوله فلا بد ان ينوي فيه منع اذ ليس من
 ضرورة ثبوت احدهما نية فليثبت الاقل وهو الواحد لانه متعين متيقن كما اذا اقر بدرامه يلزمه الثالث لذلك ثم هذا الدليل يجري في الاثنين في قوله انت باين فيقال اذا نوى
 البيونة الحقيقية ولها نوا نوا الواحد والتمدد وهو الاثنان فنية التمدد يبنى ان يكون صحيحة في التقتضى اذ لا بد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد ان ينوي احدهما.

ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة
 المرأة لا تصح فيه نية الثالث وفي قوله انت طالق طلاقاً لا شك ان طلاقاً هو صفة المرأة
 فينبغي ان لا يصح فيه نية الثالث فتقول اذا نوى الثالث تعين ان المراد بالطلاق هو التطلق
 فيكون مصدراً لفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقات ثلاثاً وقوله
 انت الطلاق اذا نوى الثالث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثالث واما على
 الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح
 فيه نية الثالث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثالث وان كان صفة للمرأة
 وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالمفوض ولكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على
 العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة
 لا يدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتباراً على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه
 ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي * ويمكن
 ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو
 الثالث وقوله فان قيل ثبوت البيونة هذا الاشكال على بطلان نية الثالث في انت طالق وتقريره
 انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتاً اقتضاء
 فلا يصح فيه نية الثالث فكذلك ثبوت البيونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضاً
 فينبغي ان لا يصح فيه نية الثالث * وقوله قلنا نعم لكن البيونة جواب عن هذا الاشكال
 ووجهه ان اسمها ان البيونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البيونة من حيث هي البيونة مشتركة^{١٣}
 بين الحقيقية وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثالث او هي جنس
 بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد ان
 يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد ان ينوي احدهما

قوله اي اذا كان كالمفوض شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه
 اسم جنس تقديره اذا كان كالمفوض وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم يعني
 ان صحة نية الثالث في انت باين ليس مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنويي
 المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك لان البيونة قد تطلق على
 الحقيقية وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة للحل المحلية
 بان لا تبقى المرأة محللاً للنكاح في حقه فان كان لفظ البيونة موضوعاً لكل من المعنيين وضاع على
 حدة كان مشتركاً بينهما لفظاً واللكان جنساً لهما.

(١٠) قوله والمجموع في الطلاق هو الثالث هذا
 في الحرة واما في الامة فالمجموع هو الثنتان فينبغي ان يصح نية فيهما. (١١) قوله هذا الاشكال يعني انه تراض اجالي وارد على الدليل المذكور لطلاق نية الثالث في انت طالق.
 (١٢) قوله ووجه اي طريقة يانه او المعنى توجيهه وتقريره. (١٣) قوله مشتركة اي اشتراكا معنويًا. (١٤) قوله وهي الثالث قبل انه يمكن رفع الثالث بالتحليل.
 (١٥) قوله ونية احد المحتملين ام هذا مجرد التحقيق والالامدخلة في التصود وهو صحة ارادة الثالث لكونه نوا من البيونة. (١٦) قوله فلا بد ان ينوي فيه منع اذ ليس من
 ضرورة ثبوت احدهما نية فليثبت الاقل وهو الواحد لانه متعين متيقن كما اذا اقر بدرامه يلزمه الثالث لذلك ثم هذا الدليل يجري في الاثنين في قوله انت باين فيقال اذا نوى
 البيونة الحقيقية ولها نوا نوا الواحد والتمدد وهو الاثنان فنية التمدد يبنى ان يكون صحيحة في التقتضى اذ لا بد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد ان ينوي احدهما.

(١) قوله لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه وقيل قوله فيه مكرر وكلا الضميرين راجع الى مقتضى والظرفان متعلقان بدم الصحة وقيل لا تكرر الظرفان الثاني متعلق بالنية او التبيين وفي التلويح الثاني متعلق بانقدر اى كائن في مقتضى ويحظر بيال ان احد الضميرين راجع الى قوله انت طالق باين والآخر الى مقتضى فلا تكرر سواء تعلق الظرفان باس واحد او بضميرين والمعنى لا يصح نية الطلقتين في انت باين ولا نية الثلث من حيث انما عدد معين بل من حيث انما نوع من البيوتة. (٢) قوله فلا دلالة قيل ان الاتفاء العموم لا يوجب عدم الدلالة على الافراد الا ترى اى الاعداد كثره رجال وعشرين رجلا والجمع المنكر نحو جاني رجال ليست يدل على العموم لكنهما يدل على الافراد ثم معنى الكلام ان نية المدد انما يصح فيما يدل على الافراد فلا يدل عليها لا يصح فيه نية المدد. (٣) قوله ولا ضروره في العدد المعين اراد بالعدد المعين المتعدد وما فوق الواحد لاما يمد به الشيء وهو يتناول الواحد ايضا والا فالضرورة ثابتة في الاقل وهو الواحد. (٤) قوله ولا كذلك اما اسم لا محذوف اى لاشيء كذلك اى مثل ما في الاعداد من الاقل المتين في احد النوعين او الاسم قوله كذلك اى لا مثل ذلك في احد النوعين فيرد ان البين بالبيوتة ﴿ ٢٦٢ ﴾ الخفيفة وهو الواحد اقل من الثلثة التي هي البائين

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

قوله لكن لا يصح فيه اى في المقتضى نية عدد معين فيه اى كائن في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لاعلى وجه العموم ولا على انه مجاز قوله لانه لا يتصور فيهما اى في النوعين الاقل المتين بشكل بما قالوا انه اذ الم ينوشيثانعين الادنى اى الخفيفة لانه المتين قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله باينا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعه قوله وما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا اولغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المنكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والمخصوص ويكون دلالة على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء * وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا تغير في مثل فانفجرت اى فضربه فانفجرت وقوله تعالى حكايه فارسوا يوسف ايها الصديق اى ارسلوه فاتاه وقال ايها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا يتغير فيه عن المقتضى.

بالبيوتة النيطفة فما نوعان احدهما اقل متين. (٥) قوله لان الانواع لا تكون الامتنافية قيل لو اريد بالتنا في ان لا يوجد احدا الانواع في ضمن الآخر فهذا مقوض بنوعي البين وينوع المعين وهو ما له قيام بذاته فهو ينقسم الى الجسم وهو ما تركب من جزئين فصاعدا والى الجزء الذي لا يتجزى وينوع اللفظ من المفرد والمركب وينوع المركب من المركب التام والمركب التام ولو اريد ان لا يصدق احدهما على الآخر فهذا لا ينافي ان يكون احدهما اقل من الآخر يوجد في ضمنه كلما وجد ويوجد بدون في الجملة ولا يوجد الجنس بدون ذلك الاقل فيكون اقل متينا عند وجود الجنس. (٦) قوله وايضا لا تصح نية اى لا يصح في انت باين نية المجاز كنية الطلاق الرجعي او نية التبيين يجوز الا بطريق انهما كما فردين من البين وقوله في المقتضى اى في البيوتة الثالثة اقتضاء شرعا فاذ ما يصح فيه نية الرجعي او التبيين يقع الواحدة البانية كذا قال المصنف رحمه الله تعالى في المختصر. (٧) قوله كنية ثلاث اى كنية كما يصح نية الجاز التي هي نية ثلاث تطليقات في انت طالق طلاقا. (٨) قوله كما ذكرنا متعلق بقوله لا يصح انه فانه قال فيما تقدم ان لا يصح نية الجاز الا في اللفظ او متعلق بقوله كنية ثلاث تطليقاته قال فيما سبق فنقول اذا نوى الثلث الى آخر هذا الكلام. (٩) قوله فان الطلاق اقلنا نعم لكن ليس المراد رفع نفس الطلاق بل المراد رفع اثره وهو الحرمة بالنكاح الجديد من غير حاجة الى التخليل فيما يمكن رفعه بذلك المعنى مادون الثلث وما لا يمكن هو الثلث. (١٠) قوله وتوله مما يتصل اى مما يشبه بالمقتضى اذ يتحد به في زعم البعض. (١١) قوله فيعطون احدهما حكم الآخر حكم المقتضى ان يقبل العموم والمخصوص وان لا يقبل المجاز وان يحط درجة عن درجة المظهر بل عن درجة دلالة النعم وحكم المحذوف اضداد ذلك. (١٢) قوله فيغلطون اى يكونون في معرض ان يغلطوا فلفظ المضارع يدل على توقع الوقوع لاعلى الجزم به فذلك كما يقال ان المقتضى مقدم على الثابت بالدلالة كما ان المحذوف مقدم عليه او يقال ان المحذوف لا يجري فيه العموم كالمقتضى. (١٣) قوله لان مرادنا لا يخفى ان ذلك يقتضى ان يكون المحذوف مقدا على العبارة التي هي ظاهرة اذا كان عبارة ونصا على الاشارة وهذا محل تأمل. (١٤) قوله فالدلالة المنقصة اه لعله جواب عن سؤال مقدر تقريره ان دلالة اللفظ المنطوق على اللفظ المحذوف غير داخل في الاربعة فلا يصح المحصر ويصح الجواب بان اللفظ المدلول عليه لا بد ان يكون من لوازم معنى اللفظ الدال والا فلا حاجة للدلالة فاللازم ان كان متأخرا فهي الاشارة والا فالافتضاء ومن الستمدان يكون سوق المنطوق لاجل المحذوف فلا يكون هذه الدلالة عبارة فان قلت ان المحذوف اذا كان عبارة في معنى ففيه جهتان العبارة باعتبار المحذوف والاشارة والافتضاء باعتبار المنطوق فانقول بساواة عبارة المحذوف بعبارة المنطوق يفضي الى المساواة بين عبارة المنطوق واشارته واتضاءه فقلنا ان القول بتقديم عبارة المنطوق على اشارته واتضاءه مخصوص بما اذا لم يكن الاشارة او الافتضاء عبارة باعتبار المحذوف. (١٥) قوله فليست من بابها هذا معنى على ان المراد بالمعنى ما يتصل باللفظ اذ لو كان المراد ما يقصد به اللفظ او ما يدل عليه اللفظ من هذا الباب قطعا وانه اعلم.

فصل
قوله فالدلالة المنقصة اه لعله جواب عن سؤال مقدر تقريره ان دلالة اللفظ المنطوق على اللفظ المحذوف غير داخل في الاربعة فلا يصح المحصر ويصح الجواب بان اللفظ المدلول عليه لا بد ان يكون من لوازم معنى اللفظ الدال والا فلا حاجة للدلالة فاللازم ان كان متأخرا فهي الاشارة والا فالافتضاء ومن الستمدان يكون سوق المنطوق لاجل المحذوف فلا يكون هذه الدلالة عبارة فان قلت ان المحذوف اذا كان عبارة في معنى ففيه جهتان العبارة باعتبار المحذوف والاشارة والافتضاء باعتبار المنطوق فانقول بساواة عبارة المحذوف بعبارة المنطوق يفضي الى المساواة بين عبارة المنطوق واشارته واتضاءه فقلنا ان القول بتقديم عبارة المنطوق على اشارته واتضاءه مخصوص بما اذا لم يكن الاشارة او الافتضاء عبارة باعتبار المحذوف. (١٥) قوله فليست من بابها هذا معنى على ان المراد بالمعنى ما يتصل باللفظ اذ لو كان المراد ما يقصد به اللفظ او ما يدل عليه اللفظ من هذا الباب قطعا وانه اعلم.

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

الفصل اما بالوقف اعدم محل من الاعراب ذكر ليكون دليلا على الفصل بين المبحثن واما بالرفع مبتدا او خبر اي فصل مفهوم المخالفة هذا وانما ذكر بداللتقسيم الرابع لانه في بيان الدلالة الصحيحة التي هي حجة عندنا وهذا الفصل في بيان الدلالة الفاسدة عندنا في التحقيق ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم الاول دلالة اللفظ في محل النطق وهي عبارة وشارة واقضاء والثاني دلالة اللفظ لافي محل النطق تقسوا ذلك الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة والاول ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا في تاج المصادر للحن حسيدين بكسي وسخن سر بستة كفتن كجز مخاطب فهم نكند وهذا يناسب كلام العنوين ونحن نسميه دلالة النص والثاني ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم ويسمونه دليل الخطاب ونحن نسميه تخصيص الشيء بالذكر.

(٢) قوله وهو ان يثبت الحكم بفتح حرف المضارعة وضم العين بتقدير ان من باب تسمع بالمعدي غير من ان تراه.

(٣) قوله ان لا يظهر اولويته لانه كما في دلالة النص ولا استنباطا كما في القياس وانا قال لا يظهر ولم يقل ان لا يكون اولي ولا مساويا لان الشرط لا بد ان يكون مما يطلع عليه الناس وذلك انما هو عند عدم الظهور دون الاندماج في الواقع ثم هذا الشرط يدل على ان مفهوم المخالفة دليل ظني عند القائل به لانه لا يكون حجة عند ظهور الاولوية او المساواة استنباطا فيكون دون القياس وما هو دون القياس وهو دليل ظني لا بد ان يكون ظنيا اذ القطع لا يتأخر عن الظني ماد كرفي التلويح انه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يارض فيه القياس محل تأمل.

(٤) قوله نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم في المذهب الرية دخترن الربائب جمع الحجر كثار الحجور جمع اي اللاتي في حرزكم وحياتكم ولا يمدان يراد بالتوصيف التشبيه عن هذه الصفة له وهو الولد الصلي لتصد التليل اي حرم عليكم ربائبكم لانهن مثل بناتكم فلا يكون الآية من باب مفهوم المخالفة والتخصيص بالوصف انما هي من باب الاستتارة بالكناية.

(٥) قوله او علم المتكلم اه هذا آخر ما ذكره المصنف من الشرائط المدمية ولم يراد الحصر في ذلك كما قال فيما بعد ان موجبات التخصيص لا ينحصر في تلك المذكورات يعني قد يكون موجب التخصيص غيرها فقدم هذا التبرير ايضا شرط و كما قالوا بعد ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر كذا في التلويح وقال فطم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر للتخصيص فائدة

غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فاذا كان التخصيص بالذكر لدفع توهم السامع ان المتكلم لا يعلم بالحكم في المخصوص اوللاكتفا بذكر الاصل وجعل غيره تابعا له في الحكم يعني ان لا يدل على نفي الحكم عن المسكوت عنه.

قوله فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف ههنا وقالوا في آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف مصر الشرائط في المعدودات وسكت عن تعميمها لئلا يمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور توجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما ما سندرته انشاء الله تعالى قوله ان لا يظهر اولويته ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولي ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الرضا بدلالة نص ورد في ما عر في غير ما عر.

(١) قوله عند البعض فان قلت لاحاجة الى هذا القيد مع قوله فيما سبق بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة قلنا هذا اشعار بالتحقير وبانه غير الشافعي رحمه الله تعالى حيث صرح بذكر الشافعي رحمه الله تعالى فيما بعد وذكر لفظ البعض في مقابلة في التحقيق منهم ابوبكر الدقاق وابو حامد المرودي وبعض الحنابلة والاشعرية تسكوا في ذلك بان التخصيص بالذكر لولم يكن موجبا لتخصيص الحكم لم يكن له فائدة سوى ذلك في كلام الشاعر لا يكون غير مفيد وبانه لو قال من يخاصه ما زنت امي ولا اختي تبادل الفهم الى نسبة الزنا الى ام الحميم واختم بهذا التبادر فرع الدلالة على تخصيص الحكم والجواب عن الاول ان فائدة التخصيص فليكن موافقة الكلام لسؤال او المادئة او العادة او ما ذكرنا من دفع التوهم والاشعار بان المذكور اصل والمسكوت عنه تابع كما يقال رجل قتل غيره عمدا يجب عليه القود فتخصيص الرجل بالذكر ليس نفي القود عن المرأة لانه اصل وفي التحقيق ان الفائدة ان المستنبطين يتأملون في علة النص ويشبون الحكم بها في غير المنصوص فينالون درجة المجتهدين وثوابهم كذا ذكر شمس الاثمة وعن الثاني ان

الكلام في غير صورة التعريف والكتابة اذ لا نزاع في الدلالة على النفي عن المسكوت عنه في هذه الصورة. (٢) قوله عدم وجوب الغسل بالاكسال في تاج المصادر الاكسال انزالنا اقتادون در جماع ثم من اوجب الغسل في الاكسال من القائلين بالمفهوم لا ينكر دلالة الحديث على النفي في الاكسال لكنه يقول بالنسخ لقوله عليه السلام اذا التقتا الختان وجب الغسل ان علم بالتراخي والا يترجح المنطوق على المفهوم.

(٣) قوله وهو ان يفتر الذكر في تاج المصادر الفتور ست شذن.

(٤) قوله والا يلزم الكفر والكذب قبل انما يلزم ذلك اذا وجد شرائط مفهوم المخالفة ولم يوجد فان من الشرائط ان لا يوجد دليل على ان المتكلم لا يريد النفي عن المسكوت عنه وحال المسلم دليل انه لا يني الرسالة عن سائر الانبياء وحال العاقل دليل على انه لا يني الوجود عن سائر الاشياء وبعبارة اخرى انه قد شرط في المفهوم ان لا يظهر المساواة بين المنطوق والمسكوت عنه في الحكم والمساوات عند المتكلم ظاهر للسامع العارف بان المتكلم مؤمن عاقل.

(٥) قوله يلزم الكفر في قوله محمد عليه السلام ما احسن ما ذكر في التلويح انه يلزم كل من الكفر والكذب في كل من القولين اما الكذب فيهما فظاهر وكذا الكفر في الاول واما الكفر في الثاني فلانه يلزم انكار وجود الصانع تعالى.

(٦) قوله ولا جماع العلماء على جواز التعليل المراد التعليل الذي يوجب الحكم في غير المنصوص ايضا واما التعليل القاصر الذي لا يجرى في غير المنصوص كما علق الشافعي رحمه الله تعالى الربوا في الذهب والفضة بالثمنية فلا يجوز عندنا فلا اجماع وايضا التعليل القاصر لا ينافي مفهوم المخالفة وانما المتأني ما يوجب مفهوم الموافقة فلا يكون الاجماع عليه ابطالا للقول بالمفهوم قد يقال ان جواز التعليل انما هو فيما يظهر للمجتهد المساواة بين المنطوق والمسكوت عنه لاني غيره والقول بالمفهوم انما هو في غيره كما يظهر ببيان الشرائط فهذا غير قادح في القول بالمفهوم.

(٧) قوله فلم انه لا دلالة له قيل لو اريد انه

الشيء عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وفي زيد موجود ونحوهما اي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو ككفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم حينئذ ان لا يكون غير زيد موجودا ولا جماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم ممثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل بالاكسال.

قوله والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو ككذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس به موجود وهو ايضا ككذب وكفر لوجود الباري والمصنف خصص الكفر بالاول والمسكوب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذ تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز ان يكون المقضى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم * قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله ولا جماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص * وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده * ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفي الاثباتا.

من

يعلم من ذلك ان حكم الاصل لا يدل على حكم المخالف في نظير الاصل ولا في غير نظيره فليس الامر كذلك فظاهر انه لا يعلم من ذلك ان حكم الاصل لا يدل على الحكم المخالف في غير النظر ولو اريد انه يعلم انه لا يدل على الحكم المخالف في النظر فذلك لا ينافي الدلالة عليه في نظيره فيكون هذه الدلالة مفهوم المخالفة ودلالة التعليل مفهوم الموافقة فيجتمعا واستدل في التحقيق بوجه آخر وهو انه قال عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يمتسلن فيه من الجنابة فهذا لا يدل على تخصيص بالجنابة دون غيرها من موجبات الغسل وايضا النص لم يتناول المحل الذي اوجبوا الحكم فيه بالمفهوم فلا يوجب فيه نفي ولا اثباتا والجواب ان الحديث مما لم يوجد فيه شرط المفهوم لظهور المساواة بين الموجبات وان عدم تناول لفظا لشيء لا يوجب عدم افادة الحكم فيه الا ترى انهم قالوا ان القياس مظهر للحكم الثابت بالنص لا مثبت ولم يتناول الفرع لفظا واما عدم تناول معنى محل تردد.

من اللام وهو للاستغراق غير ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بل الماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي او نقول تخصيص الشيء مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف اي وهو الرجوع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي ما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير المؤمنات

قوله وهو اي اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني بقريئة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع وعلى وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة اي نقض شيعوه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء ما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقتصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المبتدأ الى الفهم عرفا ولهذا يستقيم مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقبح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال 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 يغلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون به لفة لما فهموه * الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجع المصير اليه لسكونه ملايما لغرض العقلاء فان قيل فحينئذ يتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما تحصل بدلالته على النفي من الغير وذلك دور * اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت الفائدة لان تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لاعقلا اي حصولها في الواقع لان عقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره * الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسول اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لفائدة في اللفظ سواء تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق * لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم الخالفه لمامر * الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانقضاء المعلول بانقضاء العلة .

(١) قوله فاجاباه . اواب بان الاستغراق انما يفهم منسكرا للفعل في الاكسال واما في غيره فانما يجعل اللام للهدى اي غسل المحتلم انما هو من المني لان الرؤيا بالمجردة من الماء والقائل بوجوب الغسل بالتقاء الختانين هو غيره فلا يرد الاعتراض وبان الاستغراق فليكن منسوخ البعض بحديث التقاء الختانين في المذهب الختانين بكسر الخاء وآنجه درخته برند از مرد وزن .

(٢) قوله ومنه اي التحقيق ان الشافعي رحمه الله تعالى الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم عند عدم فهذا يقتضى تأخر الوصف عن الشرط كما فعل الشيخ حسام الدين .

(٣) قوله او تقول انه في ان المفهوم المخالف على ما سرتبوت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق فلا يصح ان يقال بعض المفهوم تخصيص الشيء بالوصف واما الدلالة على نفي الحكم عما عدا الوصف فقريب من الثبوت المذكور بينهما ملازمة .

(٤) قوله كقوله تعالى من فتياتكم قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المؤمنات المحصنات فما ملكت ايما نكح من فتياتكم المؤمنات اي فليتك من ايمانكم المؤمنات في المذهب الفتاة زن جوان الفتيات جمع فني في الاصل يطلق على الحرة والامة والتخصيص بالثانية بالوصف الملوكة فالحكم في الامة الشابة ثابت بمرارة النص واما في الامة الغير الشابة فثابت بالدلالة والقياس وفي التحقيق ويسمى المبد والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا توفران توفير الكبار لرقهما فهذا يدل على ان المراد مطلق الاماء الشابة او شيخة فحينئذ يكون الحكم في الكل بطريق العبارة فالتقدير بوصف الايمان عند الشافعي رحمه الله تعالى يدل على نفي الحكم عن الكافران كانت كتابية فلا يحمل عنده نكاح الامة الكتابية وعندنا يحمل لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلك لانا لسنا قائلين بالمفهوم ليحكون الآية منسوخا او مخصصا بذلك المفهوم على انه يمكن ان يراد بالايمان في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات الايمان بكتاب الله تعالى سواء كان كتاب محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم او كتاب غيره من الانبياء عليهم السلام .

(٥) قوله خص الحل بالفتيات والظاهر ان يقال خص الفتيات بالمؤمنات وان يجعل عدم حل نكاح الفتيات الغير المؤمنات من لوازم التخصيص بالوصف .

(٦) قوله غير المؤمنات بالجر صفة الفتيات فان للمؤمنات غير تعرف بالغايرة وهو الكافرات فيكون مثل القائل عليك بالحركة غير السكون ويجوز النصب على انه حال .

(١) قوله للعرف أى لعروفية هذا المعنى في التقييد بالوصف عند عامة الفاهمين المعاني من الفاظها لان التبادر من اطلاق العرف هو العرف العام (٢) قوله الانسان الطويل لا يطير لو اريد بالطيران السرعة في السير لصحة الاختصاص فلا يستقيم فعدم الصحة مبنى على الارادة المعاني الحقيقية. (٣) قوله فعلم ان الاستباح اه قيل لم لا يجوز ان يكون الاستباح لاستدراك الوصف اذ لا مدخل له في نفي طيران ثبوت النفي بدونه وهذا الاستباح لا يجري قوله الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لان الوصف ههنا لا يظهر عموم الحكم نوعي الجنس. (٤) قوله ولتكثر الفائدة هذا الوجه لا يوجب القول بالمفهوم والافعال المعاني اكثر من ان يحصى وفي القول بالدلالة على كل منهما تكثير الفائدة فينبغي ان يدل اللفظ على كل منهما ههنا. (٥) قوله لكان ذكره ترجيحا لانه حينئذ يكون ذكره وتركه سياتى ووجه ترجيح المذكور انما هو الفائدة والفروض وجود الشرائط المعبرة في مفهوم المخالفة وعند عدمه لا فائدة اصلا فلا يوجد وجه الترجيح اوله لانه حينئذ يكون الوصف وضده مستويان في عدم الفائدة فاختيار احدهما في طرف الذكر او طرف الترك دون الآخر ترجيح بلا مرجح واجب بان المرجح عدم الجزم بان الحكم في المسكوت عنه او تطبيق الكلام بكلام من سمع الحكم منه وقد خص الوصف بالذكر لسؤال او الحادثة او اشباههما او التلذذ بذكر المذكور دون المتروك ولم يقدر عدم هذه الامور فليكن الترجيح لشيء من ذلك.

للعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم منه الى ما ذكرنا ولهذا يستقيمه العقلاء والاستباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقيمه العقلاء فعلم ان الاستباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثر الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوفين ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوفين يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالحروج مخرج العادة الى آخره ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فيقتضى العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكره اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذالم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم توجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق متعيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد الا فيه ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متعيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم

المذكور دون المتروك ولم يقدر عدم هذه الامور فليكن الترجيح لشيء من ذلك.

(٦) قوله لكان اه في الملازمة نظر لجواز ان لا يدل اللفظ على نفي كان في الواقع ولو قيل ليس المراد بالثبوت ماهو بحسب الواقع بل ماهو بحسب دلالة اللفظ فنقول اذ لم يدل اللفظ على نفي الحكم لا يلزم ان يدل على ثبوته.

(٧) قوله ولان مثل هذا الكلام قيل هذا اذا كان الوصف في جانب مناسب اليه الحكم كقولك اكرم رجلا عالما لا تكرم رجلا جاهلا واما اذا كان في جانب الحكم كقولك اضرب زيدا ضربا شديدا فلا دلالة على العلية على انه كثير ما يكون الوصف في طرف النسوب اليه دلالة على العلية كقولك جاني رجل هندي اورجل بغدادى وان الكلام في مطلق الوصف فلا يطابق بين الدليل والمدعى.

(٨) قوله نحو في الابل السائمة زكوة يعنى ان السوم علة الزكوة في الابل حتى لا يجب في غير السائمة لا تنفاء العلة قبل انتفاء العلة لا يوجب انتفاء الحكم لجواز ان يكون له علل متعددة يوجد باحدها بعد انتفاء الاخر كنية التجارة في العلوقة يجب به الزكوة بعد انتفاء السوم.

(٩) قوله لان موجبات التخصيص يجوز كسر الجيم وقتها فهذه الامور غايات للتخصيص فيكون عللا بحسب علم الفاعل ومعلولات بحسب الخارج فوافقة العادة السؤال او الحادثة واعلام السامع بما كان يجهل به في اعتقاد المتكلم مترتبة على التخصيص متأخر عنه في الوجود لكن العلم بها واردة وجودها متقدم عليه باعت اليه.

(١٠) قوله فجهلوا اه فيه نظر لما ذكر في التلويح في اول الفصل انهم قالوا في آخر ذكر الشرط او غير ذلك مما يقتضى به تخصيص المنطوق بالذكر وايضا قوله في هذه الاربعة مقوض بظهور اولوية المسكوت عنه او مساواته (١١) قوله نحو الجسم الطويل اه مثال لما يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور قيل لان ذلك فانه يدل على سبب التحيز عن الجسم الذي ليس فيه بعض هذه الصفات وهذا الساب حق لان الجسم المذكور معدوم لا يتصور وجوده وكل معدوم يصح سلب الصفات الموجودة عنه.

قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكره فان قيل هذا استدلال على اثبات مذهب باطل ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجبا * قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت النفي والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب ردا ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف مالهم بقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف يصح ان يجعل دليلا على مذهب كمانبيفه انشاء الله تعالى * فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه * قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى.

واشارة

(١٢) قوله من هذه الاشياء الاشارة الى الامور الاربعة فقيل لم لا يجوز ان يكون من باب الخروج مخرج العادة فيصح ان يقول ان عادة الصانع تعالى جرت بان يجعل الجسم متصفا بهذه الثلاثة. (١٣) قوله وهذا محال لو كانت الاشارة الى سلب التحيز فلا استحالة في نسبة السلوب الى المعدومات بل يجب ذلك اذ لا ينسب اليها ثبوت فلو لم يصح نسبة السلب يلزم ارتفاع التخصيص ههنا ولو كانت الى وجود الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف فدلالة الكلام على نفي الحكم عما عدا المذكور لا يستلزم وجود الجسم المذكور ليلزم من استحالته استحالته. (١٤) قوله وانما وصفه ما اضمار في موضع الاظهار واطهار في موضع الاضمار فالاصل ان يقول وصف الجسم تعريفه تعريف الجسم هكذا انما هو أى البعض فاراد بالطول الخط المفروض او لا وبالمرض الخط المفروض ثانيا وبالخط المفروض ثالثا لا امتداد الى جانب التحت لان المركب من ثلثة جواهر افراد في صورة الثلث بان التفتي الجزئان المتلاقيان الجزء الثالث الوارد على ملتقاهما هكذا جسم وليس فيه امتداد الى التحت وعند البعض لا بد من طول وعرض متقاطعين على زاويتين قائمتين هكذا ثم لا بد من آخرين هكذا فوق الاولين او تحتها فلا بد من ثمانية اجزاء وقال الامام عمر النسقى رحمه الله تعالى ان الجسم ما يكون مركبا من جزئين فصاعدا.

(١) قوله واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف قيل فيلزم ان لا يتحيز الجوهر الفردي الذي هو جزء من الجسم حتى يكون وجود الكل في حيز بدون الجزء بل وجود الشيء بدون نفسه لان الكل انما هو مجموع الاجزاء ولم يوجد شيء منها لانهما جواهر افراد.

(٢) قوله وكالدح اى كالكلام المشتمل على الوصف بمجرد المدح نحو بسم الله الرحمن الرحيم او الذم نحو اعدو بالله من الشيطان الرجيم فهما ايضا لا يدل على النفي فلا يوجد له ليس برحمن رحيم لئلا يتبدأ باسمه ولا شيطان فيرحيم لئلا يعاذ منه.

(٣) قوله اشياء اخرى وهي قصد التعريف والمدح والذم.

(٤) قوله نحو امس الدار بنى الصراح امس وى روزى مبنى على الكسر عند بعضهم ومعرفة مررب عند بعضهم ومعرفة اتمى فيصح التوصيف بالمرف باللام وفي المذهب والصراح الدار ليس رو.

(٥) قوله نحو وما من دابة في الارض قد مران التكررة الموصوفة بصفة طامة فالوصيف منها لا فائدة العموم بل لتأكيد العموم الاستفادة من كون التكررة في موضع النفي مؤكداً بين الاستقرائية ويجوز ان لا يكون توصيفا فيكون الظرف خبرا فقوله تعالى الا على الله حال من الظرف او يكون متعلقا باسم الفاعل معمولاً له.

(٦) قوله ولا يراداه قيل يجوز ان يراد النفي على معنى ان كل دابة ليست في الارض مرزوقا من الله فليس موجودا.

(٧) قوله لان الدابة لا تكون الا في الارض في المذهب الدابة جنده ومذكر ومؤنث راكوبه فيصح الاطلاق على اهل السموات من الملائكة ايضا لانهم احياء يتحركون باسم الله تعالى فيمكن ان يقول ان التخصيص بالوصف لنفي المحكم عن الملائكة حيث لا ياباكون ولا يشربون ولا يبسون ليس فيهم نفس وشهوة.

(٨) قوله مع انه لم يوجد قيل بعد تسليم ان الدابة لا تطلق على اهل السموات ان العادة والحادثة ان الدابة تكون في الارض ظم لا يجوز ان يكون من باب الخروج مخرج العادة او من باب التخصيص للحادث.

(٩) قوله يعلم ان المراداه قيل يجوز ان يكون التوصيف لرد على من زعم من المشركين ان الله تعالى اله في السماء واله في الارض غيره تعالى كما روى ان سرود وديانوس وفرعون وشداد كانوا يدعون ذلك لعنة الله تعالى عليهم وعلى اتباعهم فانه اذا كان رزق اهل الارض عليه تعالى كان الاله في الارض هو الله تعالى.

واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح او الذم ولا يراد بالوصف نفي المحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله وكالمدح عطفي على قوله نحو الجسم اى موجبات التخصيص لانه حصر فيما ذكرتم نحو الجسم الى آخرة ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكرنا او التأكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره اى غير التأكيد نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان الموجبات منتفية الانفي المحكم عما عداه فقوله تعالى وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي المحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه تعالى انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة

قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاماطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جوار السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهبل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان المقصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرها يعنى ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بها هو من خواص الجنس دون الفرد لعل على ان المقصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذى حمل عليه المصنف صاحب كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيدا عن ذلك معلوم قطعاً بدون الوصف لان التكررة المنفية لا سيما مع من الاستقرائية قطعية في العموم والاستقرائي لا يعمد الى الخصوص اصلاً باجماع اهل العربية قوله فلم يوجد الجزم تقدير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتقياً دائماً فيلزم انتفاء الشرط دائماً اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط دائماً فلان فوائده الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصاً في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منهما فوائده كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء فاذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي المحكم عما عداه وهما نظر اما اولاً فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي المحكم عما عداه سهواً لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الاغلب والسؤال والحادثة ولا تقرير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يجعل على نفي المحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلاً واما ثانياً فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التأكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذى يكون للتخصيص اى نقض الشبوع وتقليل الاشتراك واما ثالثاً فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل لعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص.

(١) قوله غير محصورة أي فيما ذكروا. (٢) قوله فلاهم لم يجدوا أه في نفي الوجدان دون الوجود اشعار بأنه يمكن أن يكون هناك فائدة لكنهم لم يشعروا بها فيحتمل أن يكون المراد بالطيران طيران الذهن من المبادئ إلى الإدراكات فالتقصود نفي الحداثة عن الطول غالباً. (٣) قوله لكن المثال الواحد أه قيل أن غرض المستدل أن الاستقباح هنا ليس بالدلالة على المفهوم وهذه الدلالة ليست الإلهية التوصيف وهي مشتركة بين هذا المثال وسائر الأمثلة فيلزم أن الدلالة على المفهوم في الجميع نعم أن الدلول غير مراد في البعض بالفرائض الدالة على ذلك لكن عدم الإرادة يوجب عدم الدلالة الأخرى أن اللفظ يدل على معناه الحقيقي وكثيراً ما لا يراد بالقرينة الدالة على أن المراد المعنى المجازي فالخاص أن الحكم في المثال الواحد إذا كان للاسـ المشترك بين سائر أفراد الجنس يوجب الحكم في الجميع. (٤) قوله على أنه كثيراً ما هذا تكرير لمعنى قوله فلا يحصل الجزم أه.

٢٦٨

(٥) قوله ولأن أقصى درجاته في المذهب الأقصى دورتر والمراد هنا أعلى المراتب فإنه أبداً ما نقول في زعمهم من سائر الدرجات لأنه أقرب من الدلالة على المفهوم.

(٦) قوله وهي لا بد لها أي علة الوصف للحكم لا يدل على اتفاقه فيما لم يوجد فيه الوصف دلالة يوجب العلم الظني قائماً مبنية على تطيل اتفاق الحكم في السكوت عنه بنى العلة وسياً في فصل الصحيح الفاسدة أنه لا يصح التطيل بالنفي إلا أن يثبت بالاجماع أنه ليس للحكم علة أخرى.

(٧) قوله ونحن قولنا لعل المراد أن نقول بعدم الحكم عند عدم الوصف في بعض الصور كعدم أجزاء التحرير عند عدم الإيمان في كفارة القتل الثابتة بقوله تعالى فتحريراً مؤمنة لا في جميعها واللا يصح قوله فيما بعد هذا لا يوجب تحريم نكاح الأمة الكتابية عند نواصيتهما أنه يحل هذا النكاح عندنا كما قال المصنف في المختصر وصح نكاح الكتابية ولوامة والظاهر هذا التبيين مبنى على ضابط كما يقال أن الحكم في المنطوق أن كان موافقاً للحكم الأصلي فلا ينعدم بانعدام الوصف كحل النكاح في قوله تعالى من نيتاكم المؤمنات فإن الحكم الأصلي هو الإباحة لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وأن كان مخالفاً له ينعدم بانعدام الوصف بناء على أصل عدم.

(٨) قوله ومن ثمرات الخلاف لعل المراد بالحكم الثبوتى به الوجوب والندب والإباحة وبالعدمى الحرمة والكراهة تحريماً أو تنزيهاً والآن نكمل حكم باعتبار نفسه ثبوتى وباعتباره عدمى عدمى لا يقال إن قوله إذا كان الحكم المذكور أه يدل على أنه إذا كان الحكم المذكور حكماً ثبوتياً يثبت الحكم عدمى فيما عدا الوصف والآن فلا يثبت عدم عند عدم الوصف عندنا أصلاً مف لان عدم ما حكم ثبوتى فقد قلتم أنه لا يثبت وأما حكم عدمى فلو لم يثبت ذلك أيضاً يلزم أن لا يثبت عدم أصلاً فيثبت بيني أن يثبت عدم الحل عندنا في الأمة الكتابية مف لانا نقول أنها يلزمنا القول بثبوت عدمى في الجملة لاني جميع الصور فلا يلزمنا القول بحرمة الأمة الكتابية.

(٩) قوله كقوله عليه السلام أه فان قلت إن الحديث ليس من باب التخصيص بالصفة والكلام فيه قلنا تقدير الكلام ليس في الأبل العلوقة زكوة بتقدير الموصوف.

(١٠) قوله إذا لم يكن علوفة في المذهب العلوقة بفتح العين غوسيند برواي والمراد هنا غير السائمة.

(١١) قوله عندنا أه ليس المعنى أنه لا يجب الزكوة عندنا في الأبل السائمة بل المعنى أن وجوب الزكوة فيها لم يثبت عندنا بفهم هذا الحديث بل إنما يثبت لقوله عليه السلام في خمس من الأبل السائمة شاة الحديث مذكور في كشف المنار.

(١٢) قوله وأيضاً من ثمرات الخلاف أه الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى في الموضعين الأول أن ثبوت عدم عند عدم الوصف بفهم النص عنده وبعدم العلة عندنا والثاني وهو فرع الأول أن عدم عند عدم حكم شرعي عنده وعدم أصلي عندنا فالثمرات الأولى ثمرات الخلاف الأول وهذه ثمرات الخلاف الثاني فن قال بأنه حكم شرعي صح تعديته من مورد النص إلى غيره عنده ومن قال أنه عدم أصلي لا يصح التعدية عنده.

غير محصورة فلا يحصل الجزم بأن كل موجبات التخصيص منقضية الأنفي الحكم عما عداه

وما ذكروا من استقباح العقلاء فلأنهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الإنسان

بالطول فائدة أصلاً لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على أنه كثيراً ما

يكون في كتاب الله وكلام الرسول لكلمة واحدة ألف فائدة تعجز عن دركها إلهام العقلاء

وقوله لكان ذكره ترجيحاً من غير مرجح في ميز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر

ولأن أقصى درجاته أي الوصف أن يكون علة وهي لا تدل على ما ذكر لان الحكم يثبت

بعلل شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول أيضاً بعدم الحكم أي

عند عدم الوصف لكن بناءً على عدم العلة فيكون عدم الحكم عندما أصلياً لا حكماً شرعياً

لأنه علة لعدم أي لا بناءً على أن عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن

ثمرات الخلاف أنه إذا كان الحكم المذكور حكماً عدمياً لا يثبت الحكم الثبوتى فيما عدا

الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوقة زكوة فإنه لا يلزم منه أن الأبل إذا لم

تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتى لا يمكن أن يثبت بناءً على عدم

الأصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتى وأيضاً من ثمرات الخلاف صحة

التعدية وعدمها

قوله وقوله لكان ذكره ترجيحاً يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم

الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز أن يكون مرجح آخر غيرها

قوله ولأن أقصى درجاته فيه نظر لان الغائلين بالمفهوم إنما يقولون بذلك إذا لم

يظهر للحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو كاف إذا لا

قائل بأن المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال أنه لو ثبت الوصف لثبت إما

بالتواتر وهو منتفٍ اتفاقاً أو بالأحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الأصول.

كما

(١) قوله كما في قوله تعالى يريد ان المحكم هنا وهو اجزاء تحرير الرقة منتف عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى في مورد النص وهو كفارة القتل باقتناء الوصف وهو الايمان لكن هذا الاقتناء عنده حكم شرعي ثابت بفهم النص وعندنا عدم اصلي مبنى على عدم العلة وليس بمحكم شرعي فلذلك عدى الشافعي رحمه الله تعالى هذا الاقتناء الى غير المورد وهو كفارة اليمين ولم نعه لانتفا بعض شرائط القياس وهو ان يكون المحكم المسمى حكما شرعيا ثابتا بالكتاب او السنة او الاجماع وايضا من الشرائط ان لا يكون نص في الترمع وقوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقة نص مطلق يدل باطلاقة على جواز تحرير اى رقة كانت من المؤمنة والكافرة فالتمدية هنا كما فعل الشافعي رحمه الله تعالى يكون ابطالا للنص فلا يجوز.

(٢) قوله وقد مر في فصل المطلق والمقيد انه اذا اورد المطلق والمقيد في حكم واحد واختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل في الموضعين المطلق على المقيد عندنا ويحمل عند ذلك على تعدية عدم جواز الكافرة الى كفارة اليمين عنده لا عندنا.

(٣) قوله ونظيره اه متعلق بصدر الكلام اى

نظير التخصيص بالوصف يدل على نفي المحكم عما عداه عند الشافعي رحمه الله تعالى لا عندنا ولوعلق باخر الكلام وهو قوله ونحن نقول اه على معنى انا قلنا في الآية بعدم حل النكاح عند عدم الايمان في الامة المجوسية بدم العلة وهو الايمان لكان له وجه لكن يابى عنه قوله هذا لا يوجب اه حيث يدل على التعلق بصدر الكلام ثم قوله تعالى من فتياكم الآية لا يدل على صحة النكاح بين المالك والملوك اذ المعنى من فتياكم لبعض منكم او فتيا من جنسكم والاضافة بهذا المعنى لترغيب ولو اريد فتيا هي مملوكة لكم فالنكاح في الآية بمعنى الوطى دون عقد الزواج .

(٤) قوله مع انه يحتمل الخروج اه فائدة المؤمنين على ما هو حق الايمان ان يأمروا بالمعروف وينهون عن المنكر فكفون الارقاء بالايمان والعتاد ان السبد والامة يطيعان امر المولى فالعائد ان يكون الامة مؤمنة كما ان العادة ان يكون الربائب في حجور ازواج الامهات وايضا الخروج مخرج العادة قد يكون بمجرد العادة في تقيده المحكم بالوصف كما انها تديكون في تقيده الموصوف بالوصف واليه اشار بقوله فان العادة اه ولا شك ان العادة جرت بان يصحح المؤمن المؤمنة فالخروج مخرج العادة هنا من وجهين بخلاف قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة ماجرت بعدم نكاح امرأة كان بينهما امتزاج بان كانت في حجره .

(٥) قوله فان العادة الخ قيل لو اريد ان العادة في او ان النزول كانت كذلك فعل تردد لان سبب هذه العادة انما هو نزول الآية ولو اريد انها بعد النزول كذلك فلا يتقطع اذ لا بد من العادة في وقت النزول.

(٦) قوله ولا يلزم اه اراد في التخصيص بالوصف دون التخصيص باسم مبنى على ان قوله الاكبر منى صفة للموصوف المقدر اى الولد الاكبر وقوله في بطون مختلفة احتراز عما اذا ولدت في بطن واحد فان دعوة احدهم دعوة الاخيرين والضابط في اختلاف البطون واتحادها ان يكون بين الولادتين ستة اشهر او اكثر وان يكون اقل من ذلك فلي الاول يوجد الاختلاف وعلى الثاني الاتحاد.

(٧) قوله بل لان السكوت الخ فانه اذا قال الاكبر منى يكون هذا سببا لتوقع السامع ان يبين حال الاخيرين فيحتاج الى البيان فاذا سكت عن الدعوة يكون في المعنى نفي بخلاف ما اذا ادعى الاول بعد ولادته ثم ولدت الاخيرين فسكت فان السكوت هنا ليس في موضع الحاجة بعدم ما يكون سببا للتوقع فلا يكون نفي فيثبت النسب لكن ينفي بالنفي.

(٨) قوله وايضا انا اتنى اه قيل لو اريد الدعوة الصريحة الظاهرة فهي ليست بشرط كما في الاخيرين من صورة ذكرناها ولو اريد ما يعم الدعوة الضمنية الحكمية فهي مقصودة هنا فانه كما ادعى الاول ثبت انها ام ولده وولد ام الولد ثابت النسب لان دعوة الاول متضمنة لدعوة الاخيرين كصورة ذكرنا قيل ان بينهما فرقا فان ولادة الاخيرين في الصورة المذكورة بعد تقرر امومة الولد فعدم النفي في معنى الدعوة فيما نحن بصدده قبل التقرر فعدم النفي هنا ليس في معنى الدعوة ثم لا يظهر فائدة تقيدهم بالثلاثة والمحكم جاريا اذا ولدت اثنين في بطنين. (٩) قوله ان لو كانت اه زيادة سوا تحتها وكسرت خلاف القياس وان جعل وانما يكون كذلك بمنزلة القسم الذي يراد ان يفتح بينه وبين لو في افادة التأكيد ويجوز تقدير القسم ولا يبعد ان يكون الزائد هو لولنا كيد معنى ان بالعكس.

كما في قوله تعالى فتحرير رقة مؤمنة هل تصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي المحكم عما عداه وهما مسئلتنا الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر منى فانه نفي الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيًا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي المحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لانه نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع لا يقال لاحاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسبا الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدى ام الولد بل هما ولدا الامة فتحتاج ثبوت

قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية بانصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف ككون الربائب في حجور كم فلو كانت الفتيات اى الاماء المؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في بطون مختلفة بان تكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا قوله اما ههنا فلا يعنى ان الفراش انها يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدى الامة .

(١) قوله في ارض كذا ظرف مستقراى موجودا في ارض كذا وتعلق بقوله وارثا اى وارثا يرث من ارض كذا بدليل قوله فيما بعد لان ذكر المكان اهـ .
(٢) قوله بناء على ان التخصيص اه لا يقال لم لا يجوز ان يكون عدم القبول بناء على انه شهادة على النقي او بناء على ان نفي العلم لا يوجب انتفاء الوارث فليمكن موجودا مجهولا لشهود لانا قول لو كان عدم القبول لذلك يلزم ان لا تقبل اذا قالوا لانعلم له وارثا هـ .

(٣) قوله لان الشاهد ويمكن ان يقال عدم القبول بناء على انه لا يدل على عدم العلم بالوارث اصلا اذ لو علموا بالوارث في غير ارض كذا ولم يعلموا به فيما صدق قولهم المذكور واما قولهم لانعلم له وارثا فهو يدل على عدم العلم بالوارث اصلا .
(٤) قوله جاء شبهة اى شبهة انهم يعلمون وارثا في غير هذه الارض يبنى ذكر الزيادة بوضع هذا المعنى في القلب فهو الادراك وان لم يصل الى حد الظن يمكن تدبيره الى الشك .

(٥) قوله لان ذكر المكان اه يبنى ان الشهادة مقبولة من غير حاجة الى ذكر المكان بخلاف مسألة الدعوة فان النسب لا يثبت بدون ذكر الوالد .
(٦) قوله عن المجازفة في تاج المصادر المجازفة والجوازف بكزاف كارى كردن فارسي معرب والمراد التخمين والتكلم بطريق الشك والاحتراز عن المجازفة دفع توهمها .

(٧) قوله متفحصين اى متجسسين متفتشين في تاج المصادر التفتحص وانبروهيدن .

(٨) قوله اما سائر الاراضى فلامعرفة قيل فكيف يقبل الشهادة عندنا بن حنيفة رحمه الله تعالى ولا بد ان يثبت ان لا يكون وارث اصلا وعند عدم علم الشاهد لسائر الارض هل فيها وارث او لا يثبت ذلك .

(٩) قوله عملا بالشرطية لو اريد بالشرط ما يتوقف عليه وجود الغير فالنطق بالشئ بادوات الشرط لا يوجب كون ذلك كذلك وانما يوجب سببية الاول للثاني وترتب الثاني على الاول لا يتوقف ولو اريد ما يترتب عليه وجود الغير فالعمل بالشرطية انما يقتضى وجود الثاني عند وجود الاول لا انتفائه عند انتفاء الاول في ان هذا دليل يتفرد به الشرط وجميع ما ذكر في الصفة جارها فبقولنا ان قوله ان كان الانسان طويلا لا يطير تبادر الفهم الى نفي عدم الطيران عند عدم الطول ولهذا استتبعه القلاء اى آخر ما ذكر في الوصف .

(١٠) قوله بل يبقى الحكم اه اراد بالحكم ما يضافه الملق بالشرط كالنكاح في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فانكاح عند عدم الدخول ثابت لا بدلالة هذا الكلام بل بناء على عدم علة الطلاق قوله على عدم الاصل اى بناء على عدم العلة التى هو الاصل بالنسبة الى وجودها .

(١١) قوله بين ما ذكرنا اى بئس ما ذكرنا بينه ويجوز ان يكون الباء للسببية اى للدليل ذكرنا بينه فهو متعلق بقوله وعندنا لا يثبت به قوله ما ذكرنا اراد به قوله لان موجبات التخصيص اه وقوله ولان اقصى درجات الوصف ان يكون علة له .

نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لانعلم له وارثا في ارض كذا انه لا تقبل

شهادتهم عندهما فهذا اى عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على

ما قلنا اى على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا

في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على

قوله ولا يلزم لما ذكر ما لا حاجة اليه جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لاننفي الشبهة

فيما نحن فيه اى في التخصيص بالوصف اى لاننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه

والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا

اى السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر الممكن غير

واجب وهو ههنا اى ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا

متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا بنفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده

فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضى فلا معرفة لهم باحوالها

فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضى احترازا عن المجازفة

ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعى رحمه الله عملا بالشرطية فان الشرط

ما ينفى الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اى بالتعليق بل يبقى الحكم على

العدم الاصلى حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص

بالوصف وما ذكرنا من ثمره الخلاف ثمة يظهر هنا ايضا

قوله في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلانعلم فيكون

مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تعييد وهذا كما اردوا في بحث التخصيص بالصفة

قوله تعالى ولا تغفلوا اولادكم خشية اطلاق قوله عملا بالشرطية فان شرط الشئ ما يتوقف

عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشئ ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينفى بانتفائه

وهذا دليل يتفرد به الشرط والافجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا

وبالجمله دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة

قوله بعين ما ذكرنا اى بناء على عدم علة الحكم لانه على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم

قوله وما ذكرنا من ثمره الخلاف يعنى لوقال ان كانت الابل علوفة فلا تؤد زكاتها لا يجب

بذلك الزكاة في السائبة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته

بالقياس لانه ليس بحكم شرعى وعنده يجوز .

لان

(١) قوله لان الشرطاه تعريف شرط على ما
 سيأتي في باب الحكم من القسم من الكتاب ان ما
 يتعلق بشئ غير داخل فيه ولا مؤثر فيه ولا موصل اليه
 في الجملة بان يتوقف عليه ذلك الشئ ثم قسم
 ذلك الى الشرط المحض والى ماى حكم العلة اوفى
 حكم السبب وقسم الشرط المحض الى الحقيقي كالوضوء
 للصلوة والى المعنى وهو الملق به بكلمة الشرط
 فاول المعنيين ههنا يتناول الشرط الحقيقي والذى
 فى حكم العلة كحفر البئر اذا سقط فيها رجل فانه
 شرط السقوط وعلته ثقل الجثة والذى فى حكم السبب
 كحل قيد عبد التبر اذا ابق فهو شرط تلف المال
 وعلته الاطلاق وتانيهما هو الملق به بكلمة الشرط
 وبين كلامه يدافع فقال ههنا ان الملق به لا يتوقف
 عليه الحكم وجعل فى باب الحكم قسما من التعريف
 المذكور ثمة وقد اعتبر فيه التوقف عليه كما سر.
 (٢) قوله لابلغنى الثاني بئى ان الشرط التلغى
 هو الثاني فلا يوجب انتفاء الحكم بانتفائه.
 (٣) قوله بل لاشك ان عدم صحة الصلوة فيه نظر
 اما اول فلان عدم الاصل على ما سر فى التخصيص
 بالوصف هو ان يعدم الحكم بناء على عدم العلة
 وهذا ليس كذلك لان الوضوء ليس علة لصحة
 الصلوة فانهم جعلوه شرطا حقيقيا وهو مقابل لليلة
 والسبب والركن والعلامة نعم الشرط التلغى قد
 يكون علة كقولك ان جاءك زيد فاكرمه ولكن
 الحقيقي ليس من التلغى واما ثانيا فلان الحكم
 الشرعى ما يثبت بمطاب الشارع ولا يدركه
 لولا خطاب الشارع وعدم صحة الصلوة
 عند عدم الوضوء كذلك فيكون حكما شرعيا.
 (٤) قوله نحو ان دخلت الداراه قبل ان الشرط
 بالدخول انما هو الاطلاق بذلك اللفظ المخصوص
 الصادر فى الزمان المخصوص لا مطلق الاطلاق وهذا
 متوقف على الدخول لا يوجد بدونه وانما الموجود
 بدونه مطلق الاطلاق وتخرج من ههنا الجواب
 عن التذاع المذكور فى هذه الصفحة فبئى
 التوقف توقف خصوص الشروط ومعنى عدم
 التوقف عدم توقف جنس الشروط.
 (٥) قوله بسبب آخرى لسبب غير الايجاب
 الملق بالشرط لالسبب غير الشرط فلا يلزم الا
 كون الملق سببا لا كون الايجاب الشرط سببا.
 (٦) قوله فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم
 طولا فى تاج الصادر الاستطاعة تواسنت الطول
 بدرأى وبفضل عليه كرددن وبأكسى فضل كرددن
 فيجوز ان يراد به الغلبة واعطاء المال على ان النسب
 لكونه مفعولا به اى ومن لم يستطع ان يظب
 على نكاح المحصنات بالكفار قوالا ولم يستطع
 ان يعطى المال لان ينكح المحصنات قال البرجندي
 فى قول المصنف رحمه الله تعالى فى المختصر والامة
 على طول الحرة يعنى يجوز نكاح الحرة الغير
 على قدرته على نكاح حرة فلواريد بالطول ههنا
 القدرة يكون النسب على المصدرية.

لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشئ ولا يرتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو
 ما يرتب الحكم عليه ولا يتوقف به فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لابلغنى الثاني
 اى ينتفى المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه
 ينتفى صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط
 بهذا المعنى حكم شرعى بل لاشك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلى
 لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني
 فانه لادلالة لانقائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو
 ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر
 فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية.

قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله اننا انسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه
 الشئ بل ما علق عليه الحكم كالدخول فى مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه
 انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع فى عرف الشرع
 والشرط فى العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشئ وفى اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه
 الشئ ولا يكون داخلا فى الشئ ولا مؤثر فيه وفى اصطلاح النحاة ما دخل عليه شئ من الادوات
 المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزء او
 ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او مفعولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة
 او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوى وظاهر
 انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان تعد السبب بالحكم ينتفى
 بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلان نزاع فى عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل
 الظن بالمفهوم ولان نزاع فى عدم القطع قوله ومن لم يستطع اى ومن لم يملك زيادة فى المال
 يقدر بها على نكاح الحرة فليتك مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند
 استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا سابقا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل
 لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلى لاحكم شرعى فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم
 ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعى رحمه الله فى ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا
 بالعام ولاناسخه على ما هو مذهبنا فى المتراخى انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ
 يجب ان يكون حكما شرعيا لاعدا اصليا * وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اى على تقدير
 الاتصال ولاناسخه اى على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لاخفاء
 فيه فاذا لم يكن مخصصا ولاناسخه يبقى الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف
 قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم تجدوا
 ماء فتمسوا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت
 على عدم الاصلى * فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل
 الشرط محال كجواز نكاح الامة * قلت يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا يتناقى
 ثبوته فى الخارج قبل ذلك بنص آخر كما فى الآيات المتعددة فى وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب
 يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال.

(١) قوله يوجب عدم جواز نكاح الامة اه في التحقيق ان جواز نكاح الامة مشروطة بربعة شرائط غير ان لا يكون تحت حرة عند الشافعي رحمه الله تعالى فيكون الشروط عنده خمسة عدم الحرة تحت وعدم الامة الاخرى تحت لا بالنكاح ولا بملك اليمين وخشية الزنا وكون الامة مؤمنة وعدم طول الحرة اما الاخيران فقوله تعالى ومن لم يستطع الآية واما الثلثة الاول فلان نكاح الامة عنده ضروري ولا ضرورة بدونها.

(٢) قوله على نكاح الحرة هذا يدل على ان المراد بالحصنة في الآية الحرة كما يقتضيه مقابلة الملوك في المذهب المحصنة زن آزاد.

٢٧٢

(٣) قوله فيصير مفهومه وذلك لان العام حجة فيه شبهة عند الشافعي رحمه الله تعالى فكما يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس عنده فكذا بالمفهوم لا يقال ان هذا المفهوم مترسخ عن قوله تعالى واغل لكم ما وراء ذلك يتوسط بينهما جل كبيرة والتخصيص بالتراخي غير جائز لانا نقول هذا عندها واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فيجوز التخصيص بالتراخي كما سيأتي في باب البيان وايضا توسط الجمل في ترتيب في المصاحف ليس دليلا على عدم الاتصال عند النزول فيجوز عدم التوسط في وقت النزول.

(٤) قوله لا يصلح مخصصا اي لا ابتداء اذا ثبت المقارنة بينهما ولا ثانيا اذا ثبت تخصيصه قبل ذلك بالمقارن واما خبر الواحد والقياس فيجوز التخصيص بهما ثانيا.

(٥) قوله اعتبر الشروط بدون الشرط اي جملة بدون الشرط كلاما مستقلا تام الفائدة موجبا للحكم فاصل الاعتبار جعل الشيء في حكم نظيره ومنه الاعتبار بمعنى الاتعاط حيث التمتع غيره في استحقاق الثواب والعقاب بالحنثات والسيئات فاستعمل اللفظ في جزء معناه والمعنى جعل المشروط في حكم نظيره من الكلام المشتمل على السند والسند اليه وحكم الاستقلال الحاصل ان نفس الجزاء عنده يوجب الحكم بدون ملاحظة الشرط وعندنا لا يوجب الابد ملاحظة الشرط كما ان صدر الكلام انما يفيد الحكم بعد الاستثناء لان آخر الكلام اذا كان مفيرا لاوله توقف الاول على الآخر وما يتوهم ان الشافعي رحمه الله تعالى اختار ما ذهب اليه اهل العربية من ان الحكم في الجزاء والشرط قيد والحنثية ذهبوا الى ما زعم اهل النطق من ان الحكم بين التالي والمقدم على ان الشرط ركز في الحكم وليس بقيد زائد وان الحكم هو الاتصال بينهما والشرط محكوم عليه والجزاء محكوم به فهذا محض وهم اذا كل مختارون مذهب اهل العربية غير ان الشافعي رحمه الله تعالى قال بايجاب الحكم قبل القيد والحنثية قالوا بالايجاب بعد القيد لاقبله.

(٦) قوله فيكون له اي فيكون عدم الحكم عند عدم الشرط مستفاد من التعليق مفهوم ماله فيكون ثابتا بالنسب كدلالة النص.

(٧) قوله مثل انتاه التشبيه في عدم الاستقلال وعدم ايجاب الحكم لا في الزكية من الكلام فلا يتوهم انه احد طرفي الحكم كانت في انت طالق يلزم كون الشرط طرفا آخر منه.

(٨) قوله فلا يكون اي فلا يكون التعليق مؤثرا في عدم مفيد له.

يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فيما 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 لما لم يدل على نفى الجواز لا يصلح مخصصا ولاننا سألناك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية وهذا بناء اي هذا الخلاف مبنى على ان الشافعي رحمه الله اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده اي الحكم بتقدير معين واعدمه اي الحكم على غيره فيكون له اي للتعليق تأثير في اعدام اي عدم الحكم ونحن نعتبره معه اي نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالشرط بدون الشرط مثل انت في انت طالق اي المشروط وهو قولنا انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان عقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا من ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدمه الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لاقى منع السببية

قوله وهذا بقاء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيده بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشاءية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فمال الشافعي رحمه الله الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة رحمه الله الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لاحكاما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذلا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض.

فابطل

(٩) قوله انقذ سببا عنده في التحقيق انه لا خلاف في ان التعليق مؤثرا في المنع لكن المنوع عند الشافعي رحمه الله تعالى ثبوت الحكم وعندنا انقذ السبب هو يقول ان السبب قوله انت طالق وهو موجود عند ذكر الشرط وهو قوله ان دخلت الدار كما هو موجود عند عدم ذكره لكن حكمه لا يثبت لكان التعليق وذلك التعليق الحسي فان قلت تعليق القيد لا يؤثر في سبب السقوط وهو الثقل بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط قلنا ان التعليق انما دخل في السبب دون حكمه فيؤثر في منع السببية وما قال الشافعي رحمه الله تعالى ان السبب وهو الجزاء موجود مع ذكر الشرط فليس السبب موجودا بوصف السببية والتعليق قد اثر في السببية.

(١) قوله فابطل تعليق الطلاق اي الطلاق المعلق لان السبب المضاف لغير المعلق انما هو الطلاق دون التعليق به .

(٢) قوله كنتعجيل الزكاة وكاداء الفطرة قبل طلوع الفجر انظر بعد وجود السبب وهو رأس يمونه وكاداء الصلوة في اول الوقت فان السبب دخول الوقت لسكن وجوب الاداء انما هو في آخر الوقت وكالحج قبل وجود الاستطاعة فالسبب هو البيت لسكن وجوب الاداء بعد الاستطاعة .

(٣) قوله وكفارة اليمين لا يقال ان هذا ليس مما نحن بصدده وهو تعليق امر بشرط هل يكون سببا بدون الشرط اولاً ولا تطبيق في اليمين لانا نقول التعليق الذي كلامنا فيه اهم من ان يكون من جانب المتبلى بالمحادثة او من جانب الشرع فان اليمين في ايجاب الكفارة معلقة بالحدث شرعاً كما ان قوله انت طالق في ايجاب الطلاق معلق بدخول الدار فكما انه ينقذ سببا عنده قبل الدخول فكذلك اليمين ينقذ سببا عنده قبل الحدث .

(٤) قوله اذا كانت مائة كاشتق الرقبة واطعام عشرة مساكين او كسوتهم .

(٥) قوله بناء على هذا الاصل وهو ان المعلق بالشرط ينقذ سببا عنده وانما التعليق يؤخر الحكم الى زمان وجود الشرط .

(٦) قوله فيثبت نفس الوجوب للفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثاني لزوم تفريع الذمة مما يتعلق بها فنفس الوجوب ثابت في النفس عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم والاول يتحقق بمجرد وجود السبب والثاني انما يتحقق بعد وجود السبب والشرط .

(٧) قوله لان المالى اي الواجب المالى .

(٨) قوله بين نفس الوجوب اما ظرف او مفعول به على ان اليمين بمعنى الاتصال كقوله تعالى لقد قطع ينحكم بالرفح اي اتصالكم .

(٩) قوله كما في الثمن فانه يثبت في الذمة بمجرد العقد ولا يجب الاداء الا بعد تسليم المبيع وقبله في معرض السقوط جلاك المبيع في يد البائع او يقال ولا يجب الاداء الا بعد حلول الاجل في البيع المؤجل وثمرة الثبوت في الذمة صحة المطالبة ووجوب الزكاة وثمره وجوب الاداء انه لو امتنع عنه يجبر القاضى .

فابطل تعليق الطلاق والعناق بالملك هذا تفريع على ان المعلق بالشرط

انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد

سببا عند الشافعى رحمه الله فاذا علق الطلاق او العناق بالملك فالملك غير

موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق ويجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد

وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كنتعجيل الزكاة قبل المحول اذا وجد

السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين

اذا كانت مالية فان الشافعى رحمه الله جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحدث فان اليمين

سبب الكفارة عنده بناءً على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما

يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحدث لان المالى يحتمل الفصل بين نفس الوجوب

ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في النعمة مع انه لا يجب ادائه بخلاف البدنى

ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان

نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن

الآخر ففي المالى لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء

قوله وكفارة اليمين اي وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة

او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحدث بناءً على هذا الاصل وهو ان السبب

ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لافي منع

السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شئ بالمعنى الذى نهن فيه قلنا

لما قرر هذا الاصل في نعو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق

سببا والدخول شرطاً اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقاً سواء وجد فيه صورة

التعليق وادوات الشرط اولاً فان الملقى عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحدث

شرط لتوقفي وجوب ادائها عليه اجماعاً ويعتدل ان يقال انه في معنى من حلف فليتكفر

ان حدث فيصير مما نحن فيه قوله بناءً على هذا الاصل متعلق بقوله يجوز تعجيل الكفارة

لا بقوله فان اليمين سبب .

وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي فصل الامر يأتي ان في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو اننا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في قولنا انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على ان اليمين انعمت للبر فكيف تكون سببا للكفارة

قوله وفي البدني لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء وهما متلازمان لان انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا تنصح 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 وتعاق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لانه لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمة عليكم البيعة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقريئة دلالة العقل على ان الاحكام انما يتعلق بالافعال دون الاعيان * وذهب الامام السرخسي وفخر الاسلام رحمهما الله ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا معنى الحرمة المنع فعنى حرمة الفعل ان العبد ممنوع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لان شرب 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 البيزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لثلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والا قرب ما ذكر في الاسرار ان المحل او الحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمة البيعة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمة شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك لا لمعنى فيها قوله وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان انت طالق قبل النفل بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لانصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شرط البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل * واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون مانعة مثل انت طالق غدا * واجيب بان التعليق يبين وهي لتحقق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لتبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع * واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق * واجيب بانها لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضة ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يبرحى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى.

(١) قوله وفي البدني فيه نظر اذ الصلوة يجب بدخول الوقت ولا يجب الاداء الا بدخول آخر الوقت بدليل انه لا يجب الاعادة لو صلى في اول الوقت ولو صلى قبل الوجوب يجب الاعادة وانه لا ياتم بالتأخير الى آخر الوقت ولو وجب الاداء قبل آخر الوقت لكان آتيا بالتأخير وايضا يجب القضاء بدفوت الصلوة او الصوم وكذا الحج بدلا استطاعة لكن على الفور فلا يجب الاداء في آن الوجوب.

(٢) قوله في فصل الامر اي في فصل من باب الامر وهو الفصل الخامس الذي في بيان ان الامر به نواظر مطلق وموقت قال ثم القضاء واجب على المنفى عليه ولا اداء عليه ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا.

(٣) قوله وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط فان قلت ان السبب على ما ذكره المصنف في باب الحكم ما يتعلق بالشيء غير داخل فيه ولا مؤثر فيه ولكن كان موصلا اليه في الجملة ولا شك ان المشروط وهو الايجاب المعلق قبل وجود الشرط كذلك قلنا المراد بالسبب مهنا العلة لا ما يقابلها وسيا في الباب المذكور ان المعلق بالشرط عند وجود الشرط يصير علة لاقبله.

(٤) قوله وهو اننا نعتبر قبل هذا انما يقتضى ان يكون للفظ الشرط مدخل في تمام الكلام واقادته الحكم المقصود فذلك لا يستلزم ان يكون لوقوع الشرط مدخل في سببية الكلام للحكم الشرعي كوقوع الطلاق فليكن مجموع اللفظي المشروط والشرط سببا للحكم على انه يتراخي الى وقوع الشرط كما قال الشافعي رحمه الله تعالى ان لفظ المشروط بدون شرط سببه ويتراخي الى وقوع الشرط.

(٥) قوله فيختلف الحكم في المسائل الظاهر ان الحكم في الكفارة عندنا وهو عدم اجزائها قبل الحنث ايضا يبتنى على الاصل المهدد المذكور وليس الامر كذلك اذ ليس هناك شرط ومشروط يعتبر المجموع كلاما واحدا ليكون لوقوع الشرط مدخل في سببية الكلام للحكم.

(٦) قوله فكيف تكون قيل ان انعقادها للبر انما هو في قصد المنكح وذلك لا يتاى ان يكون شرعا سببا للكفارة الا ترى ان الشراء منقذ للملك وهو سبب لتعلق القريب.

(١) قوله بل سبب الحنث قبل المراد بالسبب العلة لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة ولا واسطة هنا .

(٢) قوله لان التعجيل قبل فكيف يجوز تقديم الزكوة للنصب لذي نصاب والنصاب الواحد انما يكون سببا لزكوة لا لزكوة سائر النصب .

(٣) قوله والسبب للكفارة في التلويح ان سبب الكفارة هو الحنث عندنا بوجهين الاول ان اليمين وضمت للافضاء الى البر والكفارة انما يجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليهما لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تفرقه

عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها بعد الحنث الذي تقضى لليمين وفي الوجهين نظرا اما في الاول فانه يدل على ان الكفارة لا يتحقق الا عند اليمين وليس الامر كذلك بل انما لا يتحقق الا عند عدم ما وضع

له اليمين وهو البر ولا امتناع في افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ما وضع له ذلك الشيء

كشهادة الاربع بالزنا وضمت في الشرع للحكم بمحذ الزنا وهي يفضى الى احد الشهود للذف عند عدم اتحاد المجلس في شرح البرجندى لوجا وامتقرتين لا يقبل الشهادة ويحدون حدا ككفد كذافي الكافي وحدا الشهود امر لا يتحقق الا عند عدم الحكم بمحذ الزنا واما الثاني فلان السبب لا يجب بقائه عند وجود المسبب كالنكاح هو سبب لوجوب المهر في غير المدخول به عند وجود الموت في احدهما وبه ينقطع النكاح .

(٤) قوله وفرقه اي فرق الشافعي رحمه الله تعالى بين المالي والبدني ساقط في التحقيق لان وجوب الاداء بعد تمام السبب قد يتفصل عن نفس الوجوب في البدني ايضا فان المسافر اذا صام في رمضان جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة يعني ان الجواز انما هو بعد الوجوب حتى لو فعل قبل الوجوب يجب الاعادة فيلزم من ذلك انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء وهذا اولي مما ذكره المصنف لانه يرد عليه الاعتراض بان غرضه اثبات الفرق بين ما يتعلق بالمال وبين ما يتعلق بالمال وما لا يتعلق به اصلا بانفسك نفس الوجوب عن وجوب الاداء في الاول دون الثاني فعمل الاداء ايضا عبادة بدنية غير قاذح في الفرض اذ لا يلزم من ذلك عدم التفكك في الاول وثبوته في الثاني ايضا .

(٥) قوله حقوق الله تعالى احتراز عن حقوق العباد فان المقصود فيها هو المال اذ به يتفقد العبد .

(٦) قوله وانما المقصود هو الاداء فان قلت اذا كان المقصود هو الفعل دون نفس المال ينبغي ان لا يتأدى بانائب كالصلوة قلنا تعلق القصد بالاداء

بل سببها الحنث للمالم يعتقد 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 بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود

الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة

لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل

هي شرطها والحنث سبب * وفرقه بين المالي والبدني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوقي

الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية *

قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لايشكل بهاروى عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالتي ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل ولا بد من ان يبين نسخه او عدم صحة قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضع في الافضاء 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 الثاني ان السبب يجب تفرقه عند وجود السبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جنافية وهتك لكنهما لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا * ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يفتى الخلف اعلى الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لا يجب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب هو الجنافية عليهما قوله وفرقه اي فرق الشافعي رحمه الله بين الحقوقي المالية والبدنية بانه يتفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوقي المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النية في المالية لمحصل المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب يتفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوقي الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوقي العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الحسران .

باعتبار ما فيه من اتقان النفس وايدئهما يقطع طائفة من المال وهذا المعنى حاصل في فعل النائب ايضا واما الصلوة فانما المقصود فيها وهو مشقة النفس بالقيام والقراءة وسائر الاركان يحصل بفعل الرجل نفسه لا بفعل نائبه .

وتبين الفرق اى على مذهبا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لاعلى البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يعتمد على الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق فيعتلان الخطر اى الشرط والبيع لا يعتمد لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المفاق فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيعتلان الشرط والاصل ان يدخل التعليق فى السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع **الباب الثانى فى افادته الحكم الشرعى اى افادة اللفظ الحكم الشرعى كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبر**

قوله وتبين الفرق لما جعل الشافعى رحمه الله التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار فى انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التأجيل انما يدخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والمالك عن الثبوت اذ لجهة لتأخير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار يدخل فى الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله فى مجرد الحكم بان يعتمد السبب ويتأخر الحكم لمحصل المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاه صاحبه ولا يجوز ذلك فى السبب لان دخوله على السبب دخوله على الحكم وتأخير له ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيعتلان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلازم تأخير الحكم عن سببه وان يعمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنا فى الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يعتمد الخطر اى الشرط لسكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض ولقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحسبية لازالة الرق قوله **الباب الثانى من البابين اللذين اورد فيهما ابحاث الكتاب فى المباحث المتعلقة بافادته اللفظ للحكم الشرعى من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهى قوله اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعى الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يعتمد الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يعتمد الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يعتمد الصدق باعتبار العارض كقول القائل الساء نعتنا لان الكلام فى اللفظ المفيد للحكم الشرعى وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لاجابة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتمالهما امكان اتصافهما فان كلامهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فق تعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللزوم المشهور لتعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لامن حيث الماهية والباخوذ فى تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لامن حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور.**

(١) قوله وتبين الفرق اه جواب عما قال الشافعى رحمه الله تعالى ان الشرط التعليق كشرط الخيار والتأجيل فى الكون زيادة على التصرف موجبا لتأخير الحكم فكما انهما لا يمتنان السبب عن الانعقاد فكذلك الشرط التعليقى.

(٢) قوله فانه داخل اه يعنى ان وجوب اداء الثمن من احكام البيع والاجل داخل على ذلك.

(٣) قوله فلان البيع لا يعتمد الخطر لما انا عليه السلام نهى عن بيع وشرط كذا فى التحقيق.

(٤) قوله فدخوله على الحكم دون السبب اه يريد ان جواز شرط الخيار على خلاف القياس لضرورة رفع الغبن كما ان اكل البينة ضرورة دفع الهلاك فيقتدر بقدر الضرورة وهى ان يدخل على الحكم فمضى قوله اسهل ان يدخل للضرورة غير زائد على قدرها وغير مشتمل على زيادة خلاف القياس يرد عليه ان شرط الخيار اذا لم يكن داخلا على السبب ينبغي ان يثبت نفس وجوب الثمن او تسليم البيع لان نفس الوجوب لا ينفك عن السبب وهذا محل نظر ثم ذكر فى التحقيق ان الفرق بين شرط الخيار وسائر الشروط ان الاول بكلمة على ان يقول بئتك على اى بالخيار وهى لا يجعل البيع متعلقا بالشرط متوقفا عليه على خلاف كلمة التعليق بل يجعل الشرط متعلقا بالبيع ملتصقا به فالبيع فى الخيار يثبت سابقا عليه ثم يثبت ما هو مانعا عن ثبوت الحكم وفى سائر الشروط يثبت متأخرا عن الشرط فالاول لا يؤثر فى السبب بخلاف الثانى . (٥) قوله اى الشرط متعلق بقوله لا يعتمد الخطر بدليل ما بعده .

(٦) قوله فيعتلان الشرط لانهما ليسا من باب التملك ليكون التملك بالشرط قمارا .

(٧) قوله كيلا يتخلف كيلا يكون ترك التكامل وهو متعلق كل من السبب والحكم بالناقص وهو تعليق الحكم فقط .

الباب الثانى فى افادة الحكم الشرعى اى افادة اللفظ الحكم الشرعى والمناسب للسوق ان يقول اى افادة الكتاب لكن لما كان القرآن نظاما لاعلى المعنى عبرته باللفظ على ان اللام لله ويكمن ان يقول انها للجنس على ان احوال الكتاب يتبين فى ضمن القاعدة الكلية الشاملة بغير الكتاب ايضا .

(٩) قوله ونحوهما كالكذب والاباحة والكراهة تحريما او تنزيها .

(١٠) قوله اللفظ المفيد له الضمير اما لمطلق الحكم فلا حاجة الى التأويل فى قوله اما خبر واما الحكم الشرعى فقوله اما خبر مضاف بحسب اصل الوضع لا باعتبار افادته الحكم الشرعى فهو بهذا الاعتبار انشاء ليس الا الحكم الشرعى ما يثبت بخطاب الشارع اقتضاؤه او تحريمه او وضما كل ذلك انشاء .

ان احتل الصدق والكذب من حيث هو اى مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتل واخبار الشارع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن آكد اى من الانشاء لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه ههنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء

قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعى مثل كذب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعى من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعى ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنهي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعى بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شىء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لم يكتف بالشارع وهو مخالف للامر فانه لا يلزم من عدم الاثبات بالامور به كذب الشارع فان قلت ههنا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاثبات بالفعل قلت نظر الى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففى مثل والوالدات يرضعن الخبر الذى هو مجاز عن الامر هو مجموع المبتدأ والخبر خبر المبتدأ وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثانى وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعماء منهم ان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك فى شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو اما طلبى او غير طلبى ولكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منهما فى بحث افادة الحكم الشرعى هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال الامام السرخسى رحمه الله احق ما يبتدأ به فى البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر فى علم المعانى هو الاستفهام لكثرة مباحثه قوله فالامر قول القائل استعلاء اى على سبيل طلب العلو وعدم نفسه عالما بالفعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والاتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوا الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا اى تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لانزاع فى ان الامر يطلق 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 كفى على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كفى عن النهي ويرد عليه نحو ا كفى اللهم الا ان يراد غير كفى عن الفعل الذى اشقت منه صيغة الاقتضاء وبالاختيار الثانى وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يا امر والامر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سوا كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد يكون للتعديد والتعجيز ونحو ذلك وليس بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لاننا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستندرا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلى فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعنى المعروف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته .

- (١) قوله ان احتل الصدق اعترض فى التلويح بان الصدق مطابقة نسبة الخبر لواقع والكذب عدما لتعريف الخبر بها دور قلنا بل الصدق مطابقة المحكم او النسبة لواقع من غير اعتبار الخبر لتعريف ولو سلم فالمراد بالخبر المستند كخبر المبتدأ او غيره اى مطابقة نسبة المستند الى المستند اليه ولو سلم فليكن التوقف باعتبار الجهتين على ان جهة التفصيل يتوقف على جهة الاجمال .
- (٢) قوله من حيث هو اى من حيث هو هولان مدخول حيث لا بد ان يكون جملة والمعنى من حيث ذاته .
- (٣) قوله ككونه خبر مخبره اى وككونه مشهورا له بالصدق او الكذب بالمس او العقل نحو النساء فوقنا او تحتنا او الكل اعظم من الجزء او احقر منه .
- (٤) قوله واخبار الشارع اى ما كان لوضع الشرع حتى يكون بمعنى الانشاء يعنى ان الانشاء بلفظ الخبر اولى بالدلالة على الوجود منه بلفظ الانشاء .
- (٥) قوله آكد لان الخبران كان بلفظ الماضى كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فهو يدل على التقرر والتحقق وان كان بلفظ المضارع فهو يدل على الدوام والاعتداد فكذلك الاسمية فالامر بلفظ الخبر فى معنى التعليل بالتقرر او الاعتداد فكانه لو قال استحبوا البيع لانه تقرر ويوضح الامهات اولاد من لان المادة كذلك .
- (٦) قوله لان الخبر به حاصله ان الامر بلفظ الخبر يدعو الى الامتنان باختيار اللفظ والمعنى اما التالى فظاهر فكان الاول لان اللفظ يقتضى كذب الامر على تقدير عدم الامتنان فلتحترز عن ذلك بسبب الامر .
- (٧) قوله فاذا اريد اى اذا اريد التاكيد فى طلب الوجود المأمور به .
- (٨) قوله من اقسامه وهى التنى والترجي والقسم والنداء والتعجب والاستفهام والمرض والاتماس والدعاء والامر والنهي والتصرفات الشرعية كقولك بت او اشترت وكقولك ه على صوم هذا اليوم والتوجه والتحرر والتأسف والتعجيز والتعديد ولا دليل على الحصر ذلك .
- (٩) قوله قول القائل اى مقوله الذى هو لفظ افضل بدليل ان الكلام فيما هو قسم من اللفظ المفيد للحكم واما القول بالمعنى المصدرى فهو وان كان ايضا امر الكنى امر بالمعنى المصدرى لانه المعنى الاسمى الذى هو لفظ يؤمر به .
- (١٠) قوله استعلاء تميز عن نسبة اسم الفاعل والمراد عند النفس عالما سواء كان عالما على الامور بهى الواقع ولا يفتاوى الادنى للاعلى استعلاء افضل ذكر فى التلويح ان هذا القيد يقتضى ان يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا اذ لا استعلاء منهم وفيه نظر لان اختيار هذا القيد فى المعنى الاسمى لا يوجب اعتباره فى معنى المصدر الذى هو مأخذ فى المشتقات .

(١) قوله افعل يان لقول القائل والمراد به صيغة تطلب بالفعل فتناول المشتق من الثلاثي الجرد والمزيد فيه والامر النائب ويخرج افعل الذي قيل للتهديد او التحجير حيث لم يطلب به الفعل لا يقال ان التعريف لا يصدق على القول لما كان عن الامر المستعمل لا بطريق الاستعلاء افعل وهو امر لانا قول لو اريدناه امر من الماكي فظاهر انه ليس كذلك ولو اريد انه امر من الامر المستعمل فظاهر انه مستعمل.

(٢) قوله والنهي استعلاء لا تفعل فيه عطف اشياء على عوامل مختلفة باطراف واحد وما تقدم المجرور فاعل الامر التجرد عن العامل المنطقي للاستناد اليه وعامل استعلاء اسم الفاعل وعامل افعل التجرد للاستناد به عمل فيه تما.

١- افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند

٢- الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب

٣- فعل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على

٤- الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى

٥- الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي.

قوله والامر اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد

حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان امر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق

على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا * فقد ذهب ابو الحسن

البصري رحمه الله الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشئ والفعل والصفة

والشأن لتبادر الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور * ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص

وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين الفعل والقول اعنى مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك

وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة

الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه السلام ايضا يدل على

الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك

ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول يكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على

كونه امرا فالماثل انه اذا نقل عن النبي عليه السلام فعله فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا

ايجاب اجماعا وان كان بيانا له جعل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك

فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا النبي عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام

لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو البخار والمخالفة مقامان احدهما الاصل

وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي عليه السلام للايجاب فاحتجوا

على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله

تعالى وامرهم شورى بينهم فتنارز عقم في الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك * واحتجوا

على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات

يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه

للايجاب كما يثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب * فان قلت

اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل * قلت فيه تنبيه على انه مع

ايقانته على الاصل وثبوتها بادلة ثابت بدليل مستقل .

(٣) قوله وعند البعض حقيقة في التحقيق اذا نقل

الناس افعل النبي صلى الله عليه وسلم التي ليست بسهو

مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا

من خصائصه عليه السلام مثل وجوب الضحى

والسواك والتعبد وتزوج الزيادة على الاربع

ولا يان بجمل كتيبه الى الرقيقين فانه يان لقوله

تعالى فاسحوا بوجوهكم وايديكم بل يجب علينا

اتباعه في ذلك وهل يستعان بقوله انه امر من

النبي عليه السلام بذلك الفعل فند مالك رحمه الله

تألى في احدى روايتين عنه وابي العباس وابن

شريع وابي سعيد الاصطخري وابي علي ابن

ابي هريرة وابي علي ابن خيران من اصحاب الشافعي

يجب علينا الاتباع فيه ويصح اطلاق الامر عليه

بطريق الحقيقة وعند عامة العلماء لا يجب

الاتباع ولا يصح الاطلاق فراد المس بالبعض

هؤلاء المذكورون .

(٤) قوله فايداه اي فلي قول هذا البعض

ما يدل على ان الامر الحقيقي للايجاب يدل على ان

فعله عليه السلام ايضا للايجاب .

(٥) قوله وكل امر للايجاب لا مدخل له في

اثبات المطلوب وهو قوله ما يدل على انه للايجاب

اه فذكره في جانب الدليل لقوله .

(٦) قوله احتجوا على الاصل في التحقيق اهم

تسكوا بان الله تعالى سمي الفعل امرا في قوله عز

ذكره وما امر فرعون برشيد اي فعله وطريقته

لان الفعل هو الموصوف بالرشد لا القول وقوله

تألى وامرهم شورى بينهم اي فعلهم وقوله تألى

وتنازعتم في الامر اي فيما تقدمون عليه من الفعل

وقوله تألى اخبار التعجبين من امر الله اي صنمه

والاصل في الاطلاق هو الحقيقة وقالوا في اثبات

الفرع وكون الفعل موجبا كقولنا ان كان ما هو امر

على الحقيقة موجب بلا خلاف بيننا وبينكم قول

قوله ان الموصوف بالرشد هو الفعل دون القول

محل نظر فانها يستويان في ذلك في المذهب الرشيد

راست تقدير وراه نساء وبرمر است هذه

المعاني ان صدق على الفعل يصدق على القول وان

لم يصدق على القول لم يصدق على الفعل بلا

تفاوت وايضا المتفق عليه ان الامر الحقيقي

هو الموجب لكل ما رتب كونه امرا بالادلة الغير

القطعية مع الخلاف في كونه امرا وعلى هذا الفرع

او ما جعله فرعا وهو ما ذكر في الشرح لا

ما هو فرع في المتن وهو ان ما يدل على ايجاب امر

يدل على ايجاب فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الاحتجاج بالحديث لا يثبت ذلك .

(٧) قوله بقوله عليه السلام في التحقيق ان النبي عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وقال في حجة الوداع خذوا

عني مناسككم فاني امره مقبوض اي متولى او المتى ان الناس يقبضون من الشرايع من قوله وعمل والمنصف ترك الحديث الثاني لانه لا يحتتمل المنين اي من اعمال او اي من

اقوال فانا يصح الاحتجاج على الاول دون الثاني قيل ان الحديث انما يدل على وجوب الاتباع في الفعل المخصوص وهذا لا يوجب وجوب الاتباع في الجميع .

(١) قوله لان الاشتراك الظاهر من كلام العلامة في التلويح ان مذهب الحنابلة الاشتراك المنطقي حيث جعل الاشتراك المعنوي وهو ان يكون اللفظ موضوعا بوضع واحد للقدر المشترك بين القول المخصوص وبين الفعل المخصوص كمنهوم احد الامرين او كمنهوم ما يؤمر به في الجملة قولا حادثا مخالفا للاجتماع لكن الحكم وهو المخالفة الاصل يجرى في الاشتراكين لان الاصل في وضع الالفاظ ان يكون لمعين لتلايق التردد والاشتباه عند الاقادة والاستفادة بها وابطال الاشتراك في التحقيق بوجه آخر قال لو كان الامر مشتركا بين القول المخصوص وبين الفعل لما سبق احدهما الى الفهم لان تناول المشترك للمعاني على السواء فالامر بخلافه.

(٢) قوله اي يصح لفة وعرفاه والاولى ان يقول عرفاه لفة ان يقول لم يوجد منه الامر يدل على نفي الامر الاسمي واما قوله لم بأسرفانا يدل على نفي المعنى المصدرى اذ الفعل انما يتضمن المصدر دون الاسم نعم اذا اريد بقوله لم بأسرفا يصدر منه الامر على خلاف الظاهر يدل على ذلك.

(٣) قوله ليس بمعنى الشأن في المذهب الشأن كالمراد الفعل الذي هو اسم وغرض المصنف الاعتراض بان المسمى ان الامر الاسمي ليس فلا اسما والدليل لا يدل على ذلك والجواب ان من فعل ولم يقل افضل قد وجد فيه الشأن والفعل المصدرى كلاما فاذا صح ان يقول انه لم بأسرفا على التأويل الذي ذكرناه فلم يوجد فيه الامر الاسمي فيلزم ان لا يوجد شيئا منهما اولا يلزم اجتماع التقضين.

(٤) قوله وتسميته امرا مجاز وهذا يخالف ما في كتب اللغة في الصراح امر كارامور جماعة وفرمان او امر جماعه وفي المذهب الامر فرمان وكار هذا صريح في الاشتراك وكونه حقيقة في المعنيين والمحق ان لفظ الامر مشترك بين ثلثة معان احدها معنى المصدر ولا خلاف فيه ومعنى الاسم وهو القول المخصوص ولا خلاف فيه ايضا والشأن وفيه خلاف والمحق انه حقيقة فيه ايضا لاملاكرنا في التلويح تنالا عن ابي الحسن البصري رحمه الله تعالى انه مشترك بين القول المخصوص والشأن والفعل والصفة والشأن فالثالث من الثالث والرابع اما ان يكون فعلا فهو صوف كالضرب والقيام والقعود واما ان يكون مجازا لله تعالى كالطول والقصر فعلى الاول يكون الاطلاق عليه باعتبار انه من افراد المعنى الثالث فهو وان كان حقيقة لكنه ليس معنى واجبا وعلى الثاني يكون مجازا باعتبار انه اثر فعل الله فلا اشتراك واما الشيء فلا إطلاق عليه مجاز.

قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعال يصح نفيه اي نفي الامر اي يصح لفة وعرفاه ان يقال انه لم بأمر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشأن وتسميته امرا مجاز اذ الفعل يجب به قوله اذ الفعل الى آخره بيان لعلاقة المجاز بين الامر والفعل .

قوله قلنا لما احتج الحنابلة على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاغلاجه بالفقاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجع على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل متواطئ * الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعال يصح عرفاه لفة ان يقال انه لم بأسرفا والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعنى مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره في الصحاح * وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعال استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعنى الشأن والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الحنابلة بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على السبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فسمى الفعل امرا تسمية للمعقول بالمصدر كتسمية المشؤن اي المقصود بالشأن الذي هو مصدر شأنت اي قصدت * وذكر الامام في المحصول ان الاظهر اي المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه.

سلمنا انه حقيقة فيه اى في الفعل لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل
 اى الدلائل التى تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولى للايجاب لا
 الفعل فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراذبها
 الامر القولى.

قوله سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل بعنا لغويا ربما يمكن اثباته
 بالفعل عن ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمه واشتغل بها هو من مباحث الاصول
 وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل الثالث
 اما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى
 القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي عليه السلام للايجاب على
 ما سيأتى بيانه واستدل المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يرد الفعل
 لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى
 المنع لان الخصم هو الذى يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفي ان نقول
 لانسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما في غير
 قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما استعرفه واما في هذه الآية فلتوقفه
 على عموم المشترك وهو ممنوع * واما الثانى وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال
 مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لمحصل المقصود بواحد اتفاقا وهما اللفظ موضوع للايجاب
 اتفاقا فالقول يكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الابدليل
 كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعنى الاشتراك والاطلاق الترادفى على توافق
 القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين
 لكن المقصود واضع وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي وافية
 بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر
 من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل
 بغيرها كمقاصد الماضى والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع
 في اللفظ ووفاء بالمقاصد في ميز المنع * وعلى تفسير التسليم لا ينافى كون الفعل للايجاب
 لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عليه
 السلام في افعاله التى ليست بسهوا ولا طبع ولا محتسبه للدلائل الدالة على ذلك وعظم
 المقصود لا يقتضى اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا
 كثرت الالفاظ المترادفة فيباهم به اهتمام * واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع
 فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتونى صلى وهو صيغة
 الامر لا من نفس الفعل والالبا احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
 الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث
 هو عين دعوى الخصم والا قرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل
 فالموجب هو القول لا غير * ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدرى بينما رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يصلى باصعابه ادخل نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم

(١) قوله ولا يمكن حملها على الفعل قبل من تلك الدلائل قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله تعالى ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة بدل المرأة وقد يمكن حمله على الأمر القولي أو الفعلي جميعا على أن المراد بالقضاء والامر مطلق المحكم سواء كان بطريق العبارة واللفظ أو بطريق الدلالة والفعل وأيضا قوله تعالى ما منك أن لا تسجد إذ امرتك يمكن أن يراد بالأمر ما ذكرنا ومعنى الإضافة إلى الله تعالى أن يكون الأمر من الله تعالى بلا واسط أو بواسطة واحد من رسله من الملك.

(٢) قوله لا يمكن حمله على الفعل والى يلزم التكليف باتباع إفعال الله تعالى ووجوب موافقة الله تعالى في الأفعال وهذا تكليف بالحج فإن الله تعالى متفرد في صفاته وأفعاله قبل هذا إذا كان الجار متعلقا بالخلاف على تضمين معنى التجاوز كما هو خلاف الأصل وأما إذا كان متعلقا بالخذرعلى أن قوله تعالى أن تصبهم الآية بدل من الجبرور ومفعول الخلاف محذوف أي يخالفون حكم الله تعالى ورسوله ولا شك في إمكان الحمل بل لو كان متعلقا بالخلاف أيضا يمكن الحمل على طريق ما ذكرنا في قوله تعالى ما منك الآية.

(٣) قوله فالتقول مراد إجماعا قيل فليمكن إرادة القولي بطريق الدلالة إرادة الفعل بنفس الصيغة عبارة أو إشارة فلا يلزم حمل المشترك على أكثر من معنى واحد وأيضا يجوز إرادتهما بطريق عموم المشترك وهو أن يراد معنى مجازي يتناول المنين الحقيقيين كالداعي إلى الامتثال.

(٤) قوله ونحن في صدد المنع أي في مكان المنع وأصل

الصدد بمعنى عند وفي الصراح صدد بفتحين زديكي وفي المهذب هو صدد أمر عظيم ويش كار بزر كست قيل كيف ونحن أصحاب المذهب وهو أن فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم غير موجب علينا الاتباع وأن أدلة وجوب الاتباع غير متناول للأفعال بل المراد بها الأمر القولي والمنع ليس صاحب المذهب وغير مسمى شي ونحن بصدد الدعوى فنحتاج إلى إثبات أن الفعل غير مراد في الأدلة.

(٥) قوله فصح ما قلناه أي صح بمجرد منع أن الفعل مراد.

(٦) قوله والترادف خلاف الأصل في تاج المصادر الترادف أي دربي شدن وهم يشتد أي ترادف الأدلة وتماثلها ونظائرها خلاف الأصل يعني أن الأصل لا يعتمد الدليل على مدلول واحد ولو قيل بإيجاب كمال من القول والفعل يلزم خلاف الأصل وفيه نظر لأن إيجاب الفعل فليكن في غير موضع إيجاب القول.

(٧) قوله وإيجاب فعله جواب عن استدلال القائلين بإيجاب الفعل بالحديث المذكور وتقريره أنه معارض لما روى أبو سعيد الخدري بينهما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه إذا خلع ثيابه فوضعهما على يساره فلما رأى القوم ذلك خلعوا ثيابهم فلما قضى صلواته قال ما حكمكم على القاء ثيابكم قالوا رأيناك التيت فقال عليه السلام إن جبرئيل أتاني فأخبرني أن فيهما قدر إذا جاء أحدكم المسجد فليظن فان رأى في ثيابه قدر فليستسحه ويلبسه فيها كذا في التلويح وقوله فليستسحه عداة إلى المفعول بلا واسطة حرف الجر لتضمين معنى الرفع والإزالة أي فليرفه متنسحا لشيء في تاج المصادر التمسح خودشين را در چیزی بالیدن وذكر في التحقيق أن ما ذكرنا معارض بانكاره عليه السلام على الصحابة حين واقفوه في صوم الوصال بقوله وأيكم مني يطعمني ربي ويستقيني فلي هذا التقرير

ولا يمكن حملها على الفعل وسياق * وأما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون

عن أمره فالضهير في أمره أن كان راجعا إلى الله لا يمكن حمله على الفعل وإن كان راجعا إلى الرسول فالقول مراد إجماعا فلا يعمل على الفعل لأن المشترك لا يراد به أكثر من معنى واحد على أن لا نحتاج إلى إقامة الدليل على أن الفعل غير مراد بل هو محتاج

إلى إقامة الدليل على أن المراد الفعل ونحن في صدد المنع فصح ما قلنا إن الدلائل

الدالة على أن الأمر للإيجاب لا تدل على أن الفعل للإيجاب واللفظ كاف أي الأمر

القولي كاف للمقصود وهو الإيجاب والترادف خلاف الأصل وإيجاب فعله عليه السلام

استفيد من قوله عليه السلام صلوا على أنه عليه السلام أنكر على الأصحاب صوم الوصال

وخلع الثعالب مع أنه فعل .

القوا نعالهم فلما قضى صلواته قال ما مملكم على القاتكم نعالكم قالوا رأيناك التيت فقال عليه السلام إن جبرائيل عليه السلام أتاني فأخبرني أن فيهما قدر إذا جاء أحدكم المسجد فليظن فان رأى في ثيابه قدر فليستسحه ويلبسه فيها وبما روى أنه عليه السلام وأصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال إياكم مثلى يطعمني ربي ويستقيني فلو كان الفعل موجبا لما أنكر عليهم * ونعم ما قال الإمام الغزالي رحمه الله أنهم لم يتبعوه في جميع أفعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصرف مخالفتهم في البعض دليلا .

توضيح ٣٦

قوله على أنه أنكر أه داخل في الجواب غير خارج ذكر بطريق العبارة كما توهم البعض وجعل الجواب ما قبله فتقريره حيث أن وجوب اتباع فعله عليه السلام إنما استفيد في الحديث من القول دون الفعل فلا يكون دليلا على إيجاب الفعل لأن الوجوب هنا هو القول دون الفعل فنقول مراد الخصم بإيجاب الفعل إنما هو وجوب اتباع فعله عليه السلام متى صدر عنه فعل سواء كان الدليل على ذلك قولاً أو فعلاً والحديث ثبت ذلك فيكون دليلاً نعم يرد أنه يدل على وجوب الاتباع في الفعل الخصوص فلا يلزم في سائر الأفعال ويمكن الجواب عن المعارضة أن حديث الخلع لا يدل على النهي عن اتباع فعله عليه السلام لأن فعل الأصحاب لم يكن من جنس فعله فإنه خلع ما فيه القدر وفعلوا ما ليس فيه القدر وإنما يلزم النهي عن الاتباع إذا أنكر عليه السلام عليهم خلع نعل فيه قدر ولم يكن الأمر كذلك وحديث الوصال إنما يدل على أنكار الاتباع فيما هو من خصائصه عليه السلام وكلام الخصم فيما ليس من خصائصه عليه السلام كما قلنا فيما سبق من التحقيق ثم صوم الوصال أن يصوم النهار مع ليلة بعده حتى يلزم الوصال بين اليومين أو بين النهار والليل والنعل الخف العربي .

(١) قوله كقولهم فكاتبوهم قال الله تعالى والذين يبيعون الكتاب مما ملكت ايمانكم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فالمراد بالكتاب والله اعلم الكتابة الشرعية
 وهي عقد بين المولى ومملوكه على ان يؤدي المالمولوما بقبالة عتق يجعل له عند ادائه كذا في شرح البرجندى وهي في اللغة السطر في تاج المصادر الكتابة بنسختن فالعقد
 المذكور يلزمه عادة كتابة وثيقة هو فيها فلذلك التسمية وقيل لان التركيب يدل على جميع شيء الى شيء فقد جمع فيه بين الحرية بحسب اليد والرق بحسب الرقة.
 (٢) قوله كقولهم عليه السلام الخطاب كان لابن عباس رضى الله عنهما لتأديبه وهو قريب من الذنب اذ الادب مندوب اليه والفرق ان الذنب لثواب الآخرة من غير قصد
 الى التنبيه على مصلحة الدنيا كما ان الارشاد لمصلحة الدنيا من غير قصد الى الثواب والتأديب مشتمل على الامرين ولذلك ذكره بين الذنب والارشاد وللمناسبة الطرفين.

(٣) قوله الامتنان وهي ان يستعمل النعم على
 النعم عليه ويفعل ما يني على طلبه شكرا لنعمة .

(٤) قوله بسورة اه وهي طائفة من القرآن المنقطعة
 عما قبلها وما بعدها كتابا مسماة باسم مشتمل على
 لفظ السورة كسورة الفاتحة وسورة البقرة مأخوذ
 من سور البلد فكما انه يحفظ اهل البلد عن الاعداء
 كذلك القرآن يحفظ القارى عن الآفات او من السواء
 بضم السين او كسرهما اسما لعلى لان ايمان القارى
 تزين به او من السورة بفتح الواو بمعنى الصولة
 من السورة للاسد الصائل لانه سب لقوة القارى
 وصولته على الاحد.

(٥) قوله نحو كونوا قردة في المذهب القردة
 كسبي بمعنى بوزينه القرد جمع.

(٦) قوله نحو اصبروا ولا تصبروا قيل ان الامر
 هنا للاباحة والتسوية يستفاد من او والفرق بين
 الاباحة والتسوية ان التصديق الاول الى نفي الحرمة
 مع السكوت عن طرف الوجوب والقصد في الثاني
 الى نفي الوجوب والحرمة جميعا.

(٧) قوله الدعاء لعل المراد به الطلب لاعلى
 الاستملاء سواء كان بطريق الخوض أو بطريق
 التساوى فيدخل فيه الاتماس والفرق بين
 الايجاب والدعاء ان لا وجوب في الثاني ولا استملاء
 بخلاف الاول.

(٨) قوله التنى الفرق بينه وبين الدعاء ان
 الطلب في الدعاء من قدر على الاجابة بخلاف التنى.
 (٩) قوله الليل الطويل مكثدا في اكثر النسخ
 وفي التحقيق وفي بعض نسخ التوضيح الليل البهيم
 اى الشديد من البهيم او هو شدت الحركة كذا في المذهب.

(١٠) قوله الانجلى الاحرف التنبيه والانجلا
 امعاء الظلمة وحصول الضياء.

(١١) قوله الاحتقار لعل الفرق بينه وبين
 الالهانة ان الالهانة بالاضافة الى ذات المخاطب
 والاحتقار بالاضافة الى ذات فعل الأمور به .

(١٢) قوله التكوين الفرق بينه وبين غيره من
 سائر المعاني ان الأمور به هنا معدوم حين الامر
 وانا يوجد بعده بخلاف غيره فانه موجود فيها
 حين الامر وادى التحقيق ممتنين آخرين التمتع
 كقولهم تعالى اسمع بهم واصبر اى ما اسمعهم
 وما اصبرهم والخبار كقولهم تعالى فاليضحكوا
 قليلا والبيكوا كثيرا وقال ان الانذار كقولهم
 تعالى قل تمتعوا قريب من التهديد لئلا يمتنع
 جعلوا قسا آخر وفي كشف المنار انه قد يكون

وموجه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمال في معان مختلفة وهي ستة
 عشر الايجاب كقولهم تعالى اقيموا الصلوة الذنب كقولهم تعالى فكاتبوهم التأديب كقولهم
 عليه السلام كل ما يليك الارشاد كقولهم تعالى واستشهدوا الاباحة نحو كلوا التمهيد نحو اعلموا ماشتمتم
 الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين التمتع نحو فاتوا بسورة
 التسخير نحو كونوا قردة الالهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم التسوية نحو اصبروا او
 لا تصبروا الدعاء نحو اللهم اغفر لي التمنى نحو الاياما الليل الطويل (*) الانجلى الاحتقار
 نحو القوا ما انتم ملتقون التكوين نحو كن فيكون .

قوله وموجه لما فرغ من بيان ماهو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ماهو المدلول
 الحقيقي لمساها اعنى لصيغة افعال وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعى
 الى ان موجب الامر اى الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة
 اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان
 تبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لافى تعيين الموضوع له لانه عنده
 موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والذنب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من
 المعتقدين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الذنب فقط ومشارك بينهما
 لفظا قوله التأديب هو قريب من الذنب لان الذنب لثواب الآخرة والتأديب لتهذيب
 الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه لانه 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 بقريئة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اى الجنة للاكرام
 بقريئة قوله بسلام آمنين * وقوله انجلى اى انكشفى جعله للتمنى لانه استطال تلك الليلة
 حتى كان انجلاؤها بالصبح من قبيل المحالات التى لارجاء في حصولها وقوله القوا احتقار
 لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد .

قلنا

(٨) نسخة البهيم

لتفريع والتوضيح ثم الاختلاف ان صيغة افضل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه وانا الخلاف في الاربة الوجوب والذنب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقعية هي
 مشتركة بين هذه الاربة اشتراكا لفظيا وتلك من الاشعري في بعض روايات وابن سريج وبعض الشيعة وقيل هي مشتركة بين الثلاثة وهي الايجاب والذنب والاباحة
 بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنى وهي ان يكون حقيقة في الاذن الشامل لثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل مشترك بين الايجاب والذنب لفظا وهو منقول
 عن الشافعى رحمه الله تعالى وقيل معنى بان يجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وعند الكل ثبت التوقف للاجمال .

(١) قوله كاللهي من الصلوة اه. يعني ان الصلوة في الارض المنصوبة مكروهة وليست بحرام لان الاتقاع بملك الغير بدون الضرورة وان كان حراما لكن العبادة فيه ليست بحرام لان الظاهر ان المسلم راض بان يصلي في ارضه. (٢) قوله والتزبه بمحتل الوجين احدهما التنزيه والتنظيف عن مكارم الاخلاق وان كان النهي عنه جائزا في الشرع والثاني كراهة التنزيه فعلى الثاني يكون المراد بقوله والكراهة كراهة التحريم وقوله تعالى ولا تمنن تستكثر بمحتلها قال صاحب الكشاف يجوز ان يراد بالاستكثر الاستفراغ وهو ان يهب شيئا ويطمع ان يتعوض من الموهوب له اكثر من الموهوب وهذا جائز منه الحديث المستفتر يثاب من هبته فحينئذ يدل الآية على التنزيه بالمعنى الاول وايضا قال يجوز ان يراد به الاعتداد بالموهوب له وعده كثيرا فحينئذ يدل على التنزيه بالمعنى الثاني ومعنى الآية لا تعط مستفرا او رايا لما تنطيه كثيرا ويجوز ان يكون المن بمعنى الاستكثر والاعتداد بالموهوب في القراءة تستكثر بسكون الراء على البدل من ٢٨٣ تمنن في تاج الصادر المن نعمت دادن ومنت نادن. (٣) قوله لان ندين عينك اى لا تنظر اليه نظرا مديدا كثيرا يعني ان ما اعطاهم الله تعالى ليس شيء في عداد ما اتاه النبي عليه السلام.

(٤) قوله ولا تمتدوا اى لا يكون عاقبة امركم الاعتداد والظلم يعني انكم في معرض ان يتهم امركم الى العدو ان.
 (٥) قوله نحو النبي عن اتخاذ الدواب وهو ان يركب الدابة بالقفا رجليه على جانب واحد كهيئة الجلوس على الكرسي ففيه احتمال السقوط اقرب الى الوقوع وايضا تلك الهيئة لا يرى حسنا فالنهي ليس للتحريم والكراهة بل بسجرد الشفقة والرحمة.
 (٦) قوله ولان النبي هذا الدليل لا يتم بلا ملاحظة الاول وهو ان يستعمل في المعاني اذ لو قال القائل ليس كل امر يجب فيه التوقف ليزم كون النبي اسرا وجوب التوقف فيه وانا يجب التوقف في امره يحتمل المعاني بحسب ان النسي ايضا يحتمل المعاني لاستعماله في المعاني.

(٧) قوله فلا يبقى الفرق اى في احتمال الوجوه ووجوب التوقف فبرد عليه ان اللازم ليس يبطل عند الخصم فانه قائل به ولو قيل ان المعنى انه لا يبقى الفرق بينهما في طلب الفعل وطلب الترك يقول ان هذا المعنى غير لازم من استعمال النسي في المعاني وقد جملة متفرقا على الامر من استعماله في معان وكونه اسرا بل يقال ان هذا المعنى غير لازم ومن وجوب التوقف في النبي وقد جملة متفرقا عليه فلا يلزم من بطلانه بطلان وجوب التوقف.

(٨) قوله وهذا الاحتمال الاشارة الى ما فهم من قوله لانه استعمل في معاني مختلفة اى لانه يحتمل خلاف واحد من الوجوب ونحوه والمعنى واحتمال خلاف الشيء يبطل الحقايق اى ثبوت حقايق الاشياء لها او كونها حقايقا قبل اعتبار احتمال خلاف الوجوب في الامر لا يوجب اعتبار خلاف الحقايق في الاشياء او الالفاظ لان خلاف الوجوب مستعمل فيه فبراد بالامر كثيرا واما خلاف الحقايق مكانها وهم محض لا يكاد ان يقع في قلب الانسان وكذا خلاف المعنى الحقيقي في كثير من الالفاظ وهم محض.
 (٩) قوله وهو عين مذهب السوفسطائية قد ذكرنا تحقيق مذهب السوفسطائية في آخر التقسيم الثالث في قوله وما هو الا محض سفسطائية والاعتداد بهذا لا يوافق مذهب واحد من الفرق الثلاثة المذكورة في شرح العقائد للعلامة والفرق الثلاثة المذكورة في حاشية البحر الا بدي لهذا الشرح اذ لم يقل احد بان

قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهى لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تعالى لانأكلوا الربا والكراهة كاللهي عن الصلوة في الارض المنصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحريم نحو ولا تمنن عينيك وبين العاقبة نحو ولا تعتدوا والارشاد نحو ولا تستلوا عن اشياء والشفقة نحو النهى عن اتخاذ الدواب كراسى والمشى في نعل واحد ولان النهى امر بالانتهاء عطى على قوله لاستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهية وهذا الاحتمال يبطل الحقايق يمكن ان يراد بها حقايق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها وايضا لم ندع انه محكم

قوله قلنا يبطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجهه ليس التوقف للعلم الضروري بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهى ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكفى النفس عن الفعل ثم يبطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقايق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقايق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافى القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لاندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لوجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظرا ما اوله لان الواقفين في الامر واقفون في النهى وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافى ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجعا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهى توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجعا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمل 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 او الشيعوع وكثرة الاستعمال فابن هذا من احتمال تبدل الاشخاص او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق قوله وبين العاقبة نحو ولا تعتدوا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتدوا واحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبين العاقبة نحو ولا تعسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو ولا تعتدوا قوله وهذا الاحتمال اى اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقايق.

زيدا انعدم ووجد غيره مكانه نعم ان هذا قول سونسطائي بمعنى الغاطم لكن لم يذكر والمطلق الغاطم مذهبا.
 (١٠) قوله او بعيد انما قال ذلك ليتناول الحكمات فهي وان لم يحمل التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا قريبا لكنها يحتمل احتمالا وقوله من نسخ بيان لاحتمال على انه بمعنى المحتل.
 (١١) قوله تبطل دلالات الالفاظ اى تبطل الاعتداد على الدلالة ويجب التوقف في الكل والا فاعتبار الاحتمال لا يبطل اصل الدلالة.
 (١٢) قوله وايضا لم ندع اى يعني بعد تسليم ان احتمال الخلاف امر يصح اعتباره فعلا لا يحمل بما ادعينا ولا يثبت مادام الخصم على خلاف مدعانا وهو وجوب التوقف لان مرادنا بدم التوقف ووجوب الحمل على الايجاب مثلا انه ظرفية ويجب الحمل عليه عند عدم القرينة الصارفة عن ذلك واحتمال الخلاف لا ينافى الظهور واما بنى الاحكام ونحن لاندعيه.

١ وعند العامة موجه واحد اذا اشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند البعض اذ هي الادنى
 ٢ والندب عند بعضهم اذ لابد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم
 ٣ لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم
 ٤ من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة والعذاب بمخالفة الامر اذ لو لذلك الخوف لوجب التحذير

قوله وعند العامة اي اكثر العلماء ان موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشترارك محل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا يفنى القول باشتراك لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله او بينهما وبين الاباحة او بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا يفنى القول باشتراك معنى بين الوجوب والندب لان موجه واحد وهو الطلب جازما كان او راجعا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه البرنضي من الشيعة فان موجهه حينئذ ايضا واحد هو الاذن في الفعل * ثم اختلف القائلون بان موجه واحد من هذه الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته * وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي رحمه الله انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان * وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول * ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتسلط بالنص ودلالة الاجماع * اما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وندبهم من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيقته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصدا ياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون عن امر الله او امر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضييق المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحد ببقوله فليحذر وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب * لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحد من هذا القبيل بقربنة السياق فانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل التحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لامطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان البدعي ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن * والا قرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحق الوعيد بما فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركه للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا

او المتكلمين كذا في التحقيق.
 (٢) قوله موجه واحد اي معناه الموضوع له واحد.
 (٣) قوله اذا اشتراك خلاف الاصل فان قلت انه خلاف الاصل فيما لم يثبت الاستعمال في غير الواحد وقد ثبت استعمال الامر في التعدد والاصل في الاستعمال ان يكون سبب الوضع فالاستعمال في غير الوجوب مثلا ايضا سبب الوضع فيلزم اصابة الاشتراك قنا يمرض جتا الاشتراك والتجوز في غير الوجوب وذكر في كشف المنار انه متى وقع التمازض بين الاشتراك والجاز فالجاز اولي لانه اغلب والبلغ والاشترارك يحمل بالتفاهم ويحتاج الى قرينتين.
 (٤) قوله وهو الاباحة عند البعض في التحقيق نقل ذلك عن بعض اصحاب مالك رده.
 (٥) قوله اذ هي الادنى قيل هذا الوجه انما يقتضى ترجيح بعض المحتملات عند استواء نسبة اللفظ الى الكل بالاشترارك او المجاز بان يكون المراد هذا البعض دون غيره ولا ترجيح البعض بان يكون هو الموضوع له دون غيره كالتكامل المستعمل في الجزء فان الجزء اذنى متعين في الارادة مع ان اللفظ موضوع للكل كما هو المنزوع فبمدا فرض عدم الاشتراك في الامر وكون الموضوع له واحدا لا يثبت بهذا الوجه ان الواحد الموضوع له هو الاباحة.
 (٦) قوله والوجوب عند اكثرهم في التحقيق ذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابي الحسن والجبائي في احد قولي الى ان الامر حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي رحمه الله في احد قولي وعامة المعتزلة الى انه حقيقة في الندب مجاز في مساواه وفي كشف المنار قال اكثر الاشمعية والمعتزلة حكمه الندب وعندنا موجه الوجوب الا عند مشايخ سمرقند منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا على طريق التمهين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى من الايجاب او الندب حق.
 (٧) قوله لقوله تعالى فليحذر الذين الآيات ترتب الحكم على الموصوف يدل على علية الوجوب للحكم فمخالفة الامر سبب للحد والخوف عن العذاب وكل ما هو سبب للخوف حرام فترك المخالفة واطاعة الامر واجب.
 (٨) قوله عذاب اليم فيل بمعنى مفعول كالبديع بمعنى المبدع والحكم بمعنى الحكم والبق بمعنى البق والسكرم بمعنى السكر ومنه قول الشاعر امن ربحناه الربحان اسم المحبوبة المسيح بمعنى المسبح التوريق الايقاظ الجوع جمع حاجج المهاج بمعنى النائم الداعي المسبح مسبح لورفي واصحابي سموع.
 (٩) قوله بمخالفة الامر قيل هذا اذا كان الامر الجار متعلقا بالخلاف واما اذا كان متعلقا بالحدراي فليحذر عن امر الله تعالى بان يصيبهم العذاب الذين يخالفون الرسول في الدين والعمل فلا دلالة على ان الخوف لمخالفة الامر بل على انه للمخالفة في الدين.

(١) قوله فيكون الأمور به واجبا بل وجوبه لا يوجب ان صفة الامر يدل على الوجوب فيكون الوجوب مستفادا من غير الصفة كلفه عليه السلام واخباره بالوجوب.

(٢) قوله ان يكون لهم الخيرة صفة بتقدير العاطف والخيرة اسم بمعنى المختار في المذهب خير ما به تركيزه خدای عزوجل والمجروور المؤمن والمؤمنة لموصفا في موضع التقى لئلا يكون للمؤمنين والمؤمنات ما يختارون على خلاف حكم الله تعالى.

(٣) قوله القضاء والله اعلم بمعنى الحكم اطلاق المصدر اليه في القضاء حكم كردن وبكاردن وام وخبران ومنه قضينا الله ذلك الامر وكردن چیزی محكم بانذاره ومنه قوله تعالى ففما من سبع سموات ثم قال التركيب يدل على احكام الشيء وابقائه فنقول يجوز ان يكون القضاء بمعنى التقى على ان الامر بمعنى الشأن اي اذا قضى الله ورسوله الى المؤمنين امرا من امر او من منى او اعطا او بلاه ليس لهم ان يختاروا خلافا وان يكون بالتقى الثالث لان فعل الشيء بطريق الاحكام وجله بقدر يناسبه ليس من خصائص الصانع تعالى وانا المخصوص به تعالى الخلق والايجاد ويجوز ان يراد به الاتقان فقط من غير ملاحظة الفعل بالتقدير المناسب وعلى التقدير يكون قوله تعالى امرا منفعول به ولا يلزم ان يكون بمعنى القول واذا كان القضاء بمعنى الحكم يجوز ان يكون امرا منصوبا بترفع الخافض اي بالمرهون فقله ولا يمكن ان يكون اه في محل المنع اذ لا يلزم ان يكون قوله تعالى ففما من بمعنى خلقهم على ما مر قوله تعالى فتبيناه منى على الاتصاف بالمؤمنين وقد مر انه لا حصر.

(٤) قوله والاول لا يليق اه قيل بل لا يمكن لان القضاء اذا كان بمعنى الحكم فالمراد بالاجاب لا مطلق الحكم وايجاب الفعلي انا هو على الفاعل دون غيره فيلزم عند ارادة فعل القاضى وجوب الفعل على الله تعالى ولا يجب عليه تعالى.

(٥) قوله اذا فعل فعلاه قيل هذا يدل على انه اذا اراد بالقضاء الحكم وبالله فعل القاضى كان المعنى اذا فعل الله تعالى فعلاه ليس للمبد خيرة على خلافه ذلك وليس الامر كذلك بل المعنى اذا حكم بفعل ذاته ليس له الخيرة ونفى الخيرة له معنى فالمراد بالحكم ان كان الاجاب فالخيرة عبارة عن عدم الرضاء وان كان الاخبار بما مضى او بما أتى في عبارة عن الانكار.

(٦) قوله لا يوجب نفي الخيرة فيه ان القضاء اذا كان بمعنى الحكم فهو بمعنى الاجاب ولو سلم فالخيرة في كل من الاجاب والتدب والاباحة والتحرير وكل منها يوجب نفي التحريم.

(٧) قوله وان اوجب ذلك فهو المدعى قيل ان المدعى الذي اتم عبده ان الامر بمعنى القول دون الفعل وظاهره ان لا يثبت ذلك اذا فرض ان معنى الآية ان حكم الله بفعل البعد يوجب نفي الخيرة وانما يثبت ان الامر وهو حكم الله تعالى بفعل موجب للفعل عليه لان نفي خيار عدم الفعل اثباته بوجوبه.

فيكون للمأمور به واجبا اذ ليس على تركه غير الواجب خوف الفتنة والعذاب وان يكون لهم الخيرة من امرهم قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه احوال او تمييز ولا يمكن ان يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى ففما من سبع سموات لان عطف الرسول على الله يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذي يذكر في جنب القدر لعين ذلك فتعين ان المراد بالحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضى او المقضى عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلما معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضى عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او تدببه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل.

ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ماصح لهم ان يختاروا من امرها شيئا ويمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعاً لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكومه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي * ثم لا بد ههنا من بيان الامر بين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم. وتحقيقه انه اتمام الشيء * قولنا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لاتعبدوا الاياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى ففما من سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يأتي عن هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجب فبجاز * وفانبيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكرنا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلما معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتجيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بتدب فعل او اباحته وحينئذ يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجب للنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان يكون الامر بالشيء يقتضى نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والالتقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله 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 الفاعل كما يقول جاني زيد ركوبا فاصحبنى ركوبه * ومنها قوله تعالى مامنك ان لاتسجد اي مامنك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه النوم والافله ان يقول انك ما الزموني السجود فعلام النوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب والانزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخصوصا به * قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امرا يوجب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الاجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة اليجاد وسهولته على

وامنك ان لاتسجد امرك فالنم على تركه يوجب الوجوب وانما قولنا الشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا يجاز عن سرعة اليجاد ذهب الشيخ الامام ابو منصور المتريدى رحمه الله الى ان هذا مجاز عن سرعة اليجاد والمراد بالغول التمثيل لاحقيقة الغول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجري الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفس المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما على المذهب الثانى فظاهر واما على الاول فلانه جعل الامر قريفة لليجاد ومثل سرعة اليجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به عليه

الله تعالى وكما قدرته تمثيلا للغائب اعنى تأبير قدرته في المراد بالشاهد اعنى امر المطاع له طيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مرادة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة * وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجري سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا الغول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا الى فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيوجد مأمور بذلك * وبعضهم على ان الكلام فى الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين اى سوا كان قوله تعالى كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحادث مرادا من هذا الامر اعنى امركن اما على الثانى فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث اى كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيب * واما على الاول فلانه جعل الامر قريفة لليجاد ومثل سرعة اليجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلولا يمكن الوجود مقصودا بامركن لماصح هذا التمثيل لعدم الجامع فسوا جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامركن وكما يكون الوجود مرادا بامركن يكون مرادا بجمع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امركن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقييين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد فى امر التكوين هو السكون بمعنى الحادث من كان التامة وفى امر التكليف هو السكون بمعنى وجود الشئ على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طلبا للسكون يجب تكون المطلوب اى حدوث الشئ فى امر التكوين وحصول المأمور به فى امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدامه اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء اولم يشأ كما فى امر اليجاد وحينئذ يبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمأمور به نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والانتصار ملحقا بالمجادات فلم يثبت كون الوجود مرادا فى كل امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجود له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعدما كان لازمه الوجود وماصل ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين فثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بقراخي الوجوب الى حين اختياره *

(١) قوله وما منك ان لاتسجد قيل لازمة كقوله لا اقم يوم القيامة ولا اقم بالنفس اللوامة وقيل بتقدير اللام اى للابجد وقيل بتضمن معنى البعث والدعاء اى باثنا على ان لا يسجد اوداها الى ان لا يسجد وقيل ان مفسرة لان المعنى كالنمى فى معنى القول اى ما منك لفظه هو لا يسجد. (٢) قوله فالنم على تركه يعنى ان الاستهتام الانكار على قصد التوبيخ والتعجب او التنبيه على الضلال وكل ذلك يوجب النم على ترك السجود. (٣) قوله وانما قلنا لشيء الآية قد مر ان اذا كفى حق لو قال انت طالق اذا شئت فهو كما قال متى شئت فبنى الآية كلما اردنا وجود شئ من الايمان والمعاني قول له كن ويرتب عليه السكون دائما فترتب الكون على كن وعدم تخلفه عنه وجميع الاوامر كن على ما سياتى يستلزم ان لا يتخلف المأمور عن الامر اصلا والمراد بالوجوب هو ذلك قيل لو كان معنى الآية ذلك يلزم التسلسل لان قوله كن شئ فاذا اراد الله تعالى وجوده يقول له كن هلم جرا والجواب ان قوله كن يوجد بقوله كن هو نفسه كما ان النور منتور بنفسه وان كان بالشئ والحادث وقوله كن من صفات الواجب قديم وتوقيته بارادة الله تعالى صحيح لانها ايضا قديمة والمراد بالغا فى قوله تعالى فيسكون مجرد الترتيب من غير قصد الى عدم التراخي والا فلا يصح ان يقال ان الحادث غير متراخية عن القديم لان هذا يستلزم حدوث القديم او يقال ان المعنى فيحكم بكونه ووجوده. (٤) قوله وهذا حقيقة يعنى قوله قول له كن فيكون حقيقة فيما يراد به فالمراد المعنى الحقيقي حتى يكون المراد بكن طلب السكون استملاء وبفيكون ترتب الكون على الطلب فبدل على ما قلنا لا مجاز بدم الصارف عن الحقيقة. (٥) قوله والمراد بالقول التمثيل اى تشبيه سرعة اليجاد عند ارادة الوجود بسرعة التكوين بلفظ كن فوجه ذلك التشبيه منتزعة من عدة امور وهو هيئة ترتيب امر بامر من غير تراخي فيكون تشبيه التمثيل ويكون نظم الآية تشبها على وجه الاستمارة. (٦) قوله سنته اى طريقته من سن سنة اى وضع طريقة. (٧) قوله لكن المراد هو الكلام النفسى لا استعانة اسناد الكلام اللفظى الى الله تعالى لانه مركب من امور متعاقبة فى الوجود يندم السابق منها عند وجود اللاحق ووجود كل منها باعتماد الصوت الخارج عن الاعضاء من الشفة والحلق وما يتوسط بينهما ويستتبع الاعضاء والاصوات فى الله تعالى والامور المتعاقبة المتقدمة يتبع فيها القدم فلا يقوم بالله تعالى واما الكلام النفسى فهو مثل ما ترتب فى الحواطر لتأدية المعاني قبل التكلم به فليس فيه صوت ولا حرف فيجوز اسناده الى تعالى. (٨) قوله فلانه جعل الامر قريفة اى مثلا فى المذهب القريفة ممتا.

٢٨٧
 قوله ولولا ان الوجود اه قيل لو اريد ان التمثيل موقوف على ارادة الوجود في هذا الكلام فليس الامر كذلك يمكن قصد الوجود بهذا اللفظ بحسب اصل
 الوضع بل لا يمكن القصد منها مع ارادة المعنى المجازي والا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاذا قلنا اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى واردنا غير ان المخاطب
 متردد في امر ولا يتصور ان يريد المعنى الحقيقي وهو ان يستقبل مرة ويستدبر اخرى

ولو اريد انه موقوف على ارادة الوجود بحسب
 اصل الوضع فلا يلزم من هذا الكلام ترتب
 الوجود على الامر بل يلفظ كمن فلا يكون دليلا
 على ان الامر للايجاب ولو سلم ان الوجود
 مراد في هذا الوضع فلا يلزم ان يكون محققا
 واقعا بل يمكن في التشبيه الوجود المقدر
 وان لم يكن وقتا كما في قوله: وكان عمر الشقيق
 اذا تصوب او تصدع اعلام باقوة نشرن على رماح
 من زبرجد . فالشبه به غير محقق بل هو مجرد الفرض
 فلا يلزم ان يكون ترتيب الوجود على الوجوب
 واقعا.

٢) قوله بعدم الاختيار لان ارادة الوجود في
 جميع او امراته تعالى يوجب ترتيب الوجود عليها
 لتكون الامر بالوجود مستقبا للوجود بحكم الآية
 فليس للمأمور بعمل اختيار الترك والايلازم عدم
 الترتب وفيه نظر لان الاختيار ان يكون بحيث
 ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فعكسه هذه الحثية
 لا ينافي وقوع الفعل او الترك ترجيح ارادته
 احد الطرفين فيجوز ان يكون المأمور اختيار
 الترك في جميع الامور ولكنه يفعل بترجيح ارادته
 جانب الفعل فمع ثبوت الاختيار يجوز
 الترتيب.

٣) قوله فلم يثبت الوجود اي مراد اني كل
 في امر من الله تعالى اولم يثبت الوجود بجميع الوامر
 والا يلزم بطلان قاعدة التكليف.

٤) قوله ويثبت الوجوب اي ارادة الوجوب
 في او امراته تعالى حتى ان قوله وصل معناه لتجب
 عليك الصلوة وترتب عليه الوجوب .

٥) قوله كقوله تعالى افصيت امرى يمكن ان
 ان يقول وجه الاستدلال به ان الاستفهام انكارى
 للتنبه على الضلال فلولا ان عصيان الامر حرام لما
 كان للانكار والتضليل وجه فيلزم وجوب الامتثال
 بالامر وفي كشف النار ان قوله تعالى افصيت
 امرى وقوله تعالى لا يصون الله ما امرهم لا اعصى
 لك امرا يدل هذه الآيات على ان تارك الامر
 عاص وقوله تعالى ففسق عن امر ربه يدل على
 ان تارك الامر فاسق وما يستحقان الوعيد بالنص
 فيلزم حرمة الترك وهو يستلزم الوجوب والامتثال
 بالامر.

٦) قوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
 ذمهم على مخالفة الامر بالركوع دليل الوجوب قيل
 لم لا يجوز ان يكون الذم على ترك الركوع لذاته لانه
 كثير المنافع لا لكونه مأمورا به فحيث
 لا يكون الذم على مخالفة الامر وايضا قيل
 لم لا يجوز ان يكون الذم على الاعتداء بترك
 الركوع كما يدل عليه لفظ المضارع الدال على
 الاستمرار فحيث لا يلزم الوجوب وان قلت ان الامر اذا كان مفيدا للوجوب يلزم الاتم بترك النوازل المأمور بها فالجواب ان الكلام في الامر
 المطلق الذي ليس مقيدا بما يصرفه عن الحقيقة دالا على ارادة التدب والامر في النوازل ليس من ذلك .

ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر
 اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المأمور به فكنا في كل امر من الله لان
 معناه كمن فاعلا لهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر من الله لان كل امر
 فان معناه كمن فاعلا لهذا الفعل فقولته صل اي كمن فاعلا للصلوة وزك اي كمن فاعلا
 للزكوة فيثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل الا ان هذا اي
 كون الوجود مرادا من كل امر يعنى الاختيار فلم يثبت الوجود ويثبت الوجوب لانه مفضل
 الى الوجود وغيرها من المنصوص كقوله تعالى افصيت امرى وقوله تعالى واذا قيل لهم
 اركعوا لا يركعون

فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود و ارادته مجازا في الايجاب * قلت
 نعم بحسب اللغة ولكنه حقيقة شرعية في الايجاب ادلا وجوب الابالشرع فان قلت الكلام في مدلول
 صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل
 و ارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تغلف
 مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل و ارادته جزما
 ومقيدة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة
 وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني * ولغائل ان يقول لان سلم ان
 صيغة الامر في اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد تكون معها
 فيحصل المأمور به في او امر الله تعالى وقد تكون بدونها فلا يحصل ولا فائل بالفرق بين
 او امر الله تعالى و او امر العباد في نفس مدلول اللفظ ولان او امر الشرع مجازات لغوية وايضا
 لو كان امر كمن لطلب وجود الحادث و ارادة تكونه من غير تغلف وتراخ فكان اركعوا لا يركعون
 الحوادث وايضا اذا كان اركعوا يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبغي
 عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام * ومنها قوله تعالى
 افصيت امرى اي تركت موجب دل على ان تارك المأمور به عاص وكل عاص
 يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اي ما كنا
 بالمسكت الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب * ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم
 اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد
 والذم على ترك المأمور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من
 ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق * واما دلالة الاجماع على ان موجب
 الامر المطلق هو الوجوب فلا تفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل
 مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو
 الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير تكثير وهذا
 القدر كافي في اثبات مدلولات الالفاظ *

(١) قوله وللصرف في المذهب الصرف عادة فله اسم بمعنى ما يعتاد به ويجوز ان يكون مصدرا بمعنى الاعتقاد وعلى الوجهين يحتمل المعنيين ان يضاف الى ارادة الوجوب من لفظ اقل وان يضاف الى انحصار معناه في الوجوب فعلى الثاني لا يساعده قوله فان كل من يريده وعلى الاول لا يثبت المطلوب وهو ان معناه واحد وهو الوجوب الظاهر ان المراد عرف اهل اللغة فيكون استدلالا باللغة وفي كشف التنار جملة استدلالا بالاجماع حيث قال واما دلالة الاجماع فان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجب لفظا موضوعا للاظهار مراده سوى قوله اقل ولعل المراد اجماع اهل اللغة وذكر في التحقيق ان كلامنا الاجماع واللغة يدل على ان الامر للوجوب اما الاجماع فلان الامة في كل عصر لم تنزل كانوا يرجعون في ايجاب البادات وغيرها الى الاوامر المطلقه عن قرائن الوجوب كما استدلت الصديق ابوبكر العتيق رضى الله عنه على وجوب الزكوة على اهل الزكوة لقوله تعالى وأنشأوا الزكوة والصحابة لقوله عليه السلام سنوبهم سنة اهل الكتاب فليصلها اذا ذكرها فكيف له سبها او ثلثا على الوجوب من غيره توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب فوات الوجوب الا للمعارض واما اللغة فلان السيد اذا قال لسبه خط هذا التوب ولم يفعل جسس من اهل اللغة المحكم بذمة واستحقاق العقاب ولولا ان الامر للوجوب لغة لما

جسس منهم .

(٢) قوله فان كل من يريد اه قيل هذا انما يدل على ان الوجوب لا يكون بدون صيغة الامر لان الصيغة لا يكون بدون معنى الوجوب فلا يلزم انها يقتضى الوجوب وقوله جزما اصل الجزم القطع والمراد هناك الجدو كمال السمي الى ان يقطع التكلم على المخاطب ارادة غير يصل الى المطلوب .

(٣) قوله مسئله فصله عما قبله لانه كان في الامر ابتداء وهذا في الامر بفعل بمنع عنه قوله وكذا بعد الحظر معناه ان القائلين بالاباحة او الندب او الوجوب كما اهم قائلون بما قالوا في الامر ابتداء كذلك قائلون به في الامر بعد الحظر الا ان بعض القائلين بالوجوب من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى انه بعد الحظر للاباحة ذكر في التحقيق نقلا عن بعض النسخ في اصول الفقه من غير تعيينه ان الخلاف فيما اذا اورد الحظر ابتداء قبل ثبوت الاباحة غير مطلق بطله عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية واما اذا كان الفصل مباحا في اصله ثم ورد الحظر مطلقا بشرط او غاية او علة عارضة فالامر الوارد بعد زوال ما علق به الحظر يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم .

(٤) قوله كما في وابتغوا من فضل الله يعني ان الابتغاء محذور اولا بقوله تعالى وذروا البيع فقوله تعالى وابتغوا من فضل الله امر بعد الحظر فنقول طلب المال على قدر ما يقوم به فرض الاكل والشرب وفرض اللبس وفرض الانفاق على النبال واجب ولا يخفى ان الخطاب عام بشهادة السوق غير مخصوص بالقادر على الفرائض المذكورة فلو كان الامر للندب بالنظر الى جميع الناس فيبطل ولو كان للندب بالنظر الى القادر ولوجوب بالنظر الى العاجز يلزم الجمع بين المعنيين في الارادة وهو باطل سواء كان اللفظ مشتركا بينهما او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر كذا قالوا ولو قيل اما المراد بالابتغاء طلب الدنيا بالبيع وسائر المعاملات فليس الامر للندب فانه

ما يكون لطلب ثواب الآخرة وكذا في التحقيق واما طلب الآخرة فيؤيده ما ذكر في الانوار التنزيل انه في الحديث وابتغوا من فضل الله ليس لطلب الدنيا وانا هو عيادة وحضور جنازة وزيارة في الله فليس من الامر بعد الحظر فنقول بعد اختيار الشق الاول ان طلب الدنيا اذا كان نية الخير يكون لطلب ثواب الآخرة فيجوز ان يكون الامر للندب .

(٥) قوله كما في فاصطادوا قال الله احلت لكم هيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وانتم حرم ثم قال واذا حلتم فاصطادوا فالحرم جمع حرام وهو المحرم فالآية الاولى تدل على الحظر من الاصطياد في الحرم والثانية على الامر بالاصطياد بعد زوال الاحرام .

(٦) قوله فان الابتغاء اه هذه القرينة انما تدل على عدم ارادة الوجوب لاعلى خصوص الندب في الابتغاء والاباحة في الاصطياد وقوله فلا ينبغي اه قيل لذلك نظائر في الشرع فان البيع والنكاح شرعا حقا للانسان على وجه انقلابا مضرة باعتبار ايجابها الثمن والمهر ومثل ذلك الاجارة فان قلت في البيع محل المنفعة المبيع ومحل المضرة الثمن قلنا فكذلك محل المنفعة في الاصطياد المثل ومحل المضرة نفسه .

وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ . مسئله وكذا بعد الحظر

لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة

كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة

فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه

تفعلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم .

قوله مسئله اعترف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشئ بعد حظه وتحريره فالبختر انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا يفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورد بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضى الله عنه اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعباد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روى عن رسول الله انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلى قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة الآية واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولانزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة .

مسئلة

ما يكون لطلب ثواب الآخرة وكذا في التحقيق واما طلب الآخرة فيؤيده ما ذكر في الانوار التنزيل انه في الحديث وابتغوا من فضل الله ليس لطلب الدنيا وانا هو عيادة وحضور جنازة وزيارة في الله فليس من الامر بعد الحظر فنقول بعد اختيار الشق الاول ان طلب الدنيا اذا كان نية الخير يكون لطلب ثواب الآخرة فيجوز ان يكون الامر للندب .

(٥) قوله كما في فاصطادوا قال الله احلت لكم هيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وانتم حرم ثم قال واذا حلتم فاصطادوا فالحرم جمع حرام وهو المحرم فالآية الاولى تدل على الحظر من الاصطياد في الحرم والثانية على الامر بالاصطياد بعد زوال الاحرام .

(٦) قوله فان الابتغاء اه هذه القرينة انما تدل على عدم ارادة الوجوب لاعلى خصوص الندب في الابتغاء والاباحة في الاصطياد وقوله فلا ينبغي اه قيل لذلك نظائر في الشرع فان البيع والنكاح شرعا حقا للانسان على وجه انقلابا مضرة باعتبار ايجابها الثمن والمهر ومثل ذلك الاجارة فان قلت في البيع محل المنفعة المبيع ومحل المضرة الثمن قلنا فكذلك محل المنفعة في الاصطياد المثل ومحل المضرة نفسه .

(١) قوله مسئله عما قبله لان هذا البحث من جملة علم البيان ذكر تقريباً لامن علم الاصول ثم الظاهر ان المعنى اذا اريد بصيغة افضل معنى التذب او الاباحة فهذه الصيغة استعارة عند البعض فيرد عليه ان اللفظ المشتق اذا كان استعارة فهو استعارة تيمية فلا بد من تشبيه مصدر المستعمل فيه بمصدر المستعمل المشتق واستعارة المصدر الثاني للمصدر الاول ثم بتيمية ذلك يستعار المشتق للمستعمل فيه كما في قولك اقلل زيدا اي اضرب ضرباً شديداً والامر هنا ليس كذلك فليس الاباحة مصدر شبه بالاصطيداء في قوله تعالى فاصطادوا فلا بد من الاعتراض عن هذا المعنى فنقول المعنى ان اطلاق اسم موجب افضل او حكمه على الاباحة بعد ان كان على الوجوب استعارة والمعنى ان صيغة افضل مثل الاستعارة فكما انما لفظ اريد بها المعنى المشبه به بعينه الاصلى فكذلك هذه الصيغة اريد بها حكم مشبه بحكمها الاصلى وقيل ان المعنى ان اطلاق لفظ الامر المركب من الف وميم ووا على افضل من حيث انه اريد به الاباحة بعد ان كان الاطلاق عليه من حيث انه اريد به الوجوب استعارة والا لان انب لفظه والجامع اه لان الجواز يوجد في كل من الاباحة والوجوب بلا واسطة واما لفظ افضل بالحيثين فيوجد فيها بواسطة فالاولان اولى بالكون مشبهاً ومشبهاً مستعاراً او مستعاراً منه وايضا الظاهر من اللام في السند اليه القصر اي لاجماع سوى الجواز واما يصح في شبه الاباحة بالوجوب واما لانفصال نفس الافضية ايضاً جامع بينهما ثم الجواز داخل في حقيقة كل من الوجوب وهو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة وهو جواز الفعل مع عدم اولوية من الترك والتذب وهو جواز كل من الفعل والترك مع اولوية الفعل والجامع قد يكون داخل في الحقيقة الطرفين كما في قوله عليه السلام خير الناس برجل تسك بفتان فرسه كما سمع هيمة طار اليها فالطيران استعارة للعدد بجامع الاسراع وهو داخل فيها على ما قالوا.

(٢) قوله لان الاباحة اه وهذا لاشتغالها على معنى عدم المواتة بالترك قيل ان اطلاق الكل على الجزاء على وجهين ان يراد به الجزاء قصداً لا في ضمن امر آخر وان يراد تيمية في ضمن امر آخر فليكن مراد القائل باطلاق الكل على الجزاء ذلك وايضا لهما معنيتان احدهما ما ذكرنا والثاني جواز الفعل مطلقاً في الاباحة وجواز الفعل مع الاولوية مطلقاً في التذب فلا شك بالجزئية باعتبار المعنى الثاني فظاهره فكذلك الوارد المعنى الاول باعتبار انه فرد من المعنى الثاني يكون من اطلاق الكل على الجزاء واما اذا اريد المعنى الاول بخصوصه من غير اعتبار الفردية فليس من اطلاق الكل على الجزاء ثم جعل المبانيته مقابلة للجزئية مبنى على احد الامرين اما المراد الجزاء المحمول على الكل واما المراد المبانيته بمعنى صحة الاشكاك من البيوتية بمعنى الفرقة والا فالمبانيته بالمعنى ما يقابل المحصور والموم والمساواة لا ما يقابل مطلق الجزئية فان السقف جزء من البيت ما بين له ولا سبيل الى الامر الاول لان انتفاء الجزئية بطريق الحمل لا يوجب انتفاء الجزئية مطلقاً فلا يلزم ان لا يكون من اطلاق ابطال على البعض وهو الجزاء مطلقاً تتعلق الامر الاول.

(٣) قوله اعلم ان الاسراء اما المراد بالامر صيغة افضل اي اذا كان حقيقة في حكم الوجوب واما المراد لفظ الامر اي اذا كان حقيقة في صيغة يفيد حكم الوجوب وما وقع في كشف الثمار من قوله وقال

السكرخي والخصاص رحمهما الله تعالى انه مجاز لانه لا يجوز في الشيء مع ثبوت ما هو حقيقة ولو قال ما امرني الله تعالى بصلوة الضحى كان صادقاً فدل انه مجاز يؤيد المعنى الثاني لانه انما يثبت كون لفظ الامر مجازاً في التذب بنى الامر في موضع ثبوت التذب ثم الملازمة في قوله اذا كان حقيقة في الوجوب مبنية على عدم الاشتراك بين الاثنين من التلثة والا ففرض الحقيقة في الواحد لا ينافي الحقيقة في الآخر.

(٤) قوله لانه اريد به غير ما وضع له معناه على المعنى الثاني ان لفظ الامر موضوع لافضل مستعمل في الوجوب فالمستعمل في التذب والاباحة غير ما وضع له لفظ الامر وهذا محل تردد شيعي ما يقال ان الامر قد يكون لاباحة والتذب والشيعي دليل الحقيقة.

مسئلة وان اريد به الاباحة او التذب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لاجزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او التذب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله في هذه المسئلة اختلافاً

قوله مسئله قال فخر الاسلام رحمه الله اذا اريد بالامر الاباحة او التذب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال السكرخي والخصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام رحمه الله بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او التذب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدلل على كونه مجازاً بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة الضحى او صوموا صوم ايام البيض مجازاً وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلف في ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة والتذب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقولوا لله تعالى فكتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المنسوب مأموره به خلافاً للسكرخي وابي بكر الرازي وهو الخصاص رحمه الله عليهما والمباح ليس بمأمور به خلافاً للسكرخي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في التذب لان المنسوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر نذب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازاً في التذب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيهما لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله واما عند السكرخي رحمه الله فالمباح واجب لسكونه ترك الحرام او مقدمته فيكون مأموراً به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل ترك الحرام بباح آخر ولا يلزم كونه واجباً مخيراً لانه يجب ان يكون واحداً مبهماً من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محل جيد لكلام فخر الاسلام رحمه الله لولا نظم التذب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلف بالسكرخي والخصاص رحمه الله فاهل اذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام رحمه الله بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللتذب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهراً لتأديه الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون معنى القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكره ولا تأويل آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناءً على انه

توضيح ٣٧

انه مجاز لانه لا يجوز في الشيء مع ثبوت ما هو حقيقة ولو قال ما امرني الله تعالى بصلوة الضحى كان صادقاً فدل انه مجاز يؤيد المعنى الثاني لانه انما يثبت كون لفظ الامر مجازاً في التذب بنى الامر في موضع ثبوت التذب ثم الملازمة في قوله اذا كان حقيقة في الوجوب مبنية على عدم الاشتراك بين الاثنين من التلثة والا ففرض الحقيقة في الواحد لا ينافي الحقيقة في الآخر.

(٤) قوله لانه اريد به غير ما وضع له معناه على المعنى الثاني ان لفظ الامر موضوع لافضل مستعمل في الوجوب فالمستعمل في التذب والاباحة غير ما وضع له لفظ الامر وهذا محل تردد شيعي ما يقال ان الامر قد يكون لاباحة والتذب والشيعي دليل الحقيقة.

(١) قوله فنسب الكرخى رحمه الله تعالى الخ ليس هذا الخلاف في صفة افضل على ان القول بالمجاز مبنى على ان موجبا واحد وهو الوجوب والقول بالحقيقة مبنى على احد الامرين اما الاشتراك واما ان الموجب واحد وهو الاباحة او الندب اذ لو كان الامر كذلك لكان فخر الاسلام من القائلين بالمجاز حيث قال بان موجبا واحدا وهو الوجوب ولحسنة قائل بالحقيقة كما قال المصنف بل الخلاف اما في لفظ موجب الامر هل هو حقيقة فهما كما هو حقيقة في الوجوب او مجاز فهما واما لفظ الامر هل هو حقيقة في الصيغة المستعمل فيها او مجاز واختير في التلويح ذلك.

(٢) قوله وتأويله اه انما الحاجة الى هذا التأويل اذا كان الخلاف في الصيغة واما اذا كان فيما ذكرنا فلا حاجة اليه لان الاباحة ليس جزءا مما وضع له لفظ موجب الامر وكذا افضل مستعمل في الاباحة ليس جزءا مما وضع لفظ الامر بل هما فردان لما وضعه ثم المصنف قد انكر الجزئية في المتن فلا يستقيم منه هذا التأويل فانه اعتراف بالجزئية فلا بد ان يكون بطريق النقل.

(٣) قوله والذي يدل على ان الذي يدل على انه جعل الجزء حقيقة قاصرة حتى يلزم اختصاص المجاز بالخارج عن الموضوع له قوله في هذا الموضوع اه قوله من الوجوب بعض اى من اجزاء معنى الوجوب واما حال الخبر وما بعده واما خبر بعد خبر ويجوز ان يكون من النسبة كما يقال انت منى كالاخ من الاخ وقوله بعضه اى بعض افراد مفهوم الوجوب فهذا القول وان دل على كون الندب مثلا جزءا من الوجوب وفردا قاصرا منه لكنه لا يدل على كون الوجوب حقيقة فيه لان هذا مبنى على ان الحقيقة اعم من المستعمل في الكامل ومن المستعمل في القاصر عنده وليس مقتصرا على الاول وهذا غير ثابت ولو سلم الدلالة على ذلك فلا يدل ذلك على انه وضع الاصطلاح المذكور حتى ان كل جزء يكون فردا قاصرا من الكل وان كل لفظ مستعمل في الجزء يكون حقيقة فان التمثيل دليل ظني (٤) قوله وهذا التعريف الى قوله في الموضوع له دون ما بعده لانه ينال تخصيص الغير بالمجازي لا يقال هذا التعريف يصدق على ما اذا اريد الجزء في ضمن الكل او اللام في ضمن اللزوم وانه حقيقة لانا نقول المراد انه اريد غير ما وضع بطريق الاصل والارادة في صورة البعض بطريق التبعية.

(٥) قوله على ما عرف من تفسير النبراه في علم الكلام في شرح المواضع ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليس ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز انفكاك بينهما في الجانبين وهو معتبر في غيرين قيل لو اراد فخر الاسلام بالنبر ما هو مصطلح اهل اللغة فاطلاق الجزء على الكل ايضا يبنى ان يكون حقيقة لانه ليس مجاز بدم النبرية ولا واسطة بين الحقيقة والمجاز وليس الامر كذلك بل هو مجاز عنده لقوله فيما تقدم ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له.

فعلت الكرخى والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فقد اختار فخر الاسلام رحمه الله هذا وتأويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضوع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لامغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءا او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام رحمه الله لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجى بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة

يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يعجز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اى في معنى خارج عما وضع له فجزءه والافان استعمل في عينه فحقيقة والافتحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فينبول الخلاف الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك ولا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لامتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافى الجزئية كالسقف والبيت فالماصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخله تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لامغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق * وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام رحمه الله وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولادلالة لهام على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة او الندب استعمالها في جزئها الذى هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذى هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعنى كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويندم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويقاقب او يستحق العقاب تاركه فلان سلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من

(١) قوله اطلاق الامر على الاباحة اي اطلاق موجب الامر عليها واطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة فيها واطلاق الصيغة واردة الاباحة.
 (٢) قوله بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء وهذا معنى الكون حقيقة في الاباحة والندب على ما فرس قول فخر الاسلام بالحقيقة والظاهر من سوق كلام المصنف ان ما قال الكرخي والجصاص رحمهم الله تعالى انه مجاز فيهما معناه انه مجاز بطريق الاستعارة ولا يخفى انه غير لازم فيجوز ان يكون بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء على ان الجزء عندهما غير الكل.

(٣) قوله ومعنى الاستعارة اه هذا يخالف ما قال في فصل انواع علاقات المجاز من ان الاستعارة لفظ استعمل في لازم معناه الوضعي الذي هو صفة بشرط ان يكون وضعا بينا كالاسد اذا اريد به لازمه وهو الشجاع.

(٤) قوله جواز الفعل وجواز الترك اي على وجه الاستواء احتراز عن جوازهما مع اولوية الفعل وعوالتدب او مع اولوية الترك وهو الكراهة.

(٥) قوله لان الامر لا دلالة له قيل ان الامر يدل على الاباحة معناه ان بموتة القرينة يدل عليها فهو عند القرينة يدل على النهي عن الفعل كما في صورة التهديد نحو اصلوا ماشتم فلودل مع القرينة على استواء طرق الفعل والترك فلا يبدقيه.
 (٦) قوله بناء على هذا الاصل يعني ان الاصل الثابت قبل ورود الشرائع هو الجواز في كل من جاني الفعل والترك فمعد عدم اتفاق احدهما بدليل شرعي يثبت بالاصل ويرد عليه ان الاباحة يلزم ان لا يكون حكما شرعيا وهو مالا يدرك لولا خطاب الشارع.

(٧) قوله لان الاسراء فان قلت هذا الوجه انما يدل على صحة القول بان اطلاق الامر على الاباحة من اطلاق الكل على الجزء وامانه اصح من القول بالاستعارة فلا يثبت به قلنا بل يدل على الاصحية ايضا حيث يدل على عدم الاستعارة بجامع جواز الفعل فانه يدل على ان المستعمل فيه هو جواز الفعل فلا تشبيه والاستعارة.

(٨) قوله هو جزؤهما اي جز الاباحة والندب فكل منهما ثلثة اجزاء اصل جواز الفعل وجواز الترك مشترك بينهما وعدم اولوية الفعل او الترك مختص بالاباحة وتبوت اولوية الفعل مختص بالندب فالجزء الاول منهما وكذا الجزء الثالث من الندب مدلول الامر والثاني فيهما وهو الجزء الثاني في الاباحة والجزء الواحد في الندب ثابت لعدم الدلالة على ضده.

ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب اهو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الانسان الشجاع والاسد والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباحة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزؤهما اي الاباحة والوجوب لاعلى جواز الترك الذي به المباشرة لكن يثبت ذا لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق مامسه الاخطري.

ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فممنوع ببقدمتية قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم المخرج في الفعل مع المخرج في الترك والاباحة هو عدم المخرج لافي الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه منس للواجب والمباح والمنسوب والمراد بجواز الفعل هو عدم المخرج فيه وهو كونه مأذونا فيه والمناقضة في امثال ذلك مما لا يليق بهمه الصناعة الا يرى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابق للفظ قبل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والنجع عن الترك * فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة واردة منها منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عند ولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مقيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزيا في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوما او مساويا بجامع اشترا كما في جواز الفعل والاذن فيه * قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع واردة منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لامن حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انها من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا يرى 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 خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتأمل المصنف الفرق بين صيغة افعال ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك * فان قلت فعلى هذا الفرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل * قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمى حيوان او يطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق.

هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او التنبه اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب

بالنسخ حتى يبقى التنبه او الاباحة عند الشافعي رحمه الله فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل

على الجزاء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف

الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزاء

بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل واريد به التنبه او الاباحة اما اذا استعمل

الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي التنبه او الاباحة على مذهب الشافعي

رحمه الله فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما

وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزاء والدلالة

لا تكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان و اردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على

كل واحد من الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان و اردت به الحيوان

فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي رحمه الله لانه على مذهبنا اذا نسخ

الوجوب لا تبقى الاباحة التي ثبتت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا

بالامر اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا .

قوله هذا اذا استعمل يعني ان الوجوب هو عدم المخرج في الفعل مع المخرج في الترك

فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على

الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي رحمه الله يدل لان دليل

الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان

يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند

الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب

بل يتوقف على قيام المحرم وحلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على

مدلولها التضمني لادلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء

الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب

الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد .

(١) قوله لان هذه اي لان هذه الحالة او هذه الصيغة او هذه الصورة دلالة الكل على الجزاء لا استعماله فيه ويجوز انفكاك الدلالة عن الاستعمال كما اذا استعمل قصد معنى لا يعلم السامع بالوضع له ولا بالتقرينة الدالة عليه وكما اذا ذكر اللفظ لا يقصد معنى مخصوص وهو يدل عليه .

(٢) قوله انما يكون ذلك خبر المبتدأ وهو قوله اي هذا الخلاف وكان تامة ولو كانت ناقصة فله وجه لان كون الشيء ذلك الشيء كناية عن كونه موجودا كما ان كونه اليه كناية عن كونه ممدوما .

(٣) قوله لان المجاز لفظ اريد به عند الاستعمال ولا يريد ان الامر المنسوخ الوجوب الثاني الاباحة عند اريد به بعد النسخ غير ما وضع له وهو الاباحة ثم لم يقصد بذلك التعريف بل التمييز عن بعض الاغيار وهو الامر المنسوخ الوجوب فلا يراد ان التعريف صادق على الكناية في مثل زيد طويل التجار واريد به طول القامة مع جواز ارادة طول التجار .

(٤) قوله بل يكون دلالة الكل على الجزاء فيه تناسخ ان كان الضمير راجعا الى الامر كما هو الظاهر اي بل يكون الكل الدال على الجزاء من باب ومن خواص الاسم دخول اللام اي اللام الداخلة وان كان راجعا الى شأن الامر وهو مفهوم التزاما فلا حاجة اليه ثم هنا حكما يوجد الدلالة على الجزاء كذلك يوجد ارادة الجزاء لان القائل يبقاء الاباحة في الامر المنسوخ الوجوب يقول انما مراد الله تعالى فيمثل به لكن هذه الارادة لا يوجب المجاز بل المعتبر فيه الارادة عند الاستعمال وقوله والدلالة لا يكون مجازا اي الدال على الجزاء من غير ارادته عند الاستعمال لا يكون مجازا .

(٥) قوله فانك اذا اطلقت الانسان اه قيل ان الكلام في الدلالة على الجزاء عند عدم الدلالة على الكل وهذه دلالة على الجزاء عند وجود الدلالة على الكل فيبينها فرق والجواب ان دلالة الامر للنسخ الوجوب على الاباحة عند النسخ انما هي في ضمن الدلالة على الكل لكن الدلالة على البعض ساقط الاعتبار .

(٦) قوله التي ثبتت في ضمن الوجوب الظاهر التوصيف بقصد التعليل تقريره ان ما ثبت تبعا في ضمن امر آخر يتفق بانتفاء المتبوع فيرد ان الامانة ثبتت تبعا في ضمن العارية والاجارة والرهن وهي تبقى بعد زوال المقد قبل ان يأخذ المالك حتى لو هلك حينئذ من غير تمدى من صاحب اليد لا يجب عليه الضمان فالتبعية باعتبار الحوادث يجوز ان لا يمدى الى البقاء واما مسألة قطع الثوب اذا نجس فيجوز ان يكون الاباحة باقية بعد نسخ الوجوب لكنها قد نسخت بالنسب عن الاسراف

(٧) قوله كان واجبا بالامر اي كان واجبا في الشرائع السابقة لاسروردها فيها في المكشاف في قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم ان الاصرار والاغلال مثلا لما كان في شرايعهم عن الاشياء الشاقة نحو اشتراط قتل النفس في صحة توبتهم ووجوب القصاص في قتل الخطاء ايضا من غير شرح الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق القنابيم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وكل ذلك منسوخ بهذه الآية .

فصل

(فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار المراد بالطلاق ما لا يكون مقيدا بشرط نحو وان كنتم جنبا فظهروا او وصف نحو الزانية والزاني فاجدهوا والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقت نحو اتم الصلوة لدولك الشمس والمراد بالضم المزمع وابو اسحاق الاسفرائني من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى وعبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث وغيرهم فالخصوص بهم انما القول في الامر المطلق واما اعادة الامر المقيد بالتكرار بتكرار التقييد فغير مخصوص بهم فبعض علمائنا ايضا قالون بذلك ومعنى ايجاب العموم او التكرار انه يثبت به بدون ثبوتية واما الاحتمال فهو ان يثبت مع التية لا بدونها كذا في شرح الفتي وقال الفتي التحقيق ان الفرق بين الموجب والمحتل ان الاول يثبت بدون القرينة واما الثاني فانما يثبت معها لا بدونها والمراد بالعموم شمول افراد القتل دفعة كقولهم طلقتمك طعنا ان تطلق ثلثا دفعة وبالتكرار ان يفعل مرة بعد اخرى وهذا ايضا كالتال المذكور فلها ان تطلق واحدة بعد واحدة عند القاتل بايجاب التكرار وكقول الشارع صلوا وصوموا وايضا لا بد في العموم من شمول جميع الافراد واما التكرار فيتحقق بالاثنتين ففرق ما بينهما من وجوبين واما من حيث التحقيق ففى اى فعل يوجد العموم يوجد التكرار من غير عكس كلتيهما في الصلوة واذا فسر العموم لشمول الافراد مطلقا من غير التقييد بكونه دفعة او على الترتيب فيصح العكس الكلي في شرح الفتي الظاهر ان السرداء منها الدوام فان العموم لا يتصور غالبا الا بالتكرار ويؤيد ذلك ما وقع في كشف المنار وفي المختصر الحسامي من الاستحسان بذكر التكرار وترك العموم.

(٢) قوله اسم جنس يفيد العموم لو اراد انه باعتبار الام كونه من الفاظ العموم في ذلك فلا نسلم ان الام معتبرة في التفسير فيمكن العني المطلب منك ضربا ولو اراد ان اسم جنس في ذلك فالتامة مفقودة فيما لم يقره الام.

(٣) قوله لسؤاله هذا دليل التكرار او ما قدم كان دليل العموم قيل بل هذا يدل على عدم ايجاب التكرار لاذ لو كان موجبا فلا وجه لسؤال مع الجرم بدم الاختصاص بهذا العلم وفي التحقيق ذكر لهم دليلان آخران الاول ان الامر مثل

الشيء في الطلب فان الذي طلب الكف عن الفحل حكما كما انه يوجب التكرار والدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعل اخرى كان ثلثا كذا في ذلك الامر ويجهل الثاني ان الامر لو كان مقتضيا للمرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ والاستحسان اذا نسخ حيث يؤدي الى البداية اذا فصل الواحد لا يكون حسنا وقبحا في زمان واحد والاستحسان حيث يكون استحسان الكل والجواب عن الاول ان ايجاب التكرار في الشيء ليس بمعنى الطلب يلزم من ثبوته في الامر ايجاب التكرار بمعنى التقييد الا ترى انه لو حلف لا يفعل هذا تقع على الابد ولو حلف بفعل وهذا يقع على المرة وايضا اذا قيل لم تضرب رجلا يلزم عموم التقييد افراد مفهوم الرجل واذا قيل ضرب رجلا لا عموم اصلا وعن الثاني اننا لانسلم اللازمة اذا الامر المحمول على المرة انما يتبين فيه المرة في كل واحد احد لا في الجنس قول الشارع صلوا فرضا منته حيث يلزم قيل مرة يا عمر وقيل مرة فلم يجر الى آخر من تولد يوم القيامة فيجرب فيه الامتداد والى اقطع الدنيا فيمكن انقل حسنا من اهل عصر وقبحا من اهل عصر آخر فيصح النسخ وكذا الاستحسان فان المستحب به اهل زمان دون زمان قول الشارع صلوا الا في وقت كذا منته فيصل اهل الاعصار الا اهل عصر كذا ولو قيل ان المراد ان لا يصح حيث استحسان بعض الاوقات بالنسبة الى الشخص الواحد كما يقال يلزم افضل كذا الا في وقت كذا فقلنا فيمكن اعتبار المرة ساقط بطريق المجاز بقرينة الاستحسان وايضا قول بعد تسليم اللازمة انما يلزم عدم اقتضاء التكرار في كل حاله.

فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من المطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج العامنا هذا ام للابد سأل اقرع بن حابس في الحج العامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعي رحمه الله يحتملها لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص

قوله فصل عموم الفعل شمول افراده وتكرار وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه البداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود في كل فجر فينتل زمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان وبفترقان في مثل طلقني نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم والتكرار فلذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكروا 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 الزمان اما العموم فلذلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا ام للابد * لا يقال لو فهم لما سأل لاننا نقول علم ان لا يخرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجب من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل * وجوابه اننا لانسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرار الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وهو ليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سرافة قال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث اقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي عليه السلام قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال اقرع بن الحابس كل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا لا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان ضامب الشرع واليه نصب الشرائع * الثاني مذهب الشافعي رحمه الله وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتملها بمعنى انه لطلب فعل مطلقا سواء كان

(٤) قوله سأل اقرع بن حابس في الصايح عن ابن هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم جملة من الصحاح وايضا في الصايح عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فحجوا فقال اقرع بن حابس فقال في كل عام يا رسول الله قال لو قلت بها نعم لوجب ولو وجبت لم تحملوا بها ولم يستطيعوا الحج مرة فزاد فتطوع جملة من الحسان ولفظ المشكوف في الرواية الثانية يوافق لفظ الصايح وفي الرواية الاولى قال عن ابن هريرة رضى الله عنه خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا الحديث ولفظ التلويح لا يوافق واحدا من الكتاتين ثم منسب الى اقرع ليس فيه صيغة الامر وما فيه من الصيغة لم يذكر فيه الاقرع.

(٥) قوله غير ان المصدر اى بلا تفاوت غير ذكر هذا القول مكان قوله والمصدر اسم جنس يفيد العموم.

على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واتم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم لتعدد السبب للمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملها اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لاعلى العدد المحض اى لا يقع على العدد المحض.

مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرب ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والتكررة في الاثبات يختص لكن يحتمل ان يفقد المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجد الضمير في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد * الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقيق وصف دلوك الشمس * وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تعدد السبب المقضى لتعدد السبب لان مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود المسبب * فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مانعا فيه ومبينك لامعنى لقوله للمطلق الامر لان الحصر لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرى عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقفا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك ومبينك لاشكال وظاهر عبارة المصنف اى المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجب على هذا المذهب حتى لا ينتفى الابدليل كما صرح به المصنف في مسألة ان دخلت الدار فطلقى نفسك ولذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضى تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط * الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضى الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسى رحمه الله المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعده به ممثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد الحقيقية وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والمجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية * فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقى نفسك ثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لان سلم انه تفسير بل تغيير الى ما يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصفة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصفة حتى لو قال لامرأة طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقى نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لان سلم ان المفرد لا تقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا معنى باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل.

(١) قوله على احتمال العموم الظاهر من كلام صاحب التحقيق ان المراد بالعموم هناك انتظام جمع من المسيات حيث قال ان التكررة في الاثبات يقبل العموم كقوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كبيرا فوصف الثبورا بالكتمة مبنى على اعتبار العموم فظاهر ان وصف الكتمة لا يتوقف على استغراق جميع الافراد فبالضرورة يكون المراد بالعموم ما ذكرنا فحينئذ يكون المراد بالاختصاص ان يراد فردا او فردان ولو اريد معنى الاستغراق فله وجه فان التكررة في موضع الاثبات اذا كانت موصوفة بيم مستغرقة مطردا نحو قوله تعالى وتول معروف خيرا من صدقة يتبعها اذى واذا لم يكن موصوفة قديم نحو ترخيرا من جرادة.

(٢) قوله واتم الصلوة لدلوك الشمس مثال لما يكون مخصوصا بالوصف فالاختصاص به بالتوقيت يوجب حصوله لا بطريق التوصيف.

(٣) قوله قلنا لزم لتعدد السبب هذا الجواب لا يخل بسدى الحصر كيف ودليه على ما في التحقيق ان الحكم بوجود الشرط سكما يوجد بوجود العلة.

(٤) قوله وعند عامة علمائنا في التحقيق ان هذا هو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى ونسب المذهب الثالث ايضا الى بعض آخرين من الشافعية فهم اربع فرق كل فرقة يقول بواحد من المذاهب الاربية.

(٥) قوله اصلا لتعظيم النبي نوى الامر من المطلق والتقدير لان تعظيم نوى العموم وما مالمس فيه جهة الوحدة وهو مادون الكل وما فيه تلك الجهة هو الكل والا فلا يستقيم ما جرد ذلك.

(٦) قوله او مجموع الافراد اى لا بشرط الاجتماع في الوجود فيقع على المجموع اذا تفرق الاحاد متقاربة ايضا اذا تفرقت لا يخل جبهة الوحدة الاعتبارية فاذا قال طلقى نفسك صح نية التثنية دفعة وكذا صح نية التثنية متفرقة فحينئذ يثبت ان المصدر يحتمل العموم باعتبار الوحدة وكذا يحتمل التكرار جندا الاعتبار وانما قلنا لا يشترط الاجتماع في الوجود لما ذكر في التحقيق انه اذا قال طلقى نفسك فمندا يقع على الوحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلثا فمندا ما نوى فان طلقت نفسها ثلثا وقرن جيماء وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق نفسها ثانية وثالثة في المجلس ولو كان الاجتماع شرطا لما صح التفريق في المجلس.

(١) قوله بوجوب التثنية على الاول قد مر ان العموم اما مشمول الافراد دفعة او مشمولها مطلقا او الدوام وان التكرار اما ان يفعل مرة بعد اخرى او الدوام فالامر اذا كان موجبا للعموم والتكرار على المذهب الاول قوله فطلق نفسك بوجوب التثنية دفعة نظرا الى المعنى الاول للعموم والتثنية على التعاقب نظرا الى المعنى الاول للتكرار وهو ظاهر ونظرا الى المعنى الثاني له لان الدوام ان يفعل مرة بعد اخرى الى ان ينقطع فترتان من الفعل سماه جزآن من الدوام ايجاب الكل يستلزم ايجاب الجزأين ووجوب التثنية دفعة ومتعاقبة نظرا الى المعنى الثاني للعموم فانه قد مشترك بينهما فيوجوب التثنية على التعاقب والتثنية على التعاقب على المعنى الثالث له فالتثنية المتعاقبة المتضمنة للتثنية المتعاقبتين اشد قطعا من التثنية دفعة وكذا تثنيان على التعاقب اشد قطعا من التثنية كان موجبا للتثنية دفعة فاولى ان يوجب التثنية او التثنية على التعاقب تخصيص التثنية بالمذهب الثاني مما لا ينبغي ان يكون ذكره في التحقيق وعند الفريق الاول يقع على التثنية تملك المرأة التي قيل لها طلقت نفسك ان تطلق نفسها واحدة او اثنتين او ثلاثا ووجهة على التفريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذ لم ينزل الزوج شيئا او نوى ثلاثة فاما اذا نوى واحدة او اثنتين فينبغي ان يقتصر على ما نوى عندهم.

(٢) قوله وعندنا في عند الفريقين مناهل المذهب الثالث واهل المذهب الرابع اذ لا خلاف بينهما في الامر المطلق وانما الخلاف في القيد بشرط او وصف او غير ذلك.

(٣) قوله الاثني هذا في الحرة اما في الامة فيصح نية التثنية لان مجموع طلاقتها ذلك لا التثنية.

(٤) قوله وقوله تعالى فاقطعوا يداهما ان يريد ان الامر منها يحمل على المرأة اتفاقا اما عندنا فظاهر وانما عند الشافعي رحمه الله تعالى فلا الامر وان كان محتملا للعموم لكن ارادته يتوقف على القرينة ولم يوجد وصيغة الجمع في ايديهما ليست قرينة لان الجمع المضاف الى التثنية يراد به التثنية نحو قلوبكما واتسكما ورؤسكما الى غير ذلك وانما عند القائلين بايجاب العموم والتكرار فلا يشترط بعدم القرينة الصارفة والاجماع على قطع الواحدة دون اليدين صارف عن ذلك فالآية دليل القاطع وانما تعيين اليد الواحدة فالاجماع ذكر في الهداية انه قال على رضى الله عنه اني لاسمعي من الله ان لا ادع يدا بأكل ويستحيى بها ورجلا يشي عليها وهذا حاج بقية الصحابة رضى الله عنهم حججهم فانهم اجماعا واما تعيين اليدين فقراءة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه فاقطعوا ايديهما واما تعيين الزند فلما صح ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بقطع السارق من الزند والحسم بقوله عليه السلام فاقطعوا واحتمسوه كل ذلك في الهداية ولو قيل ان هذا المحكم متقوض بما ذكر في المصباح انه روى ابو سلمة عن ابي هريرة رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في السارق ان سرق فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجله ثم ان سرق فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجله قيل ان الحديث محمول على السياسة لاعلى وضع الشرع.

ففى طلقى نفسك بوجوب التثنية على الاول ويعتدل الاثنيان والثالث عند الشافعي رحمه الله وعندنا يقع على الواحد ويصح نية التثنية لان الاثنيان لان التثنية مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنيان لان الاثنيان عدد محض ولا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكرها ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يعتدل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلعت نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وفي ان دخلت الدار فطلعت نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لاعندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار.

قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يعتدل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر السدى يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يعتدل العدد قال فخر الاسلام رحمه الله وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لفة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يعتدل العدد اى كل اسم فاعل دل على مصدره لم يعتدل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يعتدل لمصدره وبديع الرطب فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يعتدل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فيعنى السارق السدى سرق سرقا واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالعنى الذي سرق والتي سرق سرقا واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولنا وفعلنا وقرأ ابن مسعود ايمانها فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار المحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعنى اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الآية على قطع اليسار ولا يتناولها النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد بالوحدة وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا.

سنة عن ابي هريرة رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في السارق ان سرق فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجله ثم ان سرق فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجله قيل ان الحديث محمول على السياسة لاعلى وضع الشرع.

١) فصل الاتيان بالأمور به نوعان بعض الاصوليين قدموا هذا التقسيم على التقسيم الى المطلق والوقت والبعض عكسوا الترتيب فوجه التقديم على ما في شرح المغني ان التقسيم الى الاداء والقضاء يرجع الى صفة حكم الامر والتقسيم الى المطلق والوقت يرجع الى صفة في غير أمور به وهو الوقت فوجه العكس ان كثيرا من التواعد والاحكام مثبتة على اقسام الوقت وغيره ويمكن ان يقال ان التقديم بسبب ان هذا التقسيم يقسم بحكم الامر الذي هو الاتيان بالأمور به واما التقسيم الى المطلق والوقت فتقسيم منه اقدم هو الاداء

فصل الاتيان بالأمور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اي تسليم مثل

قوله فصل لانزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللفظة على الاتيان بالموقوفات وغيرها نحو اداء الزكوة والامانة وقضاء المحقوق وقضاء الحج والاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي رحمه الله يختصان بالعبادات الموقفة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلنفسنا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا او لا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيهه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والمأثوم اذ لا وجوب عليه ما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا للحلل في الاول وقيل لعنذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عنذرا على الاول لعدم التحلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اول بناء على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اوليا * وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اوليا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها اذ ذكرها فذلك وقتها فقضاء صلوة النائم او الناسى عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اوليا وعند اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الاداء والقضاء من اقسام الأمور به موقفا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ماثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لاماثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وميثاق يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في النعمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان المنفعة تسليم عين ما وجب بالسبب وثبتت في النعمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او ابقاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم ثبوته من الامر لاماثبت بالسبب في النعمة * وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل النعمة بالواجب ثم امر بقضائها فاخذ ما يحصل به فراغ النعمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى والله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال

فان التوقيت والاطلاق وصفان في الاداء يستزله تقسيم الوجود الى الواجب والممكن ثم تقسيم الممكن الى الجوهر والمرض واما العكس فهو سبب ان معرفة الاداء والقضاء في العبادات انما هي بمعرفة الوقت حتى ان الاتيان بالصلوة والصور في الوقت هو تسليم عين الواجب بالامر والاتيان بما بعد زوال الوقت هو تسليم مثل الواجب بالامر.

٢) قوله اي تسليم عين الثابت بالامر اختلف عبارات القوم في تعريف الاداء في المختصر الحسامي وفي المغني ان الاداء تسليم عين الواجب لسيه الى مستحقه وفي النار انه تسليم نفس الواجب بالامر فانفس والعين بمعنى واحد فلا تناقض باعتبارهما الا بحسب اللفظ لكن الواجب بالامر اخص مطلقا من الثابت فصاحب المنار في الكلام على المذهب المختار وهو ان الامر قيد الوجوب فتحكمه حيث الاتيان بالواجب بالامر فالاداء حيث تسليم عين الواجب بالامر والمصنف رحمه الله تعالى في الكلام على المتعارف من اطلاق الاداء على الاتيان بالتواضع والتدبوت ايضا فاقتار لفظ الثابت لتناولها واما قوله لسيه في المختصر والمغني فلما قال شارح المغني انه لو لم يقيد بالسبب واطلق بغير الواجب بالامر فلا يتناول التعريف صوم المسافر في رمضان لعدم توجه الخطاب مع انه اداء وقال ولعل ذكر المستحق لتحقيق معنى التسليم اذ لا بد له من مسلم اليه فتقول لانسلم ان الخطاب لم يتوجه الى المسافر فان الخطاب نوعان ما يقيد نفس الوجوب وما يفيد وجوب الاداء فلو اردنا ان لم يتوجه الخطاب الاول فلا يصح ذلك مع القول بان صوم المسافر واجب لسبب الشهر فان ذلك انما هو لسبب الخطاب ولو اردنا ان لم يتوجه الخطاب الثاني فقدم ذلك لا ينافي الوجوب بالامر مع التراخي لوجود العذر وتقول ان ذكر المستحق احتراز عما اذا اول الناصب المنصوب الى غير المالك بغير اذنه فهذا وان كان تسليم عين الواجب لسيه لكن ليس اداء لانه ليس تسليميا الى المستحق ثم اعترضوا بان الثابت بالامر وصف في النعمة قائم في البدل لا يتصور فيما تنقل فكيف يمكن تسليم عينه اذ لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق فتقول اذا قال الشارع قبل رد المنصوب بالواجب لاداء الثابت به انما هو القتل ولا شك في وقوع تسليم عينها بالاتيان بها فضلا عن الامكان ثم اعترضوا في جوابهم المذكور بان الشرع اذا جعل ما يحصل به فراغ النعمة كانه عين ما وجب في النعمة فلا فرق بين الاداء والقضاء بوجود ما يحصل الفراغ في كل منهما فالقضاء ايضا تسليم عين الثابت بالامر والجواب ان ما به الفراغ في الاداء لا بد ان يكون اشبه بما وجب في النعمة منه في القضاء.

الواجب

كل منهما فالقضاء ايضا تسليم عين الثابت بالامر والجواب ان ما به الفراغ في الاداء لا بد ان يكون اشبه بما وجب في النعمة منه في القضاء.

الواجب به وقتنا في الاول الثابت به ليشمل النفل .

(١) قوله وقتنا في الاول اه ينهم من ذلك ان لا يجرى في النفل القضاء والا فينبغي ان يذكر لفظ الثابت مكان الواجب في تعريف القضاء ايضا يؤيد ما وقع في كشف المنار ان النفل يدخل في قسم الاداء عند من جعل الامر حقيقة في التنبه والاباحة ولا يدخل في قسم القضاء لان النفل لا يضمن بالترك ولا شك ان هذا منقوض بما ذكر في الهداية ان سنة الفجر تقضى تبعا لفرضه الى وقت الزوال وفيما بعده اختلاف المشايخ رحمهم الله تعالى واما سائر السنن سواها لا يقضى بعد الوقت وحدها واختلف المشايخ في قضائها تبعا للفرض .

والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل فاعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه وافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الغرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المائلة بخلاف صرف النفل مع ان المائلة فيه ادنى * فان تملت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء * قلت المباح ليس بما موربه عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والتنبه يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المأمور به فان جعل الامر اسما لطلب الجازم كما هو رأى البعض اقتص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجعا على التترك او مساويا له دخل في المأمور به الواجب والتندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسمى تاركة وهذا معنى التندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او التندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف المطلق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكر صاحب الكشفي من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للتنبه والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والتنبه اى يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والتنبه لفظا او يجعلها موضوعة للادنى في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والتنبه باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لاصيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجعا او مساويا لكن التحقيق وهو منهج الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجع فيدخل في الثابت بالامر الواجب والتندوب وان كان صيغة الامر مجازا في التنبه فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لامالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الاعلى قول الكعبى .

(١) قوله ويطلق كل منهما اه في كشف المنار ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس في الصحيح فاطلق فيه القضاء على الاداء قوله تعالى فاذا قضيت مناسكتكم اي اديتم وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فاتشروا فانه لا قضاء في الجمعة فالمراد اديت وما اطلق فيه الاداء على القضاء كما يقال ادى فلان دينه اي قضا في التحقيق لان الاداء حقيقة الدين متمذر وانما الديون يقضى بامثالها هل ما عرف وكما يقال نويت ان ادى ظهر الامس اي اقضى ثم ذكر في شرح المعنى ان التسمية في كتب الاصول مثثة الى الاداء والقضاء والاعادة وهي الايتان بما اتي به ناقصا قصانا فاحشا مع صفة الكمال وفي كشف المنار الاداء والقضاء غير الاعادة فما الوجه في ترك الاعادة والجواب ان الاعادة اما في الوقت او بعده وعلى تقديرين اما ترك الركن او غيره فالاول في الوقت اداء وبعده قضاء والثاني ايضا في الوقت اداء لما ثبت باصر التدب اوامر الاباحة وفي غير الوقت قضاء في قول من يجرى عنده القضاء في النقل فالاعادة غير خارج عن الاداء والقضاء .

(٢) قوله بسبب جديد اي بنص جديد غير ما اوجب الاداء بدليل قوله فيما بعد الا بنص فليس المراد بالسبب العلة كالوقت للصلوة والشهر للصوم والبيت للحج والنصاب للزكاة بل المراد الامر في التحقيق نقل عن الميزان اختلفوا ان القضاء هل يجب بالامر السابق او بالامر متبدا وقال هكذا ذكر في عامة نسخ اصول الفقه وقيل المراد العلة اي القضاء يجب بعلة اخرى غير ما هي علة للاداء لكن بشرط ان عرف علمها بنص وهذا لا يوافق ما ذكر في الكتب من بيان الاختلاف عند البعض وهم العراقيون من اصحابنا وصدر الاسلام وابواليسر وصاحب الميزان وهو مذهب عامة الشافعية وعامة المعتزلة كندا في التحقيق .

(٣) قوله لا يعرف له مثل الا بنص اي لا يعرف بالقياس ان العبادة في وقت آخر مثل الاداء لانه مشتمل على فضيلة الوقت وهي مقصودة في العبادة في الوقت الآخر قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر .

(٤) قوله وعند عامة اصحابنا اه في التحقيق ان الخلاف انما هو في القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق وقال انما يجب بالنص الاول عند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والشيخ حسام الدين ومن تابعهم واليه ذهب بعض الشافعية والحنابلة وعامة اصحاب الحديث .

ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القرية

عرفت في وقتها فاذا فوات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب

بها اوجب الاداء

قوله ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعا لتباين المعنيين مع اشتراهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيت مناسكتكم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامر واما بحسب اللفظ فقد ذكر وان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والانتماء والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبت عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل قوله والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء ففي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما ينبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اثناء الدليل * وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء واحتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قرينة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فوات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قرينة مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم تصح تسميته قضا حقيقة لاننا نقول سمي قضا لكونه استندرا كالوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء * واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي دليله الدال عليه لا يستقط وجوبه لخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت بقررت ترك الامتنال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله مثل من عنده عن الجمعة وتكبير التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاصناف هو الوقت والقدرة عليه * قلت فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في مقفه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقفورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهده بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر وبماثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في احرار الفضيلة * فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها * قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب * فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان فما الذي قبول بشرف الوقت الفائت * قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعباد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انقضت في غير العمد لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان ويثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تأنيب تارك الواجب بتأخيرته عن وقته * ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت

لأنه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فما
 فات الاشراف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا لقوله تعالى فعدة من
 ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا
 او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
 فان ذلك وقتها استدلال بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن
 عامدا في الترك فاذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات المعينة والاعتكاف
 قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت
 وان شرف الوقت ساقط لا للأيجاب ابتداء جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب
 بالنص وهو فعدة من ايام اخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء
 فقال في جوابه وما ذكرنا من النص لاعلام الى آخره وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات
 قياسا لان القياس مظهر لا مثبت .

الان المصنف رحمه الله صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن
 عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو
 الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايام الى
 انه بمنزلة المأني به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم
 والصلوة لخروج الوقت الا انه في انثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد
 الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان
 خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة
 كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلاهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة
 عليكم لالكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء
 غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبدئيا لهما اوجب الاداء
 قلنا لاننا سلمنا ان النص لا يجاب القضاء بل للاعلام بهما الواجب وسقوط شرف الوقت لالى
 مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعدد والقياس مظهر لا مثبت فيكون
 بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون
 الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا
 له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه
 لكان اداء بمنزلة ان يقول صم ايام الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكننا ساء ولا يعصى
 بالتأخير لاننا نقول معناه انه امر بالصوم وقيامه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم
 الخميس الذي به كمال المأمور به بقي الوجوب مع نقص فيه وميلئذ لا يلزم اقتضاء خصوص
 يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كونه صوم اليومين سوا .

(١) قوله لانه لما وجب اه قد ينصح الملازمة
 بان الواجب بالامر انما هو المقارن بفضيلة الوقت فيمد
 خروجه لا يتصور الاستقوط ذلك الواجب واما بقاء
 اصل الواجب مع سقوط الوقت فهو غير لازم للامر
 السابق الا ترى ان الامر بقول بوجوده عندنا
 وبعد نسخ الوجوب لا يبقى التندب او الاباحة
 عندنا فسقوط بعض الاجزاء لا يلزم ان يكون مع
 بقاء البعض في الواجب بالامر بان الجمعة وتكبيرات
 التشريق واجبة بالامر وقد سقطت بخروج الوقت .
 (٢) قوله يصرفه اه اي ويمكن صرفه الى
 ما عليه .
 (٣) قوله الاشراف الوقت اه متعلق بقوله لا يسقط .
 (٤) قوله لقوله تعالى اه دليل على قوله لا يسقط
 بخروج الوقت بدليل ماسيا من قوله وما ذكرنا
 من النص اه .
 (٥) قوله فعدة من ايام اخر اي فعلية صيام
 عدة من ايام اخر او فعلية عدة من صيام ايام
 اخر .
 (٦) قوله استدلال بالآية اه يعني انهما يدلان
 على عدم ضمان شرف الوقت ايضا وهذا الدلالة
 مبنية على ان السكوت عن بيان بدل الوقت في
 موضع الحاجة الى البيان في معنى بيان لعدم وجوب
 البدل لا على اعتبار مفهوم المخالفة .
 (٧) قوله غير مضمون اصلا اي لا في الدنيا
 بقدية او عبادة او استحقاق بدمه ولا في الآخرة .
 (٨) قوله وهو معقول اي ثبوت القضاء فيها
 حكم معقول في عقول غير مدول عن القياس
 لانه تضمن الشيء بما هو مثله احتراز عما اذا
 ثبت القضاء بشئ غير معقول فانه لا يجرى القياس
 لا تنقاه بعض الشرائط وهو ان لا يكون حكم الاصل
 مدولا عن القياس .
 (٩) قوله كالمنذورات اه اراد المنذور الوقت
 فيتصور فيه انتفاء الاداء بمعنى وقته ووجوب
 القضاء اما المنذور المطلق فله وقت متسع الى آخر
 العمر فلا يتصور فيه ذلك ثم الظاهر ان المراد
 بالاعتكاف غير ما هو مندور بقرينة التقابل فالمراد
 ما اذا شرع في الاعتكاف ثم قضاه والا فلا يتصور
 القضاء ذكر في المختصر الحسامي ان يقول اصل
 الواجب وسقوط فضل الوقت لا الى ضمان امر
 معقول في الصلوة والصوم فيتمدى الى المنذورات
 المتينة وقال صاحب التحقيق وهذا الكلام بشير الى
 ثمة الخلاف بين القائلين بان القضاء يجب كما
 اوجب الاداء وبين القائلين بانه يجب بسبب جديد فعند
 الفرق الاول يجب قضاء المنذورات المتينة بالقياس
 وعند الفريق الثاني لا يجب لعدم ورود النص ولكن
 ذكر ابو اليسر في اصله انه اذا نذر صوم هذا
 الشهر او نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات
 ففسي اليوم والشهر ولم يف بالقضاء واجب
 بالاجماع .

(١٠) قوله وايضا لا يرداه صورة الاراد ان يقال انكم قلتم بان القضاء في المنذور واجب بالقياس وهو سبب جديد قد قلتم بل القضاء واجب بسبب جديد ويمكن
 الجواب بان مرادنا بنا قلنا ان الحاجة في ثبوت القضاء الى دليل آخر غير ما اوجب الاداء وهذا لا يناق توارد الأدلة وثبوته بدليل آخر ايضا .

١) قوله فان قيل فعلى هذا الاصل هذا التفرغ مبنى على ان الاصل المذكور كان معناه ان علة القضاء هي علة الاداء وقد سر ان المعنى ليس كذلك بل ان النص الذي اوجب الاداء اوجب القضاء وانما قلنا انه مبنى على ذلك اذ لو فرض ان علة الاداء ليست علة للقضاء لايصح ان يقول ان القضاء واجب بالنذر الذي اوجب الاداء وهو لم يوجب صوما مخصوصا الى آخر الدليل .

٢) قوله فيجوز القضاء في رمضان يعني اذا كان وجوب القضاء بما يوجب الاداء فالقضاء منها يكون واجبا بالنذر وتأثير النذر انما هو في وجوب البت دون الصوم في الاداء فكذلك في القضاء والبت بدون صوم آخر يجوز في رمضان فيقال ان فرض اتحاد السبب في الاداء والقضاء لا يوجب كونهما على طريق واحد يجوز زيادة امر في القضاء بسبب التفويت فالقضاء في الحقيقة هو البت والصوم امر زائد بسبب التفويت وله نظير في الشرع فن احرم بالمحج ثم احصر لمرض او عدو يتحلل وعليه حج وعمره مع ان الواجب عليه بالشروع انما هو المحج فقط فزيادة المصرة في القضاء لما انه قاتل المحج كذا في الهداية .

٣) قوله بعارض شرف الوقت فانه يوجب ترجيح موجبه وهو صوم رمضان فالؤدى يقع فرض رمضان فلا يتصور غيره .

٤) قوله بحيث لا يمكن دركه اشارة الى الجواب عما يقال ان القضاء فيمكن واجبا في رمضان ليكون الواجب لبتا بدون الصوم فيكون القضاء بمثل الاداء وتقريره ان في الايجاب في رمضان خوف ان يفوت بالموت لبعدها فوجب مطلقا ليخرج عن المهلة اذا أتى به قبل رمضان .

٥) قوله عاد الى الاصل قيل لو كان الساقط بالعارض طالما عند زوال العارض ينبغي ان يقضى اربعا رباعية قات في السفر هف .

٦) قوله احوط اي اشد احتياطا واستيفا بطريق الاحكام بوجوه الشواهد في تاج المصادر الاحتياط باستواري فرا كرتن ثم الموصوف بالا حوطية انما هو الافعال دون الصفات اللازمة الصادرة لاعن اختيار الموصوف فتوصيف الوجوب على تأويل الايجاب وتوصيف الفضيلة على تقدير ايقاع الفضيلة هذا هو مراد فخر الاسلام ذكره في التلويح عبارة فخر الاسلام هكذا الاعتكاف

الواجب بالنذر مطلق يقضى صوما للاعتكاف في اثر ايجابه وانما جاء هذا التقصان في مسألة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت لشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيوة والموت فلم يثبت القدرة فسقط فبقى مضونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين فقال قوله يقضى صوما مبنى على اشتراط الصوم في الاعتكاف لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوايه التي لا يتوسل اليه الا بها . ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضى جازاها به فنقول فكذلك لو نذر ان يتكف وهو صائم فاراده به من غير حاجة الى صوم لاجل الاعتكاف في التحقيق ان الشرط انما يعتبر

وجوده لاجل وجوده قصدا فالسرق بين الصوم في الاعتكاف والوضوء في الصلوة غير شديد ثم قول الامام فخر الاسلام مطلقا يمكن اجرائه على كل من الاعتكاف والنذر وقوله هذا التقصان اي عدم صوم واجب للاعتكاف وقوله بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف وقت اي بصوم فرض وجب لشرف الوقت او المعنى بعارض هو شرف الوقت حيث يقضى الصوم الفرض وما ثبت بشرف الوقت اي الصوم الفرض وقوله فسقط الضمير الى الموصول اي فسقط صوم الفرض وقوله فبقى الضمير اما للاعتكاف او بالنذر وقوله وكان هذا اشارة الى اطلاق الاعتكاف اولى سقوط الصوم الفرض فكل منهما يوجب صوما آخر .

فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء اذ اندر الاعتكاف في رمضان

ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغي ان يجوز قضاؤه في رمضان آخر قضاء الاعتكاف المنذور

في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء

قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء

في رمضان آخر قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء اي النذر وهو يقتضى صوما مخصوصا

بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت

فاذا فات هذا اي عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوى فيه

الحيوة والموت وهو من شوال الى رمضان آخر عاد الى الاصل موجبا لصوم مقصود اي لصوم

مخصوص بالاعتكاف فوجب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت

اذا سقطه 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

مانبت بشرف الوقت

قوله فان قيل لو قال لله على ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان

فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعيا بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان

آخر مكفيا بصومه خلافا لرفر رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك

لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه

صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف

بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا فظاهر هذا التقرير مشعر

بان المراد بالسبب الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم

والالكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر

والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضاؤها

ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب

من

من وجوده لاجل وجوده قصدا فالسرق بين الصوم في الاعتكاف والوضوء في الصلوة غير شديد ثم قول الامام فخر الاسلام مطلقا يمكن اجرائه على كل من الاعتكاف والنذر وقوله هذا التقصان اي عدم صوم واجب للاعتكاف وقوله بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف وقت اي بصوم فرض وجب لشرف الوقت او المعنى بعارض هو شرف الوقت حيث يقضى الصوم الفرض وما ثبت بشرف الوقت اي الصوم الفرض وقوله فسقط الضمير الى الموصول اي فسقط صوم الفرض وقوله فبقى الضمير اما للاعتكاف او بالنذر وقوله وكان هذا اشارة الى اطلاق الاعتكاف اولى سقوط الصوم الفرض فكل منهما يوجب صوما آخر .

من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قاله فخر الاسلام لان ما ثبت بشرف الوقت الى آخره فمعناه ان شرف الوقت اوجب زيادة ووجب نقصان فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق

(١) قوله من الزيادة غير المذكور في عبارة فخر الاسلام على ما مر وعلى ما ذكره فخر الاسلام في قوله من الزيادة على مطلق الصوم الذي يقضى النذر وهي الاضافة الى رمضان ووصف الفرضية .

(٢) قوله ما قاله قال لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط بالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لا يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى وهذا دليل على ما مر من قوله وكان هذا احوط الوجهين فقوله احتمل السقوط منناه ان الصوم الفرض قد يسقط بالجنون المطبق وهو ان تستغرق رمضان او المعنى ان التقيد بمرضان وكون الاداء فيه قد يسقط بنذر السفر والمرض يعني ان الوقت في مرض السقوط وهو فيه غير مستحيل وما في ضمن الوقت من ترك الصوم المخصوص بالاعتكاف اولى بالسقوط من وجوبه اى سقوطه اولى من وجوبه وعلى هذا التقرير ينبغي ان يستبدل الواو مكان الفاء في قوله فالتقصان اه وعلى ما وقع قاله انه اذا ثبت ان الوقت محتمل للسقوط يصح ان يقول ان ترك التقصان اولى من اعتباره ولولم يحتمل فلم يتصور الترك .

(٣) قوله التجبر اى المنفذ واصل التجبر اى العجز العظيم المتكسر وصحته بالانتظام في الصراح جيور راست شدن شكسته يقال جبر العظم اى الجبر ويلزمه الدفاع الانكسار والتقصان .

المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيراً باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة غفيرة الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف بالنذر مطلقاً يقتضى صوماً ولاعتكافاً اثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والمات فلم يثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتأد في رمضان الثاني فقوله يقتضى صوماً مبنى على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لقوابه وشرايطه التي لا يتوصل اليه الا بها ويكون ما يلتزم بالنذر بخلاف الرضوخ في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضى^٢ جاز اذ اهابه ولم يعتجج الى وضوء لاجلها . وقوله انما جاء هذا النقصان اى عدم وجوب الصوم مقصوداً مخصوص بالاعتكاف في هذا الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلولا لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب الصوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اى على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فيبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضى صوماً مقصوداً مخصوصاً به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فيبقى اصل الصلوة مضمونا بشرايطها . وقوله وكان هذا اى سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين الذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والاخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقتضى الاعتكاف في رمضان

الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة
وايضاً سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يثبت بغوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن
وجوب صوم مقصود يثبت بغوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضاً فاذا سقطت الزيادة المذكورة
سقط النقصان المذكور ايضاً بالطريق الاولى .

(١) قوله ووجه الاولوية اه قيل كما ان الصوم عبادة فكذلك ادراك الوقت عبادة فهذا الوجه يوجب اولوية سقوط النقصان من سقوط الوقت لان الاول ايجاب العبادة والثاني ابطال العبادة.
(٢) قوله وايضاً سقوطه الظاهر ان معنى الكلام ان الداعي الى سقوط النقصان اقوى من الداعي الى سقوط شرف الوقت فالاول امران والثاني امر واحد فالاول اولى وفيه نظر لان الداعي الى الاول انما هو امر واحد وهو النذر بالاعتكاف لكن تأميره مشروط بسقوط شرف الوقت الذي بسببه الخوف بغوف الموت انما هو داع الى شرط تأخير الداعي الى سقوط النقصان لانه داع آخر .
(٣) قوله وسقوط النقصان او تكرار قصد به اولا ظهور مسببه سقوط النقصان للنذر وثانياً ظهور اوليته بالنسبة الى سقوط الزيادة.

آخر * والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضى صوم رمضان فالنقصان الثابت والرفعة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقتصر بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المندور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملاً فلا يتأدى ناقصاً * ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضاً سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى * وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الابعراض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبتته خوف الموت فالولى ان يثبت ما يثبتته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعاً لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب فلا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالادبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد * فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتتا بعراض شرف الوقت فيسقطان بفوائده لانهما الاثر بانعدام المؤثر فلاحاجة الى ما ذكرتم من التطويل * قلت السبب قد يكون سبباً لمحدث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكرنا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلاً على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتاً بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعاً عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع * وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبدؤها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرفعة وحده لان تعادلهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود * وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتكثير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبنى على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد بمرضان آخر رمضاننا مغايراً للذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان و بمرضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزى في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتكثير ولنا قال المصنف في رمضان آخر لا بهامه والى رمضان لتعيينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علمياً لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة .

(١) قوله فلم ان سقوطه اى علم من دليل فخر الاسلام ان سقوط الوقت يوجب الصوم لانه علم منه ان سقوط النقصان وهو عين وجوب الصوم اولى من سقوط الوقت وهذا يقتضى ان يصح الملازمة في قوله فاذا سقط الزيادة الخ ومعنى هذه الملازمة ان سقوط شرف الوقت يوجب صوم المقصود فاذا علم منه دليله ذلك فظاهر ان وجوب شرف الوقت يوجب عدم الصوم فيلزم منه ان سقوط الوقت احوط من وجوبه فلا يرد ان الدليل لا يناسب المدعى لان المدعى ان سقوط الوقت اولى من وجوبه والدليل ان سقوط النقصان اولى من سقوطه .

٣٠٣

(٢) قوله ولاشك ان اه اختلف النسخ في هذا الموضوع هكذا بعضها ولاشك ان وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت .

(٣) قوله فضيلة تغلب فوتها فهذا من باب ومن خواصه دخول اللام اى القضاء الواجب مع شرف فضيلته تغلب فوتها وهذا جواب عن سؤال القدر تقريره ان سقوط الوقت رجحتموه مع وجوبه باعتبار ان الاول يوجب الصوم والثاني يوجب تركه فنحن نرجح الوجوب على السقوط لان الاول يوجب فضيلة شرف الوقت والثاني يوجب عدمها فاجاب بذلك ومعناه ان الصوم اولى باعتبار من شرف الوقت لان الثاني يقوت غالباً بخلاف الاول ومعكنا بعضها ولاشك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها قوله فضيلة تغلب فوتها اما بالرفع خبراً عن المحذوف اى اذى فضيلة اه واما بالجر بدلا عن فضيلة شرف الوقت وعلى التقديرين هو وجه الاحوطية واما صدر الكلام وهو قوله ولاشك ان اه فهو جواب السؤال المذكور .

(٤) قوله من مشكلات اه وجه الاشكال هنا ان الدليل وهو قوله لان ما ثبت بشرف الوقت اه لا يوافق المدعى وهو هذا احوط الوجوب .

(٥) قوله وقد فسر في بعض الحواشي اه ذكر في التلويح قبل احدهما ايجاب القضاء بما لوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التقويت والاول احوط والا لازم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التقويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع عن الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتقدر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احد الروايتين عن ابى يوسف رحمه الله تعالى والاول احوط وهذا ان التفسيران لا يناسب سابق كلام فخر الاسلام ولا للاحقه كما مر فان قيل ان التفسير الثاني يناسب الكلام اللاحق وهو قوله ما ثبت بشرف الوقت اه فان هذا الدليل يثبت ان سقوط النقصان الذى هو وجوب الصوم اولى من سقوط الوقت مع وجوب القضاء فبالطريق الاول يكون اولى من سقوط القضاء رأساً قلنا نعم لكنه لا يناسب قوله فاذا عاد لم يتأدى في رمضان الثاني بد قوله لان يحتل السقوط والعود الى الكمال اولى لان هذا يقتضى ان يكون التأدى في الوجه الاخير من رمضان الثاني هـ .

(٦) قوله ذوى الكياسة اى الخدافة في تاج المصادر الكياسة زيرك شدن .

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولاشك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول فخر الاسلام رحمه الله وقد فسر في بعض الحواشى الوجهان بغير مفسرت لكن لا يخفى على ذوى الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذى استدلبه على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموه والمهملة ما هم الصواب .

قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وهما على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت بوجوب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذى هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبه قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثنى عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادراً لا يكون الا بتعذر الاعتكاف في رمضان قوله وقد فسر في بعض الحواشى الوجهان بغير مفسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما لوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التقويت والاول احوط والا لازم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التقويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتقدر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احد الروايتين عن ابى يوسف رحمه الله وفى الاحوطية اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفى الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدى في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدى في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الناهيون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلاً على الاحوطية بل بياناً لا يمكن ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود من النقصان الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأدى في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ .

(٧) قوله الممارسين للعلوم في تاج المصادر الممارس سخت كارزارى شدن الممارسة با كسى يا باجيزى با گوشيدن وفى الصراح يقال على مرس واحد بالسكون بريك روشن وخوى ممارسته مرو سيدن فمل المعنى المشتملين بالعلوم المتادين بالتأمل في المسائل المستحضرين بها .

(٨) قوله ملهم الصواب يجوز الاعراب بالحركات الثلث اى هو ملهم الصواب او اعني به ملهم الصواب والجر على انه لفة والالهام فى اللغة ايقاع الشيء فى القلب كذا فى تاج وفى الاصطلاح ايقاع فى الروح من علم يدعو الى العمل من غير استدلال ولا نظر فى حجة كذا فى كشف المنار .

والاداء اما كامل وهو ان يؤدي بالوصف الذي شرع كالجماعة له تدل على

المفرد والمسبوق منفردا او شبيهه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت وقضاء لانه

يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلفى الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله

في الوقت ثم سبقه المحدث ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنيه الإقامة في غير مصره

وقد فرغ امامه يبني ركعتين

قوله والاداء قد سبق ان المأمور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن

فيه شبه الآخر او غير محض ان كان فيصير اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله الامر يتنوع نوعين

وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان

الاداء المحض ان كان مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والاقصاير والقضاء المحض

امان يعقل فيه الممانلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا

الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام رحمه الله بان صفة حكم الامر اداء وقضاء

وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من السنة اما

ان يكون في محرق الله تعالى او في محرق العباد يصير اثني عشر قسما فظاهر عبارة المصنف

ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون

الشبه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسما لهما الا ان المراد ما ذكرناه وفي العبارة اختصار

اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيهه بالقضاء قوله كالجماعة يعني فيما شرعت

فيه الجماعة مثل المكتوبات والعديد والوتر في رمضان والتراويح والافالجماعة صفة قصور

بمثلة الاصبع الزائفة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة امان يؤدي 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 شبيهه بالقضاء وفي لفظ المصنف رحمه الله اشارة

الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا اي فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا ففي التمثيل

للقاصر بالمتألمين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد تكون بعضها كفعل

المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذ لم يكن قاصرا كان

كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيهه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها في صورتين والتمثيل

بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق هو الذي ادرك

اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه المحدث

خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه وانتم صلواته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار

فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة والمشاركة

معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لابعينه 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 لاقضاء شبيها بالاداء قوله في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت

لم يتغير الحال قوله وقد فرغ حال من فاعل ثم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الإقامة

يكون مع حصول فراغ الامام .

(١) قوله بالوصف الذي شرع كالجماعة له تدل على ان ترك الجماعة غير مشروع في المصباح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال والذي نفسي بيده لقد همت ان امر بخطب فيخطب ثم امرهم بالصلوة فيؤذن لها ثم امر رجلا فيؤم الناس ثم اخلف الى رجال لا يشهدوا الصلوة فاحرق عليهم يوتهم والذي نفسي بيده لو يعلم احدكم انه لحد عرقا سمينا او امر ما بين حستين ليشهد الشاة جملة من الصحاح ثم الجماعة انما هي صفة الكمال فاست في الجماعة وما لم يست في الجماعة فهي صفة القصور كالاصبع الزائفة وذلك كالوتر في غير رمضان والتواضل المطلقة كذا في التحقيق.

(٢) قوله كفعل اللاحق وهو من ادرك اول صلوة الامام معه وهو الراكعة الاولى ثم سبقه الامام في البيض لغز منه كما اذا نام ثم اتبه بعد ما أدى الامام بعضا او احدث فتوضأ بعد ما أدى البيض وهذا التعريف يتناول صورتين ما لم يدرك آخر الصلوة مع الامام وما ادرك الآخر معه بان قضى جميع ما فاته قبل فراغ الامام فواقفه فيما بقي او بان بدأ بما فيه الامام قبل ان يؤدي ما فاته فهذا جائز عندنا خلافا لفرجه الله كذا في شرح البرجندى واما ما ذكر في التحقيق من ان اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم اتبه بعد فراغه فلا يتناول الا الصورة الاولى لان اللاحق في اسم الفاعل موصولة اي الذي بقي من صلوته وهي من الفاظ الصوم فيم الجمع والمراد بفعل اللاحق ما يأتي به بعد ما فعله الامام فهو من حيث انه في الوقت اداء ومن حيث انه بدل مما فاته مما التزم اداءه مع الامام قضاء وبعبارة اخرى له وقتان الوقت الواسع المشتمل على الزيادة على وقت فعل الامام وهو الذي من جانب الشارع تعالى الوقت الضيق الذي هو وقت الامام وهو من جانب نفسه بالتزامه الاداء مع الامام فحيث لم يفت الوقت الاول اداءه ومن حيث فاته الوقت الثاني قضاء.

(٣) قوله ما انعقد له احرام الامام اي ما كان عليه ان يفعل خلف الامام ويشبهه لانقضاء احرامه له.

(٤) قوله فكأنه خلف الامام بسكون اللام يعني انه مقتدى فيما فعل ولهذا يترك القراءة انما قال هذا لترجح جانب الادائية فيصح ان يقال انه اداء يشبه القضاء ولو ترجح جانب القضائية فيقال انه قضاء يشبه الاداء ولو استوى الطرفان قيل انه اداء من وجه وقضاء من وجه وانما قلنا بسكون اللام لانه لو كان بالتحريك كان المعنى انه خليفة الامام نائب عنه وهو باطل اذ ليس ما يفعله على الامام ليكون فيه نائبا عنه في الصراح يقال نائب عنه.

(١) قوله باعتبار انه قضاء فان قيل ما الوجه في ترجيح جهة القضاء على جهة الاداء وبعد ما رجح جهة القضاء ما الوجه في تخصيص الترجيح بصورة فراغ الامام قلنا ان الترجيح فلان الاقامة بعد فراغ الامام وهو في معنى فراغ نفسه حيث التزم التسمية في معنى الاقامة بعد فراغ نفسه والاقامة بعد فراغ الامام لا يؤثر في قصر نية القضاء تأيدت بذلك واما التخصيص فلان عدم المؤيد المذكور في صورة عدم فراغ الامام. (٢) قوله وان لم يفرغ الظاهر ان المسئلة مقيدة بما اذا كان نية الاقامة ودخول المصر قبل فراغ الامام قبل انفصال الوقت واما بعد الانفصال فلا تأثير للاقامة في قصر ماضى وقته. (٣) قوله لان نية الاقامة اعترضت على الاداء في الصراح اعتراض حائل شدن پيش چيزى ودر شترسوار شدن والمراد هنا دخولها بين اجزاء الصلوة عارضة على الاداء وهذا يناسب المعنيين فان الاقامة حائلة عن ان يكون بعض الصلوة مع البعض الآخر في السفر كما راكب على

٣٠٥

الاداء والمعنى ان الاقامة اعترضت على الاداء من وجهين احدهما ان الوقت باقية والآخر ان فعل الامام اداء في حق المقتدى حيث التزم بتبعيته واما في صورة فراغ الامام فلا اعتراض على الاداء من الوجه الاول دون الثاني فيعتبر جهة القضاء. (٤) قوله كالفدية للصوم الفدية والفداء بدل يتخلص به عن مكروه توجه اليه ففى شرعت قضاء للصوم عند المعجز المستدام عن الصوم فاذا فعل وزال المعجز يجب عليه القضاء بالصيام كذا قال المصنف في المختصر. (٥) قوله وثواب النفقة للحج والاطهر ان يقال والانفاق للحج لان القضاء لا بد ان يكون فعل الكلف وليس الثواب من ذلك ذكر في التحقيق ان احجاج الغير بماله في الحج الفرض مشروط بالعمى الدائم الى الموت فيجوز عن الميت ومرض لا يستطع الحج الى ان يموت فان صح فعليه حجة الاسلام والمؤدى تطوع.

(٦) قوله وكل ما لا يعقله اى كل ما لا يوجد له مثل معقول عرف قربة لا يقضى بشئ الا بالنس فقله قربة اما بالرفع متاوبا بالنس حالا في التحقيق ان الفدية ثبت لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اى لا يطيقونه بتقدير لا كقوله تعالى بين الله لكم ان تضلوا لان لا تضلوا وقوله تعالى وابقى في الارض رواسى ان تبيد بحكم اى لان لا تبيد بكم والاحتجاج بالآية وتقدير لامبى على قول من لم يجعلها منسوخة لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام وعلى قول من قال بالنسخ لا احتجاج ولا تقدير فحينئذ يكون وجوب الفدية في حق الشيخ الفاني باجماع الصحابة عندهم فالمراد بالنس في قوله الا بنس ما يجم الاجماع واما الانفاق في الحج فقد ثبت بحديث الخثمة وهى اسماء بنت عيسى ويقال لها ذات البجرتين هجرتها الى الحبش مع زوجها جعفر بن ابى طالب وهجرتها الى المدينة نزلت في حقها ان المسلمين والمسلمات الآية ففى امت الرسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت ان ابى ادرك الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحة فيجزى ان احج عنه فقال النبي عليه السلام ارايت لو كان على ايك دين ففقت ان كان يقبل منك فقاتك نعم قال فدين الله احق ان يصل روى ان احج بفتح الهزلة وضم الحاء فعلى هذا الدلالة في الحديث على ان الانفاق قائم مقام الحج بل انا يدل على ان حج الغير يقوم مقام حجه اذا فعل بينته

باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ اى امامه وصورة المسئلة اقتضى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدى حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا او كان هذا المسافر مسبقا اى كان المسافر الذى اقتضى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبقا اى اقتضى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدى الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ماسبق وهو مؤداه القدر من كل الوجوه لان الوقت باقى ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللامق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذى سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا او تكلم اى تكلم اللامق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء في تغيير بالاقامة لان عليه الاستيناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ اللامق ولا يسجد للسهو اى لاجل ان اللامق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اى اذا سعى في القدر الذى لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدى اذا سعى لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنس كالوقوف بعرفة ورمى الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاعفاء.

قوله والقضاء لا يتغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلق لا يفارق الاصل قوله واما القضاء يعنى انه امامض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض قوله وثواب النفقة للحج يشير الى قول العامة ان الحج تقع عن المباشر وللامر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجرى في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الأمر وظاهر المذهب انه يقع عن الأمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الأمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما

توضيح ٣٩

وفي معنى الروايات احج بضم الهزلة وكسر الحاء اى انفق احدا ليحج عنه فحينئذ يوجد فيه الدلالة وقوله فدين الله احق معناه ان اكرم الاكرم من اولى بقبول عمل فيه بعض من المعجز. (٧) قوله كالوقوف يعنى لا يوجد له مثل معقول عرف قربة لان الوقوف في غير اوانه ليس عبادة وغير الوقوف ليس مثلا معقولا وفيه ان الوقوف بمرقة في اليوم التاسع من ذى الحجة في العام القابل مثل معقول عرف قربة لوقوف ما فات في هذا العام فليقض به. (٨) قوله فانما على صفة الجهر اى قيل كما ان التكبير جهرا مثل معقول فكذلك التكبير خفية فليقض بالتكبير خفية كما يقضى الصلوة التي يجهر فيها بالقرائة صلوة يخفى فيها بها. (٩) قوله لان الاصل فيه اى في التكبير وهو مفهوم ضمنا اولى الذكر وهو مفهوم التزاما.

(١) قوله قال الله تعالى واذا ذكر ربك في نفسك في المهدب النفس تن وجزءه وجاز وهمت وهنتي والمعنى والله تعالى اعلم في تلك وهو حقيقة على المعنى الثاني ومجاز على الاول من اطلاق الكل على الجزء وعلى الثالث والرابع من اطلاق الحال على المحل وعلى الخامس من اطلاق الصفة على الموصوف ان كان الاطلاق قبل الاضافة على ان المطلق على القلب هو مجموع المضان والمضاف اليه كعبده علما من اطلاق الشيء على ما يتنى عليه او المعنى في خاطرك فعلى الاولين اطلاق المحل على الحال وعلى الثالث اطلاق المؤثر على الاثر ولا يبعد ان يكون في التعليل كقول عليه السلام ان امرأة دخلت النار في هرة اى لاجلها فالمراد المعنى الرابع والخامس بالذكر على الاول دعاء وعلى الثاني شكر. (٢) قوله ولا يقضى اعطف بالمعنى على قوله كالوقوف اى وكتعديل الاركان فانه لا يوجد له مثل معقول عرف قرينة فلا يقضى ايضا بشيء. بدم النص واما التمديل الآخر فلا يقوم بنفسه وان كان مثلامعقولا عرف قرينة فلا يقضى الامع الصلوة وقضاء الصلوة لا يتصور بدون بطلانها ولا بطلان بترك الوصف فحينئذ يكون متعلقا بقوله وكل ما لا يعقل له اء ويجوز ان يكون جهة اعتراضية بين المتعلق وهو قوله فان قيل اء والمتعلق وهو قوله وكل ما لا يعقل له فان قلت لم لا يجوز ان يقضى اتمديل بدون صلوة ترك فيها في ضمن نفل فلنا اذا شرع في النفل يلزمه بجميع نوابه فيلزم الذى في هذا النفل فالتعديل الواقع فيه لا بد ان يكون من النفل دون القضاء كما اذا قضى في رمضان صوما فانه في رمضان آخر فانه في هذا رمضان دون قضاء مناقات. (٣) قوله وكذا صفة الجودة ولعل وضع المسئلة فيما اذا تفتت الزيوف المؤذات اليه زكوة والاقبل الاثم لا يمكن التدارك باسترداد الزيوف واداء الجياد مكانها ثم قيل ان الواجب في الزكوة الوسط واذا اخذ العامل الاذى يؤدى اليه قدر التفاوت بين القيتين واذا اخذ الا على برد ذلك القدر ليس هذا قضاء بصفة الجودة والجواب ان المراد ان صفة الجودة لا يقضى بطريق القياس وما ذكرتم من اخذ غير الوسط

قال الله تعالى واذا ذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية فان كونها قرينة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اى لا تقضى لان ابطال الاصل الى آخره اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا اى على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قرينة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص بوجود الفدية اذا تفتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا حكم لا يدرك بالقياس فينبغى ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قرينة في غير هذه الايام ولا يدري ان التصديق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل لقرينة الاراقة ام لا والتصديق بالعين او القيمة في الاضحية قلنا يعتمد في الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطيا فيكون اتيانا بالمدوب او الواجب ونرجو القبول فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا تمل من ان يكون آتيا بالمدوب ومحمد رحمه الله قال في هذا الموضوع نرجو القبول.

قوله ولا يقضى تعديل الاركان الفائت في الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه امان يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان يقضى صلوة معتدلة الاركان او يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جيادا وهو ايضا باطل لمافيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول قوله فقلنا بالوجوب احتياطيا اى لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوكا لمعلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة تمحوسية فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله في الزيادات في فدية الصلوة بجزيه انشاء الله تعالى.

مع رطابة التفاوت بين القسمين القيتين انما ثبت بالنص وهو ماروى في المصاييح ان ابا بكر رضى الله عنه كتب لانس كتابا لما وجه الى البحرين وفيه ان هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين والتي امر الله بها رسوله ثم ذكر فيه ومن بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها يقبل منه الحقة ويحمل معها شاتين ان استيسر ماله او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده حقة وعنده الجذعة فانها يقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين الحديث.

(٤) قوله وقد عدم النص اما عطف على المقدر اى حيث وجبت الفدية وقد عدم النص احوال متعلق بقوله اوجبتم الفدية فتقوله هذا اشكال جلة اعتراضية بين الحال وعاملها.

(٥) قوله فينبغى ان لا يقاس عليه لان شرائط القياس ان لا يكون حكم الاصل ممدولا عن سنن القياس.

(٦) قوله واما الاضحية اى واما الاشكال بسئلة الاضحية فلان الاراقة فيه اطناب وطريق المساوات ان يقول فلان التصديق بالعين او القيمة مثلا معقول لاهراق الدم فلا يقوم مقامه بالقضاء به من غير نص ولا يتعرض لبيان ان الاراقة في غير هذه الايام ليست بقرينة لان الاشكال انما هو بسبب قضاء التضحية بالتصدق المذكور لا القضاء بالاهراق في غير اوانه.

(٧) قوله هل هو مثل اراد المائلة الشرعية والا فالمائلة الصورية وهى العقلية منتفية بيقين والمعنى انه لم يرد به نص يعرف به المائلة بينه وبين ما هو قضاء وهو الاراقة.

(٨) قوله قلنا يحتمل اى النص هذا الجواب وان كان يدل على صحة الحكم وهو وجوب الفدية بترك الصلوة عجزا والتصديق بالعين او القيمة بترك التضحية لكنه لا يدل على صحة القياس لان وجه عدم

وفي

الصحة ان الحكم في الاصل ممدول عن سنن القياس ولم يثبت بهذا الجواب انه غير ممدول عنه فلا يطاق السؤال وهو ان القياس هنا لا يصح لا تنافا بعض الشرائط او يقال ان السؤال ان قوله وما لا يعقل له مثل معقول قرينة لا يقضى الا بنص منقوض بهاتين السائلتين حيث قضى الصلوة بالفدية والتضحية والاراقة بالتصدق ولا مائلة عقلا والجواب لا يدل الا على صحة الحكمين لا على عدم النقص بهما ثم الظاهر ان المعنى ان النص باعتبار الدلالة على وجوب الفدية يحتمل التعليل بالعجز ليمح التفرغ بقوله قلنا اء لكن المناسب للتعليل بالعجز انما هو سقوط الصلوة دون وجوب الفدية.

(٩) قوله احتياطيا اى محافظة للعبادة عن الفتوة واستيفاء لها بطريق الاحكام ذكر في التلويح هنا اى لا قياسا ولا دلالة اما نفي الدلالة فلان التعليل غير مفهوم بحسب اللغة واما نفي القياس فبني على ان المراد ما يقابل الاستحسان اذ لو كان نفي لمطلق القياس لكان القول بوجوب فدية الصلوة بلا دليل شرعي اذ لانص هنا كما قال المصنف ولا اجماع بدليل ما ذكر في كشف المنار من ان قوله ثم لا تقول في الفدية عن الصلوة انها جائزة قطعا كما في الصوم بل قال محمد رحمه الله تعالى لا اجماع في الزيادات تجزية انشاء الله تعالى فلو كان ثابتا لاجماع لكان ثابتا قطعا ويؤيد ما ذكرنا نفي الهداية حيث قال والصلوة كالصوم باستحسان المشايخ.

(١٠) قوله ونرجو القبول والتحقق ان المراد بالقبول الجواز كقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة امرء حتى يضع الظهور مواضعه اى لا يجوز صلوته.

(١) قوله وفي الاضحية اي ووجوب التصديق بالعين او القيمة في الاضحية لان الاصل اه هذه الجملة مطبوعة على قوله يحتمل اه اي وقتنا في الاضحية اه .
 (٢) قوله تطيبا للطعام اي يصير له حلا طيبا بارزلة خبث الدم عن اللحم هذا التعليل المظنون في التحقيق ان احتمال كون التصديق بالعين او القيمة اصلا في التضحية امراتان ويحتمل ان يكون معنى التضحية وهو الاراقة الدم اصلا فلم يعتبر هذا الموهوم في معارضة المنصوص . (٣) قوله في معرض النص يدل بتكرير العامل في معنى العلة .
 (٤) قوله وعملنا به اه ظاهر معناه انقلنا او جينا التصديق للاحتياط بنا على التعليل المظنون المذكور فبدا الاعتراض المذكور لكن تقرير الكلام على ما في التحقيق ان وجوب التصديق ههنا احتمال الاصابة لا باعتبار انه قائم مقام التضحية وقضاء لها فيثبت لا ينتقض بسبب ان التصديق في الاضحية قوله وكل ما لا يفعل له مثل قرينة لا يقضى الا بنس اذ لا قضاء ههنا فحيث لا يرد الاعتراض بان الجواب لا يدل على عدم النقص بهذه المسئلة . (٥) قوله لم ينتقل الى التضحية الضمير الى الوجوب وكذا الضمير في قوله الا انه نقل الى الاراقة فندم انتقال الحكم الى التضحية

في العام الثاني مع انه مثل التضحية في الثانية من كل وجه يدل على ان وجوب التصديق بطريق الاصابة دون الخلافة والالات نقل الحكم اليها كمن وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم يسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم الذي هو مثل للغاية من كل وجه وكمن وجب عليه قيمة المصوب المثل باقطاع المثل عن الاسواق ثم قدر على المثل قبل حكم القاضي بالقيمة ينتقل الحكم من القيمة الى الحكم الى المثل .
 (٦) قوله واما قضاء يشبه الاداء مقابلة للقسمين الاولين مبني على اعتبار قيد التحض فيهما اي مطلقا ما قضا محض بثل معقول واما قضا محض بثل غير معقول واما قضا يشبه الاداء فهذا اهم من ان يكون بثل معقول او غير معقول .

(٧) قوله عطف اه ولم يعطف على الاول لان الثاني اقرب ولان حقيقة الانفصال ان لا يجتمع الاجزاء لافي الصدق ولا في الكذب وهذا اذا كان التركيب من الجزئين واما المركب من الثلاثة فلا بد ان يجتمع منه الجزآن اما في الصدق او في الكذب لان احدا الاجزاء الثلاثة من الانفصال مثلا اذا تحقق فاما ان يتحقق معه جزء آخر او لا يتحقق فعلى الاول يجتمع جزآن في الصدق وعلى الثاني يجتمع جزآن في الكذب فلو عطف الثالث على الثاني يكون المطوف على الاول به احدا الامرين فيوجد حقيقة الانفصال ولو عطف على الاول يكون التركيب من ثلاثة اجزاء فلا يوجد ذلك .

(٨) قوله كما اذا ادرك الامام في التحقيق اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد ويعلم انه يدرك فيه بوقى التكبيرات الزائدة يأتي بها يكون في القيام من كل وجه وان كان اشتغال بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا يفهم منه امران احدهما ان هذا الايمان قضاء ما سبق وفيه معنى الاداء لانه لم يتأخر عن وقته وهو بعد تكبيرة الافتتاح قبل تكبير الركوع عند القيام فلا حاجة في التمثيل الى فرض ان التكبيرات في ركوعه والثاني ان التكبيرات اذا فاتت عن وقتها لا يقضى اصلا فينبغي ان لا يقضى في الركوع بعد تكبيره كما قال المصنف رحمه الله تعالى وغيره والجواب ان اطلاق لفظ القضاء ههنا بطريق المجاز لان المسبوق في

وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصديق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطيبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله لكان لم نعمل بهذا التعليل المظنون وهو ان الاصل في العبادة المالية التصديق بالعين في الوقت حتى لم نقل ان التصديق بالعين في الوقت يجوز في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطاً فلهمنا الاشارة ترجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصلته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد ركعا كبيرا في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فانه وان فات مرضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قرينة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء .

قوله وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكروا بوجوب التصديق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قرينة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصديق بالعين مخالفة لهوى النفس بتدرك المحبوب الان التصديق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم قوله تطيبا للطعام بارزلة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الجذب الى السماء فيصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الغنى والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصديق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصديق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل وارجبنا التصديق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة اولم يعين شيئا احتياطاً في باب العبادة واخذنا بالمحتمل لاعمالا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي معرض متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصديق بالعين في كلام الشرح قوله لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بجي ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيصوم فيصوم فيصوم فليس بمتكبر بل متيقن فعند زوال القمر تيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر قوله للركوع شبه بالقيام من بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفاؤه لان استواء على البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحاء .

الاتيان لما سبق فيه مؤد كما مر وان تكبير الركوع اذا اهل بالتحريم فكانه لم يتراخي التكبيرات عن وقتها ما ذكره المصنف انه تكبير التكبيرات الزوائد في الركوع انما هو ظاهر الرواية وروى عن ابي يوسف رحمه الله تعالى انما لا يأتي بها في الركوع لانها فاتت موضعها وهو القيام كما اذا نسي الفاتحة او السورة لا يأتي بها في الركوع وكما اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشى انه لو نعت يفوته الركوع فركع فهو لا يفت في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما ما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل وبه فارق القيام القعود وهو حقيقة القيام في بعض الناس واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه يدرك تلك الركعة فيها اعتبار هذه الشبهة لا يتحقق الفوات عن المحل كل ذلك في التحقيق . (٩) قوله فانه وان فاتت سوق الكلام لاثبات القضية من وجه والادائية من وجه قوله فات موضع اثبات الاول وقوله لكن للركوع اه اثبات الثاني وقوله وليس لتكبيرات العيد قضاء لا مدخل له في الاول ولو كان للثاني يني ان يؤخر عن كلمة لكن حكما يشهد به السلفية السليمة .

وحقوق العباد ايضاً تنقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع
والصرف والسلم لماعتقد الصرف والسلم يجب له بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان
ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاءً اذ العين غير الدين لكن الشرع
جعله عين ذلك الواجب في الذمة لثلايكون استبدال في بدل الصرف والمسلم فيه الاستبدال
فيهما حرام .

قوله تنقسم الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام رحمه الله
قوله والبيع اي كتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف
من قبيل عطفها تيناً و ماء بارداً لان الرد يقتضى سابقة الاخذ فيصع 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
في الذمة لثلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولثلا يلزم
امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر
الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين
المؤدى مغاير له الا ان الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبنى على تصور
الاداء اذ المعنى له الاتسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداءً فاذا امتنع تسليم العين امتنع
تسليم المثل فلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع في الدين
تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق
في الجملة وان كان مثلاً للعين بحسب الحقيقة لان نفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا
بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان
رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلاً * واما ما يقال من ان معنى قضاء
الدين بالمثل ان المديون لماسلم المال الى رب الدين صار ذلك ديناً في ذمته كما كان ماله ديناً
في ذمة المديون فيقتضاه مثلاً بمثل * ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين
الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين
والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضاً على هذا لا يكون بين قضاء الدين
والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله وغيره بان تأدية القرض قضاءً بمثل معقول
وتأدية الدين اداءً كامل

(١) قوله ينقسم الى هذا الوجه لا يبعد ان يقول
ان الوجه اسم جنس اريد به الجمع كما يطلق التمر
على العشرة فصاعداً اي الى هذه الوجوه استعمال
الوجه بمعنى القسم كثير قال الشيخ حسام الملة
والدين الاول في وجوه النظم صيغة ولفظ وهي اربعة
الخاص والعام والمشارك والمؤل والقسم الثاني
في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة الظاهر
والنصر والمفسر والحكم اهـ ومثل ذلك عبارة
فخر الاسلام وغيره او يكون الاشارة الى القسم
الاخير الذي هو قضاءً يشبه الاداء والى
الاتهام الغاية كقولك بت هذه الارض الى ذلك
الحائط وليست كقولك الكلمة ينقسم الى الاسم
والفعل والحرف والوصف ينقسم اتسماً ينتهي
الى هذا الطريق كانه قال ينقسم على هذا الوجه فبعد
ما يمكن ان يوجد في الكلام محل صحيح لا ينبغي
ان يحكم بكونه خطأ كما يفهم من كلام العلامة
في التلويح حيث قال والصواب على هذا الوجه
كما هو لفظ فخر الاسلام .

(٢) قوله والمسلم فيه والاولى ان يقول وبدل
السلم ليتناول كلامين الثمن وهو رأس مال السلم
والبيع وهو المسلم فيه فان الحكم وهو الوجوب
في الذمة وكون تسليم شيء للاداء قضاءً يجري
في كل منهما وكذلك جعل المؤدى عين الواجب
في الذمة احتراز عن لزوم استبدال الحرام جاري
فيهما فان الاستبدال في رأس مال السلم وقد شرط
تسليمه قبل الافتراق حرام فرأس المال ان كان
عينا فمضى النبي عليه السلام عن بيع ماله يقبض
كذافي الهداية وان كان ديناً فلو لم يقبض
قبل الافتراق يكون افتراقاً من دينين وقد نهى
النبي عليه السلام عن الكافي بالكافي كذافي الهداية
فلو استبدل عن الدين لا يبقى السلم لا تنقضاء شرط
القبض فهنا الاستبدال يكون تصرفاً في حق الغير
فيكون حراماً والاستبدال فيها حرام واما في المسلم
فيه فلما روينا آتفاً واما في بدل الصرف فلا شرط
القبض في كل من بدلى الصرف قال عليه السلام
الذهب بالذهب مثلاً ببثل وزناً بوزن يداً بيد
الحديث قيل ان الحرام انما هو الاستبدال بغير
جنس المسلم فيه او بدل الصرف فيجوز الاستبدال
بما هو من جنسه فجعل العين عين الواجب في الذمة
غير ضروري اذا كانت من جنس الواجب في الذمة .

والقاصر كرد المصوب والمبيع مشغولا بجناية او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا

حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما هذا عيب

وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزبوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده

بطل حقه اصلاً لمامر .

قوله والقاصر يعنى اذا غضب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بهما قبته او طرفه

او دين بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان بهوقبته او بهمرض حدث في يد

الغاصب او غضب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسله باحدى

هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غضب او باع لكنه قاصر لكونه لا على

الوصف الذى وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية

فقتل بملك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع على

البائع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتهما مستحقة في يد

البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما

الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع

بكل الثمن بل ينقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين

القيمتين من الثمن ففى لفظه هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف فى الشغل بالجناية

دون الدين وفى المبيع دون المصوب وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المصوبة حاملا قوله

وكاداء الزبوف جمع زبوف وهو ما يرد به بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على

المديون دراهم جياذ فادى زبوف فهو من حيث تسليم الوجوب اداء ومن حيث فوات وصف

الجودة قاصر قرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زبوف فان كان قائما في يد

فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياذ احميا لحقه فى الوصف وان هلك المقبوض في يد

رب الدين بطل حقه فى الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشئ لمامر من انه لا يجوز

ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا لا منقاع قيامه بنفسه وقال

ابو يوسف رحمه الله ان يرد مثل المقبوض ويطلب المديون بالجياذ لان المقبوض دون حقه

وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدر او امتنع الرجوع الى القيمة لتأديه الى الربوا

فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق

ظاهر العبارة .

(١) قوله والمبيع الظاهر ان المراد تسليمه الى المشتري فلا بد ان يراد بالمراد التسليم مطلقا عن قيد ان يكون الى من هو في يده قبل ذلك كما فى العيب .

(٢) قوله حتى اذا هلك اه فى التحقيق ان رد العبد المصوب مشغولا بالدين او الجناية اداء قاصر فلو جعل اصل الاداء قلنا ان هلك فى يد المالك قبل الدفع اذ المبيع فى الدين يرى الغاصب وللقصور فيه قلنا اذا دفع او قبل بذلك السبب او يسع ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد والمصنف رحمه الله تعالى جعل المبيع كالمصوب فى ذلك فعكسا ان المالك يرجع الى الغاصب بقيمة العبد فكذلك المشتري يرجع الى البائع فى الثمن .

(٣) قوله وعندهما هذا عيب فى المبيع يرجع بتنقصان العيب عندهما واما فى المصوب فالظاهر انه ان كان العيب من جهة الغاصب يرجع اليه بالتنقصان والا فلا لان السلامة عن العيب من زوايد الغاصب كالسمن والجمال لا يضمن الا بالتعدي .

(٤) قوله وكاداء الزبوف قال المصنف رحمه الله تعالى فى شرحه لوقاية الزبوف ما يرد به بيت المال والنهجة ما يرد به التجار والفضة فيما غالبه على الفس وكل منهما من جنس الدراهم وتقل عن المغرب ان الزبوف دون النهجة فى الرداءة فالزبوف اجود من النهجة والظاهر ان المراد هنا المعنى الاعم منها .

(٥) قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق يعنى ان اداء الزبوف انما يكون قاصرا اذا لم يعلم الخ واما اذا علم ورضى بها فاداء كامل ونمرة قصور الاداء ان كان قائما فى يده فله ان يرد به ويطلب المديون بالجيد ومن هذا يفهم ان صاحب الحق اذا كان طالما بانها زبوف عند القبض ليس له ولاية الرد لان الرضا بالزبوف ابراء الذمة عن وصف الجودة .

(٦) قوله حتى لو هلك تبرع على وجود اصل الاداء لا على ما كان السوق ليانه وهو كون الاداء قاصرا ومن ذلك ما اذا خلف لىؤدى دينه غدا فاداء زبوف لا يثبت ثم بطلان حقه بالهلاك عنده انما هو قول ابي حنيفة ومحمد رحمه الله تعالى وقال ابو يوسف له ان يرد بشئ المقبوض ليطالب المديون بالجيد .

(٧) قوله لنا مر اشارة الى ما قال فى الصفحة الاولى من قوله لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه .

والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا انهر اباه فاستحق صورة المسئلة ان يكون اب المرأة عبدا
 لرجل فمزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجبت قيمته للمرأة على
 الزوج ولم يقض بها القاضى حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء اى تسليم الزوج
 اليها اداء فلا يملك منعه اى اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم ابها اليها لا يملك
 الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبديل الملك يوجب تبديل العين قضاء روى ان
 رسول الله عليه والسلام دخل على بريرة فانت بريرة بتمر والقدر كان يطفى باللحم فقال عليه
 السلام الان جعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام
 هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبديل الملك موجبا لتبديل العين حكما مع ان العين واحد*

قوله والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبده هو اب المرأة
 فعنى الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضى بطل ملكها وعنته
 ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمي مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضى
 بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء اوهبة او ميراث ونحو ذلك لزم على
 الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه
 الذى استحقه بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبديل الملك يوجب تبديل العين
 بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لاعينه ويتفرع على
 كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب
 التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على
 التسليم الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة
 المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على كونه شبه القضاء ان العبد لا 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 لاعينه
 حكما انه لو قضى القاضى في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج
 العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول
 لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعادتها فيه
 اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليهين كالمغصوب اذا عاد من اباقة بعد قضاء القاضى
 بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه قوله دخل على بريرة هي
 مولاة عائشة رضى الله تعالى عنها وعائشة من بنى تميم ولا تحرم الصدقة على موالها بل على موالى
 بنى هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي عليه السلام.

(١) قوله كما اذا امره بالتميز بالامهار وعدم اطلاق التملك احتراز عن صورة البيع فانه اذا باع عبدا من رجل فاستحق حتى وجب له على البائع الثمن ولم يقض به القاضى حتى ملكه ثانيا لا يعود حق المشتري في العبد اذ بالاستحقاق ظهر انه يبيع موقوف لم يجزه المالك حتى بطل واما النكاح بامهار ملك الغير فلا يبطل الاستحقاق كيف وقد صح النكاح مع عدم تسمية المهر ومع نفسه لكن المهر يبقى معلقا من غير ان يتقرر في محل فاداه ملكه ثانيا يتقرر فيه فيجوز في النكاح الجبر على تسليم المسمى اذا طلبت ولا يجزى في البيع اذا طلب المشتري كذا في التلويح والتقييد بالاب ليس مقصودا حتى يجزى الحكم في كل ذى رحم محرم بل التقييد بالقرابة الموجبة لحرمه النكاح ايضا غير لازم في التثليل بوجود الاداء شبهه بالقضاء في امار الاجنبى منها لكن الحكم بقوله فلا يبتغى اه النبي عن المتق عند التسليم اليها لا يجزى في الاجنبى واعتبار الاستحقاق لتحقق الشبه بالقضاء واعتبار الملك ثانيا لتحقق الادائية.

(٢) قوله حتى وجبت قيمته فان الاستحقاق يوجب انتقال الحق الى القيمة.

(٣) قوله حتى ملكه ثانيا لا تنهانا لبقاء اى امتد عدم الحكم بالقيمة الى زمان الملك ثانيا.

(٤) قوله ومن حيث ان تبديل الملك في التحقيق ان ابا طلحة رضى الله عنه تصدق بحديقة له على امه ثم ماتت فورثها منها فسأل عن ذلك رسول صلى الله عليه وسلم فقال ان الله تعالى قبل صدقتك ورد عليك حديقتك الحديث يدل على جواز التصديق على الام اذا كانت تطوعا بخلاف الفرض كالزكوة.

(٥) قوله دخل على بريرة هي كانت مولاة عائشة رضى الله عنها وهي من بنى تميم لامن بنى هاشم كذا في التحقيق فلا يرد انه كيف يجوز التصديق عليها وهي مولاة رسول صلى الله عليه وسلم ولا يجوز التصديق على موالى بنى هاشم وايضا في التحقيق ان هذه الصدقة كانت تطوعا وحرمه ذلك مختصة بالنبي عليه السلام.

(٦) قوله فقد جعل تبديل الملك اى تبديل الملك المصدق بملك المصدق عليه جملة مؤثرا في تبديل العين حكما حيث كان حراما على النبي عليه السلام في ملك المالك حينما تصدق قد جملة حلالا له عليه السلام في ملك المصدق عليه اذا انضاف به النبي عليه السلام.

(١) قوله ولأن حكم الشرع اه عطف على قوله روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اى صح ما قال ان تبدل الملك يوجب تبدل العين لما روى له ولأن المراد بتبدل العين تبدل مجموع الذات واعتبار المملوكة الذى هو مناط حكم شرعى بالحل والحرمه ولاشك ان تبدل الملك يوجب تبدل المجموع ولا يخفى ان معنى الكلام حينئذ ان تبدل الملك يوجب تبدل اعتبار المملوكة وقوله وغيرها كجواز الهبة وعدم جوازها وأتخاذ البيع وكونه موقوفاً فالاول باعتبار مملوكة الشيء للمتصرف والثانى باعتبار عدم مملوكة وقوله من حيث انه مملوك فقل المراد بالمملوكة ما يعم الاباحة كما فى طعام الضيافة فهو مباح للضيف وليس بملوك له وقد حل له اكله

٣١١

وقوله حتى لو كان بمنزلة الدليل اى اذ لو كان اه فغيره انه يجوز ان لا يكون الحل من حيث الذات بدمالم يكن من حيث المملوكة بل يكون من حيث بعض العوارض كاختلاط الدم فى الشاة قبل ان يذبح نجس لعينه من باب نجسك درهم اى عينه نجس قيل ان لحم الخنزير قد يحمل بالخصه فحكم الحرمة قد يعتبر فى نجس العين مع انها نجس لعينه. (٢) قوله فلا يتق تصريح على القضاية فان تسليم العبد فى هذه المسئلة اذا كان اتيانا بشل حق المرأة فلا يملك قبل التسليم فلا يتق قبله. (٣) قوله وبملك الزوج اعتقاؤه فان قيل ان اعتاق الزوج ويحه من باب المنع وقد مر انه لا يسكن للزوج المنع فيها قلنا المراد بدم ولاية المنع انه يجبر على التسليم اذ كان فى ملكه كما يجبر المديون الذى كان فى يده مثل الدين وذلك لا ينافى صحة الاعتاق والبيع كما يصح ذلك شرعاً من المديون المذكور.

(٤) قوله لا يعود حقها اه والابنزم احد الامرين اما اجتماع البدين فى ملك الواحد اوفسخ القضاء بالقيمة وكلاهما باطل.

(٥) قوله ومن الاداء القاصر اه قبل المناسب ذكره فى الاداء القاصر مقدا على الاداء المشبه للقضاء لكن تأخره لان شبهة القضاء فستة امهار مشتتة على تبدل الملك وبذلك شبهة القضاء وهذه المسئلة مشتتة على تبدل اليد وبذلك شبهة بالقضاء لان تبدل اليد مثل تبدل الملك فى ايجاب تبدل العين حكما فان تبدل الملك يوجب الحل للمالك الثانى والحرمة للمالك الاول وتبدل يد المالك بيد الغاصب يوجب الضمان بالهلاك بدون التمدي بعد ان كان الحكم عدم وجوب الضمان بذلك فتبدل اليد ان لم يكن موجبا للشبهة بالقضاء فلا اقل من ان يكون موجبا للشبهة بالقضاء وذكر فى التلويح ان لفظ الاطعام لانه لو اتى الغاصب بالمفصوب الى المالك وسلمه اليه لا للاطعام فأكله المالك برئ الغاصب عن الضمان وان كان التسليم بطريق البيع بالاتفاق ولفظ المفصوب اشارة الى انه لو اطعم الطعام المتخذ من المفصوب لا يبرئ الغاصب ويمكن ان يقال ان لفظ الاطعام اشارة الى ان التسليم لا بطريق الاطعام اداء كامل وليس فيه قصور ثم قوله وعند الشافعى لا يبرئ عن الضمان مخالف لما ذكر فى الحرر من قوله واذا تلف الاخذ من الغاصب مستتلابه فالقرار عليه لكل حال وان

حله الغاصب عليه كما اذا قدم الطعام المفصوب اليه ضيافة فأكله فكذلك فى اصح القولين وعلى هذا فلو قدمه الى مالكه فأكله برئ الغاصب وقوله فالقرار عليه لكل حال معناه فقرار الضمان عليه المتلف سواء كان عالما بالنصب او جاهلا به فذا ذكره المصنف رحمه الله مبنى على غير الاصح من قوله الشافعى رحمه الله تعالى. (٦) قوله وربما يأكل الانسان ينى ان هذا الاطعام تغرير من الغاصب بما يضر المالك وهو من باب التمدي فلا يكون دافعا للضمان ولا يكون اداء وذلك لانه وربما يأكل الانسان اه.

ولأن حكم الشرع على الشئ بالحل والحرمه وغيرها يتعلق بذلك الشئ من حيث انه مملوك لامن حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا كلعن الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اى الذات مع الاعتبار لان العين الذى تعلق به حكم الشرع هو هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها وبملك الزوج اعتقاؤه وبيعه قبله اى بيع العبد قبل تسليمه اليها وان قضى الغاضى بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم المفصوب المالك جاهلا وعند الشافعى رحمه الله لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغريير وربما يأكل الانسان فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله.

قوله ولأن حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف المملوكة لان الشئ الذى يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبطله للبعض الآخر انما هو الشئ مع وصف المملوكة والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا يخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمه هو ذلك الشئ بقيد المملوكة وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة قوله ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذى يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام رحمه الله وان كان المناسب تغديبه يعنى لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباهه اكله فأكله جاهلا بانه الطعام الذى غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعى رحمه الله خلافه ولم يوجد فى كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المفصوب الى انه لو اطعم ما هو متخذ من المفصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالطعام لانه لو وهب المفصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق وتمسك الشافعى رحمه الله بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منه عه فلا يكون اداء مأمورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع المحسى او الشرعى وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيًا للغرور المسمى عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه نكتهتان احدهما انه تغرير والتغريير لا يكون اداء لان التغرير مسمى عنه والاداء مأمور به وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات والبراءة لا يحصل الا بالاداء المأمور به الثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيًا للغرور.

حله الغاصب عليه كما اذا قدم الطعام المفصوب اليه ضيافة فأكله فكذلك فى اصح القولين وعلى هذا فلو قدمه الى مالكه فأكله برئ الغاصب وقوله فالقرار عليه لكل حال معناه فقرار الضمان عليه المتلف سواء كان عالما بالنصب او جاهلا به فذا ذكره المصنف رحمه الله مبنى على غير الاصح من قوله الشافعى رحمه الله تعالى. (٦) قوله وربما يأكل الانسان ينى ان هذا الاطعام تغرير من الغاصب بما يضر المالك وهو من باب التمدي فلا يكون دافعا للضمان ولا يكون اداء وذلك لانه وربما يأكل الانسان اه.

- (١) قوله وبالجهل لا يعذر يعني ان جهل المالك بان اكل ماله لا يكون عذرا في الاتلاف فيكون مضمونا عليه بان يسقط الضمان له من الغاصب والشاقي رحمه الله تعالى قائل بان الجهل ليس بعذر كما قلنا عن المحرر من قوله اذا اتلف الآخذ من الغاصب مستقلا به فالقرار عليه لكل حال وقد مر تفسيره .
- (٢) قوله والمادة المخالفة للديانة يعني الديانة ان لا يرى الانسان على غيره ما لا يرى على نفسه من المضرة والزيادة في الاكل مضرة لم يفعله في ماله فالعادة بان يفعله في مال الغير عادة مخالفة للديانة قيل ان زيادة الاكل مضرة لم يفعله في ماله فالعادة في طعام الضيافة لتطيب قلب المضيف وادخال السرور فيه فهو يكون من الديانة .
- (٣) قوله لغو يعني لا عبرة به حتى لا يصير الاداء به تفريرا ضارا موجبا لعدم البراءة .

ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو وهو ان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقى في المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل خير الرولى بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر فعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجه في موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذا قتل اثم موجب القطع المراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصار كما اذا قتلته بضر بات قلنا هذا من حيث المعنى اى هذا الذى ذكر ان القتل اثم اثر القطع فانعد الجنابة فيتعد موجهما انما هو من حيث المعنى

قوله ولنا انه اداء لانه اوصل المصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ازال يدا مطلقة بجميع التصرفات وما اعاد الا يد الاباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت التصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزبوف عن الجياد * فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لفايه من الغرور قلنا الجهل عار ونقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يجب لاختيه المسلم ما يجب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء قوله والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالاتفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل قوله ففي قطع اليد ثم القتل امان يصدر عن شخص او شخصين وعلى التقديرين امان ان يكونا خاطئين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير امان ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للرولى ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الي القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتل مقعدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجه الشرعى وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جنابة واحدة بمنزلة ما اذا قتل بضر بات فليس للرولى فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضوعين الاثر الثابت بالشئ الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف رحمه الله تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضوعين لبيان اختلافهما بالمفهوم .

اما

- (١٠) قوله اذا القتل يعني ان القطع قد يؤدي الى الموت فهو اثر القطع في الجملة قد تم القتل بعد القطع بمنزلة ضربه بد ضربه يكون الثانية متممة لاثرا لاولى فيكون موجب المجموع واحدا .
- (١١) قوله في محله احتراز عن القصاص فانه وان كان اثرا حاصل بالقطع لكنه في محل القطع بل في غير محله وهو البدن الخال .
- (١٢) قوله من حيث المعنى اراد بالمعنى اسرا مخفيا غير ظاهر وهو كون القطع مؤثرا في الموت في الجملة كاملة الناقصة .

(٤) قوله اما كامل اه لم يذكر المصنف رحمه الله تعالى هذا التقسيم في القضاء في حقوق الله تعالى لكن ذكر في التحقيق ان القضاء بمثل معقول يدخل فيه المثل الكامل كقضاء الفائتة بالجماعة والمثل الناقص كادائها بالانفراد .

(٥) قوله او لا مثل له بان يكون من ذوات القيم كالمدى المتفاوت كالشاة والبقرة وهو عطف على انقطع المثل ويلزم دخول اذا على غير الفعل على الوجه الغير المختار كذا في الفوائد الضيائية على ان المعطوف قد يحتمل مالا يحتمله في المعطوف عليه .

(٦) قوله فلا يجب القاصر لا يبعد ان يكون تقريبا على قوله كالقيمة اذا انقطع المثل فان وجوب القيمة وهي المثل القاصر اذا كان مشروطا بعدم المثل الكامل يفهم من ذلك ان القاصر لا يجب الا عند العجز عن الكامل فان قلت ان في الشاة والبقرة كثيرا ما يوجد المثل الكامل المائة صورة وجنسا وسننا وقيمة فينبى ان لا يجب القيمة مطلقا قلنا لاجلهاما الشرع قيمتين مطلقا من غير نظر الى ان قد يوجد المثل الكامل يحكم فيما بانه المثل الكامل اصلا .

(٧) قوله في قطع اليده وذلك لان المثل الكامل وهما وهو مجموع الامرين يمكن فيجب للرولى ذلك لكن لصاحب الحق ان يسقط بعض حقه فله الخيار بين المجموع وبين القتل فقط .

(٨) قوله فتمدما لا يقطع محل الخلاف ما اذا كان القطع والقتل عمدين صادرين من شخص واحد وكان القتل قبل البرء اما الاول فلان احدهما اذا كان خطأ يوجب المال في الخطأ عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فلا وجه للتخيير بين القطع ثم القتل وبين القتل فقط عنده واما الثاني فلان القتل جملة مثلا قاصرا فهذا اذا صدر من شخص واحد ولو صدرا من شخصين لكان كل منهما مثلا كاملا في محله وايضا مالا يدخل الموجب القطع في موجب القتل وهذا لا يتصور في الشخصين واما الثالث فلان المدخول المذكور لا يتصور فيها اذا كان القتل بعد البرء ويؤيد ذلك ما وقع في كشف المنار من قوله قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا قبل البرء للرولى فضلا .

(٩) قوله فاذا افضى اليه لعل المراد امتداد الخروج وعدم البرء الى زمان القتل لا سراية القطع في النفس والافضد تبين عدم السراية ليس تبين السراية بل لكن ان يقال عدم السراية ههنا متبين لان السراية ان يحصل الموت بسبب القطع ولم يحصل واما حصل سبب القتل .

(١) قوله أما من حيث الصورة اه قال قلت فإذا يقول في القتل بالضربان فان الجناية فيه من حيث الصورة متمدة فلنا ان كانت الضربة الاولى فانه جزءا كقطع الرجل من المفصل وتقطع ما بين الالف وكالموضحة عمدا بتعدد الجزاء اعتبار التعدد الجناية صورة وان لم يكن له جزء فلا اعتبار بتعدد الجناية صورة الا لتعدد الجزاء .

(٢) قوله كما يدخل ارش الموضحة اه ليس المعنى ان الموضحة جزء من ازالة شعر الرأس فانها من ازالة كقطع الساعد من قطع الاصابع بل المعنى ان ارش الموضحة نصف عشر الدية ودية الشعر كل الدية والاول جزء من الثاني فيدخل فيه فلا يجب بعد وجوبه .

(٣) قوله والقتل قد يعمواه بمعنى ان جية دخول القطع في القتل ليس اقوى من جهة عدم الدخول لان المعناه ار والقطع بالقتل يقتضى عدم الدخول .

(٤) قوله جعل القطع ما حيا اثر الجرح اى جعل الزكوة وهى ان يذبح طائر مسلم او كتابي من غير ان يترك التسمية عمدا بشرط ان يكون فيما بين الية والعيين ما حيا لا اثر الجرح وهو حرمة ما اكل السبع ومن ذلك ما اذا خلف ان وجد في وقت الظهر من هذا اليوم في البلد مقطوع اليد فبيده حر قطع يد رجل قبل الظهر ثم قيل فالقتل دفع ما بمرض الحول من اثر القطع وهو الحنث . (٥) قوله فهذا منع اه كيف وهو مشتمل على الاعتراف بكون القتل متسلا اثر القطع بل ينبغي ان يكون متنا لتأثير الدليل وهو قوله اذ القتل اتم موجب القطع لكونه موارضا بكون القتل ما حيا لا اثر القطع .

(٦) قوله واذا انقطع المثل اه عطف على قوله في قطع اليد ثم القتل اه فهذا ايضا تبريح على قوله فلا يجب القاصر الا عند الجز عن الكامل وقوله يوم الخصومة متعلق بالقيمة اى ما يتقوم به يوم الخصومة .

(٧) قوله وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى هذا الخلاف في المثل اما القيس فيجب فيه القيمة يوم النصب ولم يذكر في الهداية خلاف في شرح البرجندى وعند الفقيه ابي الليثان هذا قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى واما عندهما فان ملك النصب من غير استهلاك فكذلك وان استهلك فنهما عليه قيمته يوم الاستهلاك .

(٨) قوله فلا يجب عند احتمالاه لان القاصر لا يجب الا عند الجز عن الكامل .

(٩) قوله خلافا للشافعي رحمه الله تعالى في موجب المد التورود المحض والدية بدل بدل اليه عند سقوط المد او موجب احد الامرين لا يبيته فيه قولان ارجحهما عند الاكثرين الاول فاذا كره المصنف رحمه الله تعالى غير القول الا رجح من مذهب الشافعي رحمه الله تعالى .

(١٠) قوله مئة على القاتل لا يقال انما يصح المنة

أما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث

الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المجل اى انما

يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المجل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر

وهذا لان الدية جزاء المجل والقتل قد يعمواه اثر القطع كما يتم قال الله تعالى وما اكل

السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ما حيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتم

اثر القطع وانما لا يجب اى القصاص جواب عن قوله فصار كما اذا قتله بضربان

بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة

لانه حينئذ تحقق العجز عن الكامل بالقضاء اى قضاء القاضى وهذا عند ابي حنيفة

رحمه الله تعالى وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد رحمه الله تعالى يوم الانقطاع

والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول

صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده ولى الجناية مخير بين القصاص

واخذ الدية وانما شرع اى المال عند عدم احتمال اى القصاص مئة على القاتل بان سلم نفسه

وعلى القاتل بان لم يهدر حقه بالكفارة وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بئس قد ذكر هذه

المسئلة في حقوق الله فالآن نذكرها في حقوق العباد ليتفرع عليها فروعا .

قوله والقتل قد يعموا اثر القطع من حيث ان المجل يفوت به ولا يتصور الاتمام

والسراية بعد فوات المجل قوله وعند ابي يوسف رحمه الله يجب قيمته يوم الغصب لانه

لما انقطع المثل التحق بها المثل له والخلف انما يجب بالسبب الذى وجب به الاصل

وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله يجب قيمته يوم الانقطاع لان

المسير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان

موجودا في ايدى الناس فانقطع .

توضيح ٤٠

بترك القصاص عند الاحتمال لا عند عدم الاحتمال لانا نقول ليس المراد ان بين الولي مع عدم احتمال القصاص بل المراد ان بين الناصر بالقتل باسقاط القصاص في صورة انعدام الاحتمال شرعا مع انه يمكن له تعالى ايجاب القصاص فيها . (١١) قوله لا يقضى الا بئس اى لا بالتقاس لا تنهه بعض شرائطه وهو ان لا يكون حكم الاصل مدولا عن القياس .

(١) قوله فلا يضمن النافع بالمال التقوم في شرح البرجندی المال عين يجري فيه التناقص والابتدال فالتراب ليس بمال لعدم التناقص وهو الرغبة وكذا الحر بدم الابتدال والتقوم مال يباح به الانتفاع فالخمر والخنزير ليس بمال والمعنى ان منافع النصب لا يضمن بالقياس على منافع الاجير والبضع الثابت فيهما الضمان بالنص قال الله تعالى فان ارضمن لكم فآوهن اجورهن قال النبي عليه السلام اعطوا الاجير اجرته قبل ان يجف عرقه قال الله تعالى ان تبغوا باموالكم وقال الله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحمة واما قيد بالمال لان التفرع على قوله وما لا يقبل له مثل لا يقضى الا بنص انما هو عدم الضمان بالمال اذا المال ليس مثلا معقولا للمنفعة دون عدم الضمان بالمنفعة بوجود المائلة عقلا واما قيد بالتقوم لان محل الخلاف انما هو الضمان بالمال التقوم واما الضمان بالمال الغير المتقوم فهو خلاف الاجماع وهذا رد على الشافعي حيث قال لضماني منافع النصب في المحرر في كتاب النصب منافع الدور والعييد ونحوها مضمونة بالتفويت والقوات تحت اليد العارية . (٢) قوله لانها غير متقومة يعني ان الضمان مبنى على التقوم دون مجرد الملك ولذلك لا يجري الضمان في خمر المسلم وخنزيره لعدم تقومها في حقه بخلاف خمر الذي اوخزيره

فلا يضمن النافع بالمال المتقوم لأنها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احرار ولا احرار بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل كيف يرد العقد عليهما اي ان لم يكن النافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على النافع قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد متقومة اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبغوا باموالكم ويجوز اي ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فتكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما فتكون في نفسها كذلك اي لما كان النافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما لان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر على قوله فتكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة في حال الدخول في العقد فبعضها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد تكون في نفسها متقومة .

فانها متقومان في حق الذي فيثبت عدم الضمان اصلا او المعنى لامانة عقلا بين النافع بعدم التقوم وبين المال المتقوم لوجوده وحيث ثبت عدم الضمان بالمال المتقوم لا عدم الضمان رأسا . (٣) قوله ولا يبايع الا لمرض قيل بعد تسليم ذلك قائم قائمون بتعدد الامثال في الاضرار الى مدة مديدة فليكن الاضرار والادخار الى وقت الحاجة باعتبار ذلك التجدد . (٤) قوله قلنا اه يمكن ان يجاب بان ورود العقد عليهما انما يقضى التقوم في العقد فليكن هذا بنفس العقد باعتبار الاشتغال على التراخي من غير ان يكون متقومة في نفسها وعلى ما قاله ردان ضمان في النصب ايضا فليكن باقامة العين مقام المنافع . (٥) قوله مال متقوم اطلاق المال على المنفعة مبنى على تفسيره بالشيء الذي خلق لمصالح الانسان ويجرى فيه الشح والفتنة لاهل التفسير المذكور من قيل ولا على ما قيل ان المال ما يبيل اليه الطبع ويمكن ادخاره بوقت الحاجة في شرح البرجندی ضل هذا التفسير لا يكون المنفعة مالا . (٦) قوله لتقومها في عقد النكاح والوافق لكونها مالا متقوما في عقد النكاح . (٧) قوله قال الله تعالى ان تبغوا باموالكم قال الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبغوا باموالكم لا يخفى ان الآية انما تدل على حل ابتغاء ما وراء المحرمات المذكورة من قبل من النساء بالاموال بالصرف في مهورهن او اثمنهن لاهل عدم حل ابتغاءهن بغير الاموال الا عند القائل بان تخصيص الشيء باسمه انما يدل على نفي الحكم عما عداه ونحن لسنا قائلين بذلك وكذا الشافعي رحمه الله تعالى لم يقل بذلك وانما قال بفهم الوصف والشرط ولو سلم ان هذا من السكوت في موضع الحاجة وهو يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور فلا يدل على اشتراط التقوم فلانه غير مذكور . (٨) قوله منفعة الاجارة الى منفعة وردت عليها الاجارة في ضمن عقد النكاح كما اذا نكح عبد امرأة على ان يجدها مائة كذا فيجب الخدمة بخلاف ما اذا نكح حرة امرأة على ان يجدها مائة او عبد مائة كذا فان النكاح ليس بمنفعة الاجارة بل بهر المثل قال المصنف رحمه الله في المختصر وصح النكاح بشيء غير مال متقوم ويجب مهر المثل ثم قال وبخدمة الزوج العبد يجب مائة

قوله فلا يضمن النافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انما عند الشافعي رحمه الله يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المائلة بانتهاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لامل لان الملك ما من شأنه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافعي رحمه الله فعنده منافع المصوب يضمن بالنصب بان تمسك العين المضمومة مدة ولا يستعملها وبالانلاف بان يستخدم العبد وتركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحرار هو العبيانة والادغار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لاهلها ومال ليس بمحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص * وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاحيان وحدث امثالها في كل آن وقد سبق انه سفطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المتصرفه مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتفضية الحاجج لابنفس الاموال .

قلنا

(٩) قوله كانت في نفسها متقومة والاظهر ان يقال كانت في نفسها مالا متقوما . (١٠) قوله كالخلع قد يقال لا يخلو اما ان يكون بدل الخلع مالا او منفعة فلو كان مالا فهو ليس من باب ما نحن بصدده وهو النكاح بمنفعة الاجارة فن هذا الباب عقد لا يكون احد البدين فيه مالا ولو كان منفعة فقد تقومت فيما كانت بدل العقد والحاصل انما قول باحتياج العقد الى تقوم النافع عند عدم الاستناد الى مال اصلا والخلع بالمنفعة محتاج الى ذلك واما الخلع بالمال فقد استند الى المال فهو خارج عما نحن بصدده . (١١) قوله حال الخروج عن العقد الظاهر ان المراد عقد النكاح والا فالخلع ايضا عقد فهذه الحالة حال الدخول في العقد فيرد ان البضع في كل من عقدي النكاح والخلع مقابل بالمال فالظاهر ان يكون متقوما في كلتا الحالتين فالفرق تحكم .

فلنا تقومها في العقد ثبت بالرضا^١ هذا منع لقوله ان ماليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما
 بل يصير في العقد متقوما بالرضا^٢ بخلاف القياس لما بينا انه لا تقوم بلا اهرارز فلا يقاس عليه
 فيشمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه
 لا يقاس كون المنافع مقابلة بالمال في الغصب على كونها مقابلة بالمال في العقد لهذا
 لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله
 وللغارق ايضا وهو الرضا^٣ دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فان له اثر في ايجاب
 المال مقابل لا يغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع
 هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بالنص وصورة المسئلة شهد شاهدان
 بعفو الولي القصاص فقضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمن ولا يغير^٤ ولي
 القتل اذا قتل القاتل اي لا يضمن غير ولي القتل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل
 لم يفوتوا لولي القتل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل^٥

(١) قوله فلنا تقومها قيل ثبوت التقوم بالرضا
 انما هو فيما اذا قومت المنفعة بمال كما في الاجارة
 واما فيما نحن بصدده وهو النكاح بامهار المنفعة
 فلم تقوم المنفعة بالمال .
 (٢) قوله بخلاف القياس يعني ان تقوم المنافع في العقد
 ثابتة بالنص كما ذكرنا في قوله فلا يضمن المنافع .
 (٣) قوله فيشمل معنيين ههنا امران المدعى
 وهوان المنافع غير مضمونة بالمال في الغصب كما انها
 مضمونة به في العقد والدليل وهوانها غير متقومة
 في الغصب كما انها متقومة في العقد قوله فلا يقاس
 عليه يمكن صرفه الى كل منهما فلو صرف الى الدليل
 يكون التصريح بلا واسطة ولو صرف الى المدعى
 يكون التفريع بواسطة تفريع الدليل ويمكن
 الصرف الى المجموع اي فلا يقاس الغصب على العقد
 في شيء من تقوم المنافع وضمانها بالمال فقوله لهذا
 دليل الجز الاول فقوله وللغارق دليل الجز الثاني
 كما قال المصنف رحمه الله والغصب مقدر في نظم الكلام
 في قوله فلا يضمن المنافع اذ يصح ان يعود اليه .
 (٤) قوله وهذا دليل على بطلاناه لا ينبغي انه
 يمكن اجراء كل من الدليلين على كل من المعنيين .
 (٥) قوله فان له اثر في ايجاب المال في المذهب الاثر
 نشان وفي تاج المصادر التأخير نشان كردن ويعدى بي
 فالأثر ان كان بمنه فالطرف الثاني متعلق بالاول
 فأثر الرضاء الموجود في الايجاب هو وجود الايجاب
 وان كان بمعنى التأخير كما هو شائع فالطرف الثاني
 متعلق بالأثر فتأثير الرضاء في الايجاب هو ايجاده اليه .
 (٦) قوله ولا يغربولى القتل اه فان قلت هل يجب
 عليه شيء قلت ذكر في شرح البرجندى خلافا
 فتاوى قاضيه ان القصاص انما يلزم اذا كان المقتول
 محقون الدم فقتل الحرى ومستحق القصاص والرجم
 لا يوجب القصاص والظاهر انه يجب الدية لانه قتل
 من غير حق له .
 (٧) قوله لا يعقل له مثل فان قيل قاتل القاتل اذا
 كان وليا للمقتول عمدا حتى يجب له القصاص على قاتل
 هذا المقتول فاستيفاء هذا القصاص مثل لاستيفاء قوله
 قاتل القاتل فينبغي ان يكون لولى المقتول الاول
 ولاية ابطال الاستيفاء الثاني اما قاتل القاتل او بالعفو
 فلنا هذا في غاية الندرة فلم يعتبر قوله كالتقية فيما اذا
 امهرا ويمكن ان يقال ان العبد الواسطة ايضا في
 هذه المسئلة قضاء يشبه الاداء لانه من حيث الوصف
 وهو غير واجب في الاصل بدل من الاصل ومن حيث
 الجنس عين الواجب في الاصل فيشمل على الوجوهين .

قوله تقومها في العقد ثبت بالرضى منع لقوله ماليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد
 متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على
 الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تأثير الشئ في الشئ يجوز ان يكون باحد
 اجزائه اولوازمه قوله فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع
 في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب
 بالمال المتقوم بالقياس على مقابليتها في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص
 على خلاف القياس لانقضاء الاهرارز فلا يصح مقياس عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى
 فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ماليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من
 المانعين موجود في كل من القياسين فواجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف
 القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لاننا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ماليس
 بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقيق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج في كل منهما والرضى انما
 يؤثر في صحة استبدال ماليس بمال بالمال لاقى جعل ماليس بمتقوم متقوما فيقتض كل من
 القياسين بمانع قوله وهو اى استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثاله
 صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الامياء لمافيه من دفع شر القاتل
 ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول واثباته حيوة
 للمقتول وبقاء لذكوره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء على خلاف القياس
 ضرورة صيانة الدم المعصوم عن المهر بالكلية .

(١) قوله فوجب التبية فكانها اصل فان قيل لو كان العجز عن اداء الاصل موجبا لكون القضاة كالاصل فزمان النصب وهو عند العجز من رد الدين المنسوب يبنى ان يكون كادا الاصل ايضا فهو ايضا قضاة يشبهه الاداء هف قلنا ان الموجب لكون القضاة تشبيها بالاداء العجز عن اداء الاصل من اول الامر كسئلة امار عبد غير معين والعجز في النصب ليس من اول الامر غالبا. (٢) قوله فيتخير بينه وبين القيمة في التحقيق فحينئذ يصير كانه تزوجا على عبدا وقيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اداء كما قال الشافعي رحمه الله تعالى الا ترى انه لو عين العبد وقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية بعد جملة العبد اولى قلنا ان الفسد للتسمية الموجب لمهر المثل انا هو جملة جنس المسمى كما اذا قال تزوجتك على دابة او على غنم فيجب الجنان المفروضان وكما اذا قال تزوجتك على هذا العبد او هذا التوب فالمسمى مجهول الجنس لسكونه دائما بين الجنسين كالغنم فاذا قال على هذا العبد او قيمته يكون بمنزلة هذا العبد او هذه الدراهم الدائبة فيسكون الجنس مجهولا فيفسد التسمية ويجب مهر المثل واما اذا قال على عبد ما فلا جهالة في الجنس عند التسمية وانا الجمالة في خصوص ما يجب اداءه بسبب ان التسمية يقتضى اصالة العبد الواسطة واقتضاتين الوسط الى اعتبار القيمة يقتضى اصالة القيمة فيتخير بينهما كدا استفاد من الهداية.

والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اى عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانها اصل ولما كان اى الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اى الاصل وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة وايها ادى تجبر على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاؤها تشبه الاداء فصل لا بد للمأمور به من الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول

قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيحتمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يعقل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لاعتينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن ادائه الا بتعيينه ولان تعيينه الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلف عنه * فان قيل فينبغي ان يتعين القيمة ولا يغير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثانى يجب القيمة كما لو امهر عبدا غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشئيين فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فايهما ادى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتنميط لما سبق على ما قررنا اذ لمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البديل وهو القيمة لمجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء. قوله فصصل من قضايا الشرع انه لا بد للمأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الاكراه امر لطف وقد اختلفوا في ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف رحمه الله قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في السبيلان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفة لما ثبت حسنه في العقل وموجبها لم يعرف به قوله هذه المسئلة يعنى مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهى وهو يقتضى حسن المأمور به وقبح المنهى عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك.

(٢) قوله هذه المسئلة من امهات امهات على معنى اصل بيتي عليه بعض مسائل الاصول وهو ان الامر يفيد الوجوب او الندب والنهى يفيد الحرمة فان ايجاب الفعل مبنى على حسنه وكذا نده والا فلا يليق بالحكيم ان يجعل التبيح واجبا او مندوبا وكذا تحريم الفعل مبنى على قبحه والا يبنى تحريم الحسن.

ترى انه لو عين العبد وقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية بعد جملة العبد اولى قلنا ان الفسد للتسمية الموجب لمهر المثل انا هو جملة جنس المسمى كما اذا قال تزوجتك على دابة او على غنم فيجب الجنان المفروضان وكما اذا قال تزوجتك على هذا العبد او هذا التوب فالمسمى مجهول الجنس لسكونه دائما بين الجنسين كالغنم فاذا قال على هذا العبد او قيمته يكون بمنزلة هذا العبد او هذه الدراهم الدائبة فيسكون الجنس مجهولا فيفسد التسمية ويجب مهر المثل واما اذا قال على عبد ما فلا جهالة في الجنس عند التسمية وانا الجمالة في خصوص ما يجب اداءه بسبب ان التسمية يقتضى اصالة العبد الواسطة واقتضاتين الوسط الى اعتبار القيمة يقتضى اصالة القيمة فيتخير بينهما كدا استفاد من الهداية.

(٣) قوله وايضا الواجب اذ قوله من الاصل يحتمل الوجوب اى من جملة المسمى فيكون التبيين او من اول الامر فيكون للابتداء اهتراض في التلويح ان هذا ليس وجها برأسه فلا يناسب لفظا وايضا وبما ذكرنا في هذه الصفحة في قوله فوجب القيمة ان هذا وجه آخر وقوله لما كان الاصل مجهولا اه وجه آخر.

(٤) قوله وذا يتوقف على القيمة قيل لم لا يجوز تبين الوسط باعتبار عظم الجثة وصغرهما باعتبار السن والهزال.

(٥) فصل قوله لا بد للمأمور به من الحسن التأمور به يتناول الاتمام الثلاثة ما امر به بامر الوجوب و بامر الندب والاباحة فالمراد بالحسن عدم القبح سواء كان مع ما يقتضى الوجوب او الندب او لا ويؤيد ذلك كلام صاحب التحقيق حيث قال ان الشارع تعالى حكيم على الاطلاق اقتضى الامر الصادر عنه كون المأمور به حسنا لانه لا يليق بالحكيم طلب ما هو قبيح باكد الوجوه قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وقال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فجعل الحسن مقابلا للقبح واثبت الحسن بنى القبح وظاهر ان الثابت بنى القبح انا هو مطلق عدم القبح لاعدم القبح المتعارف لنا يقتضى الوجوب او الندب من احوال الافعال ولو قيد بالوجوب او الندب فالمراد بالحسن ما يقتضى الوجوب وظاهر ان كون الفعل واجبا او مندوبا لا بدلالة فا يقتضى الوجوب او الندب ثم ذكر في التحقيق ان حسن المأمور به من قضايا الشرع لا من موجبات الحسن لانه لا يفتقر الى امر يتحقق في القبح الا ترى ان السلطان الجار اذا قال لرجل اقل زيدا بغير حق فقد استعمل الامر في القبح فاذا خالف المأمور يقال خالف امر السلطان.

(١) قوله ومهمات مباحث المعقول اه اى من المباحث المقصودة التي يجب ان يتم جاني تاج المصادر اهتني الامر اذا قلناك وحزبك ومعنى الامتثال المعقول والمنقول ان هذه المسئلة منما لان حسن الافعال وتبعها يثبتان بالشرع ولا حظ للعقل في معرفة ذلك عند الاشعري ويثبتان بحض العقل والشرع كما شف عند المعتزلة ويثبتان بالشرع بمدخل من العقل عندنا فانه آله كالسراج للابصار كذا في شرح المغني ففند الفريق الاول منقول محض وعند الفريق الثاني منقول محض وعند الفريق الثالث منقول من وجه ومنقول من وجه .

(٢) قوله مبنية على مسئلة الجبر والقدر في تاج المصادر البيهقي الجبر ستم بركارى داشتت القدر تروانا شدن والبراد ههنا سككون البباد مجبورين في افعالهم

٣١٧

من غير ثبوت اختيار وقدرة لهم او سككون الافعال مجبورا عليها والمراد بالقدر ان يكون المبادقادرين مختارين في اصدارها على ان المصدر مبنى للفاعل او يسككون الافعال مقدورات لهم على انه مبنى للمفول فحسن الافعال وتبعها من حيث الصدور عن البباد وترغفها يكون الافعال بحيث يحمد على فعلها وبحيث يذم عليه مبنى على وجود القدرة والاختيار للبباد وعدم الحسن والقبح من هذه الهيئة وترغفها يكون الافعال مأمورا جلاومنها على مبنى على الجبر وانكار القدرة والاختيار لهم .

(٣) قوله زك في بوادها نسبة المترك الى البادية وهي مكان واسع فلما يزل فيه ونسبة الضلالة الى المبدأ وهو الظاهر وتلاضل فيه بوجبا نسبة الى الاضداد بالطريق الاول وبوادى هذه المسئلة فروعا ومباد ادلتها .

(٤) قوله وحققة الحق اى الحق الحقيقي الذي يكون لفظا لفظا حقيقة فيه .

(٥) قوله اعنى الحق بين طرفي الافراط والتفريط اى الثابت بينهما الذي ليس افراطا ولا تفريطا كقولنا البعث حق والسؤال حق والكتاب حق في كشف المنكر في الحقيقة والمجازان الحقيقة فطه من حق الشيء اذا ثبت ومنه الحق قيامه لا عما ثابتة لا عما هو متل ذلك في التحقيق فنجي حق بمعنى ثبت مما لا شك فيه في تاج المصادر الافراط از حدود گذشتت وبيرون كردن وفراموش كردن وفيه فرط في الامر قصر فيه وصفه حتى قات وفرطته تركته فالقول بالجبر تجاوز حد الاعتدال في التوحيد ونسيان عن اختيار البعب في افضاله ومبالغة في اعتبار جهة الصانع تعالى في افعال عبادته والقول بالقدر تقصير في حق التوحيد وترك بجهة الصانع فيها وتقويت للاعتدال وايجال الجبر تقصير في حق الاعتدال وهو كون اعتبار الجهة الخلق من اياه تعالى وجهة الكسب والاختيار من البعب وتركه وبمجان العدل وهو ان يكون كل التواب والتقاب في مجازات الاعمال باستحقاق في جانب البعب اختياره والقدر تجاوز عن الاعتدال وفي اعتبار الجهة صنع البباد ونسيان عن صنع الله تعالى فيصح ان يراد كل من الجبر والقدر لكل من الافراط والتفريط .

(٦) قوله عن ذلك اى عن تحقيق مسئلة الحسن وما يتنى عليه .

(٧) قوله عن درك الادراك في المذهب الدرک

پاره رسيان که در برسيان بندند که آب يوشدنه رسيان فشبه الادراك بالجلل اذ بكل منهما يرتقى المرء الى الدرجات العلى واضيف الى المشبه ماهو من خواص المشبه به ولعل درك الادراك اول الادراك كالعلم بالدليل فالادراك هو العلم بالمسمى ويجوز ان يكون الدرک بالواو دون الدال وبكسر الراء في المذهب الورک شعيرين فشبه الادراك بالفرس واضيف اليه الورک فلعل درك الادراك آخره وكما له كما ان درك الفرس آخر الاجزاء وبه كماله .

(٨) قوله ما وقتت عليه اى جعلت واقفا مطلقا عليه وقوله ووقتت لا يراده اى جعلت موافقا له مستمدا له بمحصل الاسباب .

ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي

زلت في بوادها اقدام الراسخين وضلت في مباديها افهام المتفكرين وغرقت في بعارها

عقول المتبحرين ومقيقة الحق فيها اعنى الحاق بين طرفي الافراط والتفريط سر

من اسرار الله التي لا تطلع عليها الا خواص عبادته وها انا بمعزل عن ذلك لكن اوردت

مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقتت عليه ووقتت لا يراده

قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن افعال الباري تعالى هل تنصف بالحسن وهل تنسل القبايح تحت ارادته وهل تكون بخلفه وشيئته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لثلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبح قوله ومع ذلك زيادة تعريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادى مسئلة الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المرتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها ويجازها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادى او ضل فهمه في المبادئ فقد يرجع عوده الى طريق الحق اذ اعترافه بالعجز ومن غرق في بعيره ولم ينتبه للخطا في مقدماته فقد هلك قوله وحققة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاده الشروور والقبايح وكلاهما باطل والحق اى الثابت في نفس الامر وهو الحاق اى الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المعنفين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحققة الحق احتراز عن مجازة اى عما يشبه الحق وليس بعق قوله وقتت اى جعلت واقفا عليه ووقتت اى جعلت الاسباب مقوفة لا يراده فالاول من التوفيق والثاني من التوفيق

(١) قوله يكون الشيء ملائما للطبع الظاهر ان المراد باللائمة عدم المنافرة وهو الكراهة فالأولى يكون مرغوبا ولا مردودا داخل في الحسن على هذا التفسير.
 (٢) قوله والثاني كونه اه فالجملو الكامل والمراد الكامل داخلان في الحسن والثالثان داخلان في القبح على التفسير الثاني وقد كان كل من الخلقين داخلان في الحسن وكل من الامرين داخلان في القبح على التفسير الاول فبين مفهوم كل من الحسن والقبح عموم من وجه. (٣) قوله والثالث اه الظاهر ان المباح الذي لا

يتعلق به مدح ولا ذم غير داخل في شيء من القسمين ثم تعلق المدح والذم انما هو بحسب ملائمة الطبع ومنافرة فيعرفان بالعقل لا بحالهما واما تعلق الثواب والعقاب في الآخرة فلا يعرفان الا بالشرع فجبوع التمتلن لابدان توقوف على الشرع اتفاقا لان توقوف الجزء على شيء يستلزم توقوف الكل عليه والمصنف وان قال انه اختلف فيه لكن لم يذكر ان القائل بعدم توقف المعنى الثالث على الشرع من وهم وذكر في التحقيق ان الشيء عند من جعله عقلا عبارة عن كون عاقبته جيدة والقبح بخلافه وعند من جعله شرعيا هو موافقة الفرض والقبح مخالفة ذلك فالظاهر ان الخلاف في الكون عقليا او شرعيا مبني على الخلاف في التفسير وليس هناك معنى واحد اختلف في كونه عقليا او شرعيا.

(٤) قوله قد ذكرنا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافر له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق بمدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق بالذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على الامرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عندك فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلقا بالثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنه يلاحظه فلماذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبح ما نهى عنه سواء كان النهى للتحريم او للكراهة.

قوله اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافر له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق بمدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق بالذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على الامرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عندك فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلقا بالثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنه يلاحظه فلماذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبح ما نهى عنه سواء كان النهى للتحريم او للكراهة.

قوله اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافر له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق بمدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق بالذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على الامرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عندك فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلقا بالثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنه يلاحظه فلماذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبح ما نهى عنه سواء كان النهى للتحريم او للكراهة.

(٥) قوله فلا يوصف بالحسن والقبح اي بالكون متعلق المدح والذم يعني ان الوصف بالكون متعلقا بالمدح او الذم بحكم العقل انما هو في الامور الاختيارية دون الاضطرارية واذا لم يكن فعل العبد باختياره لم يكن الوصف بذلك بالعقل وظاهر ان الوصف بالكون متعلقا بالثواب والعقاب ليس بحكم العقل بالحسن والقبح بالمعنى المركب لا يثبت شيء من جزئيهما بالعقل عند الاشعري بل يثبت كل من جزئيهما بالشرع كما يدل عليه قول المصنف رحمه الله فيما قبل بل بالشرع لان المركب اذا ثبت بالشرع ولم يثبت احد جزئيه يلزم ثبوت الكل بدون الجزئ هف ثم قيل ان هذا مقوض بما مدح صبح الوجه بجماله وندم كريب الوجه ليكرهته وهما ليسا بالاختيار فعدم اختيار العبد في الافعال لا يقتضى ان لا يوصف بالحسن والقبح.

(٦) قوله لان الحسن والقبح اه وذلك لان الحسن كون الفعل مأمورا به عنده والقبح كونه منهي عنه عنده وشيء من افعاله لا يدخل تحت امر واحد والنهي احد واما الحسن بمعنى ملائمة الطبع او صفة الكمال فلا خلاف في نسبة افعال الله تعالى والقبح بمعنى منافرة الطبع او صفة النقصان لا خلاف في عدم نسبة اليها وكذا الحسن والقبح على تعريف المعتزلة لا خلاف فيهما ينسب الاول اليها اتفاقا ولا ينسب الثاني اليها اتفاقا ثم لا يخفى لا مطابقة بين الدليل وهو ان القبح بمعنى الكون منهي عنه لا ينسب الى افعاله تعالى وبين المدعي وهو انه انا به وعقابه على ما ليس باختياره لا يقبح من الله تعالى لان الظاهر ان المراد في القبح بمعنى المنافرة.

وعند

(٧) قوله فلماذا قال فالحسن اه سوق الكلام يدل على ان الحسن بالمعنى الثالث عند الاشعري ما امر به فيجئد لوجه التعميم بقوله سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب اذ لا يجزى الاباحة فيما يتعلق به المدح والثواب.

وعند المعتزلة ما يعمد على فعله سواء يعمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما ينم على فعله هذا تفسير القبيح وبالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احترزوا بالتقيد عن فعل المضطر والجهنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس له ذلك اى القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلما تفسرى القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما*

قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يعمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما ينم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اى الذى ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان مالهما ان يفعله قد لا يكون مستاهل قبيحا فلولم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا دم كالنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلتا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وهما بحثان الاول ان الفعل الغير المقدر الذى لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله اولا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني * ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله * الثاني ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولا ينم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركة بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد به هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف رحمه الله * ولقائل ان يقول ان اريد بحاله ان يفعله اولا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شأن القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغى له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغى له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه .

(١) قوله وعند المعتزلة ما الظاهر ان هذا التعريف لطلق الحسن عندهم لا للحسن بلعن الثالث والا فينقض اطراده بما يمدح به عقلا ويكون مباحا لا يتعلق به ثواب كحسن الرمي الى الصيد بلانية ان يصدق به وايضا يصدق تعريف القبح بما اذا اخطأ الرمي الى الصيد ولا يتعلق به العقاب وشي من تعريفى الحسن والقبح لا يصدق على المباح الذى لا يمدح به ولا ينم لا عقلا ولا شرعا .

(٢) قوله ما للقادر العالم بحاله اى ما يجوز له الفعل وما لا يجوز فالمراد بالجواز والامتناع ليس ما هو عقلى والافضل قبح يجوز عقلا للقادر العالم بحاله فلا خلاف بينهما في ان الحسن والقبح لا يرفقان الا بالشرع فقط بل المراد الجواز والامتناع العرفى وهو عدم المذمة فى الفعل ووجودها فالحسن بهذا التفسير يتناول الواسطة فى التفسير الاول .

(٣) قوله احترزوا بالتقيد اى فيه نظر لان الحسن الصادر من المضطر والمجنون يصدق عليه ان القادر العالم بحاله ان يفعله وانما يحصل الاحتراز بان يقال ويصدر عن القدرة والعلم .

(٤) قوله يختص بالواجب والمندوب فيه ان التفسير الاول يصدق على بعض المباحة كما مر فى من حسن الرمي الى الصيد بلانية التصديق ولو قيل ان المراد بالاختصاص انه يتناول جميع الواجبات والمندوبات ولا يتناول جميع المباحات كالرمي الى الصيد اذا اخطأ وكذلك التفسير الثاني على ما بيناه لا يتناول بعض المباحات كما اذا اكل طعاما اعطاه السائل الفقير الذى كان يتا به اخلاقا محرقة مدنسة ومنظرة فى غاية الكراهة .

(٥) قوله فكلما تفسرى القبيح متساويان هذا مبنى على ما حررنا فى التفسير الثاني ولو اريد عدم الجواز شرعا فالاول اعم من الثاني يصدق الاول على بعض المباحات كالاكل المذكور وكالخطاء فى الرمي بدون الاول ولو اريد عدم الجواز عقلا فكذلك لان عدم الجواز شرعا اعم من عدم الجواز عقلا والاول اعم من الاعم من شى اعم من ذلك الشى .

(٦) قوله لا يتناولان اى فيه نظر لان الاول يتناول البعض كما مر وكذا الثاني وعلى تحريرنا .

١- فعند الأشعري لا يثبتان إلا بالأمر والنهي أيما ذكرت ان هذا الحكم مبني عنده على

الاصليين اوردت على^٢ منهبه دليلين لاثبات الاصليين اما الاول فقوله لأنهما ليسا لذات

الفعل اولصفة له والأ يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر اي 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 لازم على

تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عنى ان

العرض

قوله لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بأمر الشارع ونهيه مبني على الاصليين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصليين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لاتتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يقعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل اولصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل اولصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر * ثم ما ذكره المصنف رحمه الله في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما * اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم انه وجودي لان نقيضه لاحسن وهو عديم والاما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضى محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم انه صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشئ بمعنى هو قائم بشئ آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لانه لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعاه له ومحققة قيام الشئ بالشئ هو كونه تابعا في التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلما معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به * وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشئ بالشئ بحيث يصير احدهما مفعولا ويسى محلا والآخر ناعنا ويسى محلا فاذ ذكرت ان لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا له ولا يكون تابعا في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل * الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضى العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلى يصدق على موجود فتكون حصه منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصه منه معدومة كاللا متنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن لا يقوم

(١) قوله ضد الأشعري وذلك لان الحسن والقبح عندما كان ماسر به وماهى عنه الحسن والقبح عنده كون الفعل مأمور به ومنها عن فلا تصور ذلك الا بالامر والنهي .

(٢) قوله على مذهبه اشعار بان الدليلين انما يثبتان على مذهبه لا على مذهبا .

(٣) قوله لانما متفق بقوله بالحسن عند الأشعري اه يعنى ان اعتبار الامر والنهي في تعريفه لانما مقوله ليسا لذات الفعل قد يستدل على ذلك بانها لو كانت لذات الفعل يلزم ان لا يزولا عنه لان ما لذات لا يزول بالتبديل واللازم باطل لان الامر قد ينسخ بالنهي وبالعكس فيتبدل الحسن بالقبح وبالعكس .

(٤) قوله والاي لزم قيام العرض بل على التقدير الثاني يلزم قيام المرضين بالمرض الصفة المفروضة والحسن والقبح ثم ذكر في التلويح في تقرير الدليل الاول ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل وهو وجودي لان نقيضه لاحسن وهو عدى والاما نقي صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضى محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا يقال ان هذا متقوض بالامكان وبالوجود فما ممتان زائدان على المحل وجوديان لمن ماذ كرتم فيكونان عرضين هف لانهم صرحوا بانها من المقولات الثانية وليسا بوجودين والمرض لا يذ ان يكون موجودا .

- (١) قوله لا يقوم عرضا آخر لعل المراد بتقوم الشيء عرضا ان يجده متجزيا بتميته فتقوم العرض بالشيء ان يكون متجزيا في جزئه تابعا في ذلك .
 (٢) قوله فان لم يتوقف على اى رجحان فله لا يقال ان هذا التفسير يوجب الاضمار من غير تقدم ما يعود اليه الضمير يعود الى فعل القبيح الذى سبق ذكره لكن بتقدير المضاف لان نسبة التوقف على المرجح الى الشيء انما هو باعتبار رجحانه .
 (٣) قوله كان اتفاقا فيه نظر لان المراد بالمرجع المرجح التام على ما يأتى وعدم التوقف على المرجح التام لا يوجب عدم التوقف على الاضافة فليكن متوقف على الارادة على انما مرجح غير تام فيكون للاسرة الآخر مدخل في الترجيح والصادر عن الارادة لا يكون اتفاقا .

(٤) قوله لا نأفرضا مرجحا تاما قبل كون الشيء

٣٢١

مرجحا تاما وهو ان لا يخرج بشيء مما له مدخل في الترجيح لا يوجب كونه علة تامة لجواز ان يكون بعض ماله مدخل في الوجود خارجا عن المرجح التام بان يكون نسبة هذا البعض الى كل من الفعل والترك سواء كوجود الفاعل مثلا فليكن البعض المذكور منتقيا عنه وجود المرجح التام فلا يجب وجود الفعل عند وجود المرجح التام لان عدم علة التامة في بعض اوقات وجود المرجح التام .
 (٥) قوله ولتلا يترجح الرجوح لا يقال لم لا يجوز ان يكون الرجوح باعتبار المرجح التام من طرف قبضه راجعا باعتبار المرجح التام من طرف عينه على ان يكون بارض بين المرجحين التامين لا نأقول عدم المرجح من جانب هبض الشيء هو جزء من المرجح التام من جانب عينه فمقد وجود المرجح من احد الجانبين لا يتصور المرجح التام من جانب الآخر .

(٦) قوله لتلا يتسلسل متى اذا فرضنا ان المرجح اختياري لا يتصور فنضم ان يقول ان وجود المرجح فليكن غير متوقف على مرجح يكون اتفاقا لان هذا اعتراض بسا نحن بصدده من اثبات احد الاسرين من الكون اتفاقا واضطرابا فيضطر المحصم الى ان يقول بالتوقف على المرجح فيتسلسل .

(٧) قوله والاضطرابى اه فلتعرض الاخلق والاضطرابى فى شيء من مراتب السلطة وانما اللازم عدم وصف شيء من المرجحات بالتسلسل بالحسن والقبح ولا يلزم من ذلك الاختيار والاضطراب فى الفعل يلزم عدم وصفه بها وانما الكلام فى نفس الفعل دون المرجحات .

(٨) قوله لان التمكن من اه لعله جواب سؤال وهو ان الاضطراب انما يلزم اذا لم يكن التمكن من احد الطرفين وعدم التمكن من الآخر باختياره فليكن ذلك بالاختيار لتلا يلزم الاضطراب فاجاب بذلك وايضا اذا فرض ان عدم التمكن من الترك باختياره يكون التمكن من الترك وهو خلاف الفرض وهو ان لم يكن متمكنا من الترك فان معناه انه ليس له تمكن من الترك .

(٩) قوله فاما ان يتسلسل اه قيل نختار الشق الثانى وسكون الاختيار فى شيء من مراتب التسلسل اضطرابا لا يوجب كون الفعل اضطرابا وقد فرض فيه الاختيار فلا يثبت الجزء وهو ان

لا يقوم عرضا آخر بل لابد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل اولصفة له اذ لابد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عنى به معنى آخر فلا بد من بيانه ليتكلم عليه واما الثانى فقوله ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارى وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولتلا يترجع الرجوح ولا يكون المرجح باختياره لتلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطرارى والاتفاقى لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو اما ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطرارى لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان فتكلم فى ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهى الى الاضطرارى وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحاتا ما اى جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فلولم يجب الفعل مع هذه الجملة

وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعوم وجودى فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور . الثالث انه منقوض بانصاف الفعل بالامكان الوجودى بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا به . الرابع انه مشترك بالالزام لان الحسن الشرعى ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من انصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتبارى لان تحقق له فى الاعيان . مثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتجوا الى اثبات كون الحسن العقلى وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلى جارهما باعينه . واما الثانى فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطرارى وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطرارى والا احتج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل صدر عنه تارة ولا يصد عنه اخرى مع تساوى الحالين من غير تعدد امر من الفاعل فهو اتفاقى والاتفاقى والاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لاجمة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع فى تقرير المصنف رحمه الله وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال

توضيح ٤١

(١٠) قوله وايضا يكون رجحانا اه لا يقال ان المفروض عدم التوقف على مرجح تام فيجوز ان يكون هناك مرجح ناقص فلا يلزم ان يكون الرجحان بلا مرجح لانا نقول هذا المرجح الناقص اما ان يوجد به الرجحان فيكون تاما او جزءا آخر من المرجح التام فيكون هنا مرجح تام مفى واما ان لا يوجد به الرجحان فيلزم وجود الممكن بدون العلة المؤثرة لوجوده .

(١١) قوله اى جملة ما يتوقف اه والاظهر ان يقال اى جملة ما يتوقف عليه الرجحان فهذا غير جملة ما يتوقف عليه الفعل لان بعض ما يتوقف عليه الفعل يكون نسبة اليه والى الترك سواء فيكون خارجا عن جملة ما يتوقف عليه الرجحان او داخلا فى جملة ما يتوقف عليه الفعل .

(١) قوله فصدور الفعل الفاء يدل على ملازمة مطوية وهي انه اذا لم يجب الفعل معها يلزم صدور الفعل معها تارة وعدم صدوره معها اخرى وهي في حيز المنع لاحتمال ان لا يصدر اصلا واحتمال ان يصدر دائما مع امكان عدم الصدور امكانا لا يخرج الى الوقوع ولوقبل ان هذين الاحتمالين قد اظهرا الوجه الثاني وهو قوله ولولم يجباه قلنا نعم لكن المقصود ان الوجه الاول لا يتم نفسه ومع ملاحظة الوجه الثاني لاحاجة الى الوجه الاول .

(٢) قوله يكون رجحانا من غير مرجح لان الصدور في وقته يساويه عدم الصدور وكذا عدم الصدور في وقته يساويه وذلك لان الصدور لو كان له مرجح في وقته غير الجملة المفروضة فهي ليست جملة ما يرجح به الفعل هف وعدم الصدور لو كان مرجح في وقته فعدم ذلك المرجح له دخل في ترجيح الصدور فهي ايضا ليست جملة ما يرجح به الفعل هف .

(٣) قوله وهو اشد امتناعا لان رجحان احد المتساويين انما يكون باطلا لكونه رجحانا بلا مرجح ورجحان المرجوح مشتمل على رجحان بلا مرجح مع الزيادة وهي بطلان المرجح المفروض الوجود .

(٤) قوله ما سنعاه في تاج المصادر سنع في رأى اي عرض وفي الصراح سنع ازجيدر آمدن صيد ويمكن الحمل على المتين وعلى الثاني يكون استمارة بالكناية على تشبيه الامور الحاصلة في الحيات بالصيد الآتي من يسار الرامي فكما ان الصيد ليس ملكا يصطاد بمشقة فكذلك هذه الامور ليست متقررة في الحواطر بمشقة والنسبة الى اليسار لان القلب في ذلك الجانب وهو محل القوة العقلية .

فصدور الفعل من هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا نعلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدى الى التسلسل او الى الاضطراري والتسلسل باطل فنبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالمحسن والقيح 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 وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك مأسع لحاطري وهذا مبنى على اربع مقدمات .

على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلانسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لابد للاتفاق من وجود العلة اعنى جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علقه * ولما كان ههنا مظنة ان يقال لانسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذلك المرجح باختياره وانفس اختياره اشار الى الجواب باننا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعاً للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متعققة لامر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار * واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول اننا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرحشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسع ويكون باطلا * الثاني انه يجري في فعل البارى فيجب ان يكون مختارا وهو باطل * الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا بقب شرعا لان التكليف بغير البخار وان كان جائزا لكنه غير واقع * الرابع اننا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجع بالاختيار والحاصل ان معنى الاختياري استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجع هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها وينتفع عند عدمها * وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لاتاثيرها * وعن الثاني بان مرجح فاعليته قد تم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا المحدث دون الامكان * وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كان في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقيح التكليف عقلا * وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقيح التكليف عندكم كما اذا كان موجد الفعل هو الله فلمنا قال المصنف رحمه الله انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتقد به وانه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعنى الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف اورد المنع على المقدمة الثالثة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبني تحقيق ذلك على اربع مقدمات .

(١) قوله المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذى يفتح الفاء قد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فيعبر بالفارسية بـ كـردار و بـ كـرد وقد يراد به ايقاع ذلك المعنى فيسمى مصدرا مبنيا للفاعل ويعبر بالفارسية بـ كـردن وقد يراد به وقوع ذلك المعنى على شئ ويسمى مبنيا للفعول ويعبر بالفارسية بـ كـرده وشدن ومثل ذلك جميع المصادر في الافعال المتعدية كالضرب والقيل وفي الافعال اللازمة لايشتر المعنى الثالث كانهاب واما لفظ الفعل بكسر الفاء ليس مصدرا بل هو اسم لا يراد به الا المعنى الحاصل بالمصدر لكن لا يختص بما يدل عليه لفظ الفعل بالفتح بل يضم جميع المعاني الحاصلة بالمصادر وقد يطلق على المصادر كما يقال هذا الفعل مبنى للفاعل اراد به ايقاع الحدث او حاصل بالمصدر اراد به نفس الحدث ويكون الاشارة الى الذهاب او الضرب مثلا وقد يطلق على المشتقات قوله الفعل يراد به ما يحتمل فتح الفاء وكسر ما فعلى الاول براد لفظ الفعل وعلى الثاني يراد المصدر.

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

(٢) قوله فى أى جزى "اما المسافة فى اللغة البعد كذا فى المذهب لكن المراد مكان طويل يمتد به الحركة فى التلويح ان المراد ما بين المبدأ والتمتية فنقول ان الحركة على ما قالوا كون الشئ فى آئين فى مكانين وليس المراد منها مجموع الكونين والافاق التى فى جزى واحدا لا يكون حركة فلا يصح ما قاله المصنف فى أى جزى يفرض بل المراد اما الكون الثانى او الكون الاول بشرط ان ينتقل به الكون فى غير المكان الاول او ما يعم كلاهما فعلى الاول المراد جميع ما يهد المبدأ على الثانى جميع ما قبل التتمية وعلى الثالث جميع المبدأ والتمتية وما بينهما.

(٣) قوله والمعنى الثانى ان المعنى الاول من مقولة الفعل والمعنى الثانى فى الحركة من مقولة الاين والمعنى الظاهر ان كلاهما موجود .

(٤) قوله ثم ايقاع ذلك الايقاع اه فيه نظر لان فرض وقوع الايقاع المضاف الى الحالة المذكورة لا يستلزم وقوع الايقاع المضاف الى الايقاع .

(٥) قوله فيلزم التسلسل فاجيب بانه فليكن ايقاع الايقاع نفسه كما ذكر فى المواقف ان وجود الوجود نفسه وكذلك قدم القدم وحدث الحدث وكذلك امثاله من وجوب الوجوب وامكان الامكان .

(٦) قوله فى طرف المبدأ اى فى جانب العلة فان الايقاع الاول معلول لايقاع الايقاع وهلم جرا وانما قال ذلك ليشبث انه اشد بطلانا لانهم ذكروا البطلان التسلسل خمسة وجوه الكل جارئى التسلسل فى جانب العلة واما التسلسل فى جانب المعلول فلا يجرى فيه الوجه الاول والخامس على ما ذكر فى المواقف .

قوله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هى القيام او تسخن فحصل له صفة هى الحرارة او تحرك فحصل له حالة هى الحركة فلغز الفاعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدرى ويسمى تأثيرا كحدث الحركة وايجادها فى ذات الموقع والحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة فى جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام او العود فى ذاته وقد يطلق على الرصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية الحرارة او غير ذلك كالحالة التى تكون للمتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والتمتية والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزى من مفهوم الفعل الاصطلاحي وهو امر اعتبارى لا وجوده فى الخارج لوجوه ثلثة * الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل فى جانب المبدأ اى العلة فى امور موجودة فى الخارج على ما هو المفروض لاقى امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما فى لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال فى المبدأ لان استحالة التسلسل فى جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلافى جانب المعلول فانه لا يبرهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتمام على ما عرف فى علم الكلام * الثانى انه لا يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متعققة غير متناهية هى الايقاعات المترتبة وبديهية العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فله اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالبارى فلا يلزم ذلك اذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذى يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا * الثالث وهو الزامى ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة فى الخارج على ما تقرر فى علم الكلام والالزام ليس بتمام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرية ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة لوجود الشئ بل العبرة فى اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل فى الايقاعات ويتبع انتمائه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدرى من غير شئ يقع به .

(٧) قوله فى الامور الواقعة اه الاشارة الى ان شرط جريان برهان التطبيق عند التكميلين وهو ان يضبط الوجود الخارجى جميع اجزاء السلسلة بان يكون الكل موجودا وان كان الوجود على التعاقب موجودا منها واما الشرط عند الحكماء وهو ضبط وجود الاجزاء واجتماعها فى الوجود فى زمان من غير تعاقب وان يكون بين الاجزاء ترتيب اى علة ومعلولته وهى الترتيب الطبعى او تقدم وتأخر بحسب المكان وهو الترتيب الوضعى فلا يشبث منها فاقاع الايقاع لا يلزم ان يوجد مع الايقاع الاول.

(٨) قوله ولا يلزم اه هذا مبنى على ان ايقاع الايقاع ايضا موجود وهو غير لازم كما مر وايضا بد فرض وجود ايقاع الايقاع لا يلزم ان يكون هذا الوجود بايجاد الفاعل فليكن بايجاد الله اتمنى زمان الفعل او قبل زمانه .

(٩) قوله على مذهب الاشعري مبنى ان منع مقدماته دليل الاشعري اذا كان مبنيا على وجود الايقاع صح ذلك بطريق الالزام وان لم يكن عندنا دليل على ذلك التنى فاذا كان لنا دليل عليه فبالطريق الاول .

(١) قوله المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد اما الجملة
خير بتأويل هذا القول والا فالخير اذا كان جملة
فلا بد من العائد فالقائمه مني على ان كل ممكن في تأويل
ما يمكن فيكون المتبادر متضمنا لمعنى الشرط.

(٢) قوله والا يكون واجبا اي بعد ما فرض
الوجود وان لم يتوقف وجوده على يلزم ان يكون
واجبا فلا يرد انه لم يجوز ان يكون ممتنعا .

(٣) قوله والا امسكن قيل المراد بالامتناع هو
الامتناع للغير اذ لا يتصور الامتناع للذات في ما
فرض ممكنا لذاته فيثبت لا يقابله الامكان لان كل
ممتنع للغير فهو ممكن لذاته لان الممتنع للذات او
الواجب للذات لا يتصور فيه الامتناع للغير
والا يلزم اجتماع التضمنين اذ الممتنع لذاته ما لا يتوقف
عدمه على الغير والممتنع للغير ما يتوقف عدمه على
الغير وايضا الممتنع ما ليس له وجود والواجب ماله
وجود والجواب ان المراد الامتناع الثاني لان
الامتناع هناك ليس مضافا الى ذات الممكن بل الى
اجتماع وجوده مع انتفاء بعض ما يتوقف عليه
وهذا الاجتماع ممتنع لذاته لانه مستلزم لاجتماع
التضمنين وهو كون التضمن المذكور ما يتوقف عليه
الوجود وكونه ما لا يتوقف عليه الوجود فيثبت
يصح ان يقابله الامكان.

(٤) قوله وكل ممكن اما الواو لعل من قيل كنت
نيا و آدم بين الماء والطين وفي المعنى دليل على
بطلان اللازم كانه قيل ولكن وجوده فيثبت
لان كل ممكن له والمعنى ان فرض وقوع الممكن نفسه
بدون ملاحظة امر آخر مع وقوعه لا بد ان لا
يلزم منه فيثبت وان كان فرض وقوعه مع ملاحظة
امر آخر مستلزما لعل فذلك لا ينافي الامكان مثلا
وجود زيد وهو ممكن اذا لوحظ بدون امر آخر
لا يلزم منه محال اصلا واما اذا لوحظ مع انتفاء
من لوازمه فلا شك انه يلزم منه محال وهو اجتماع
التضمنين من لزوم ذلك الشيء وعدم لزومه.

(٥) قوله ففي حال العدم اه يعني ان العدم امر
يلزم من فرض وقوعه محال فلا يكون ممكنا
فيلزم وجوب الوجود.

(٦) قوله لم يكن المفروض جملة والاصل لم
يكن المفروض جملة جملة فالاول ممنوع لان المفروض
والثاني خبر كان والحذف لظهور المراد.

(٧) قوله رجحان من غير مرجح وايضا العدم
اخرى مع الجملة ترجيح الرجوح وهو اشد امتنافا.

(٨) قوله وهو محال لان الرجحان وصف
محتاج الى الموصوف فيكون ممكنا فيحتاج الى موجد
وهو الرجحان فاذا لم يكن من الرجحان الخارج عن
التساويين فلا بد ان يكون من احداهما مع انتفاء
ذلك الرجحان لا يكون متساويين هـ.

(٩) قوله لانه ان امكن اه فيه اطناب والايجاز
ان يقال لان الرجحان ممكن فاذا لم يكن وجوده
من موجد وهو المرجح يلزم وجود الممكن بلا موجد.

المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد من ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا بالذات
ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا امكن وجوده وكل ممكن لا يلزم
من فرض وقوعه محال وهذا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف
عليه والمفروض خلافه وان وجدت تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال
العدم ان يتوقف على شئ آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شئ آخر
فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لانسلم انه محال
بل المحال الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجد شئ آخر محال ولم
يلزم هذا المعنى * قلت قد يلزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا
يلزم من فرض عدمه محال

قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه
عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الرجوع بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع
وهو الامتناع بالغير اما يتوقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة
مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الادهلن لعدم
ملاحظة مفهوم الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري
قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلهمنا قال والا اي وان لم يتوقف على موجد لكان واجبا
اذ لا معنى بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن
بعبث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو
المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن * فحاصله مقسمتان احدهما قولنا كلما عدت
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما عدت جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن وجب وجوده * اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون
اذا عدت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن
على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا ليلزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل
اما الملازمة فلان استحالة اللازم بوجوب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم
تحقيقا لمعنى اللزوم والاستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود
الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض المتوقف عليه موقفا عليه
هذا محال وبين اللزوم ظاهر * فاما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون
اذا عدت 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 ليلزم من فرض وقوعه
محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي
تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شئ آخر او لا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان
لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقا شئ آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح
وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالتين من
غير زيادة او نقصان ترجيح الوجود او العدم وكلا الامرين اعنى الرجحان بلا مرجح وعدم
كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده
واجب وهو المطلوب * فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجد
شئ آخر اي مغاير لذات الممكن فلانسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق

(١) قوله لكنه يلزم لانه لا يشك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الابدان وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاها يمنع وجوده وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكام لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجد .

(٢) قوله لم يوجد شيء اي ليست الجملة المفروضة مؤثرة في الوجود في الزمان لعدم .

(٣) قوله بايجاد شيء آخر سواء كان الجملة جزءا من ذلك الشيء او خارجا عنه .

(٤) قوله يكون الابدان اي ايجاد ذلك الشيء الآخر بل يكون نفس ذلك الشيء ايضا بما يتوقف عليه الوجود ولعل المدلول عن الطريق الاظهر وهو ان يقول ذلك من جملة امالي ما اختاره لانه ام قائمة فكما كان اثر شيء مما يتوقف عليه وجود الممكن يكون نفس ذلك الشيء منه من غير عكس .

(٥) قوله لزم ما سلمتم استحالته لا يقال فليكن الوجود بايجاد الجملة المفروضة لانا نقول قد مر

انما في زمان عدمه لم يكن مؤثرة في الوجود فلو كان في زمان الوجود مؤثرة فيه لا بد ان يكون هناك شيء يتوقف علة تأثير عدمه في زمان عدمه وقد وجد في زمان الوجود فهذا الشيء من جملة ما يتوقف عليه الوجود فلم يكن المفروض جملة هـ .

(٦) قوله بين اهل السنة فيه اشعار بان سائر المتكلمين قد خالفوا فيها وليس بخلاف في افتقاره الممكن الى غيره ولا في امتناعه عند عدم هذا الغير وانما الخلاف في وجوبه عند وجود ذلك الغير في التلويح ان قوما من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار مصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب فنقول لو ارادوا بذلك في الايجاب بالذات بمعنى انه ليس لازما لذات الواجب واحد من طرفي الفعل والتارك بله ان يختار اليمين شأ

وذلك امر متفق عليه بين جميع المتكلمين الا المعتزلة حيث قالوا بل ان الاصطلاح للعباد على الله تعالى واجب كذا في شرح المقاصد و اشار العلامة الى غير ذلك في شرحه للفتاوى ولو ارادوا انه لا يجب وجود الشيء بتعلق قدرة الله تعالى وايجاد اياه وتحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود فهذا مكابرة محض .

(٧) قوله لا يلزم منه اي لا يلزم منه كون الله تعالى موجبا بالذات وقوع الاصطلاح على انهم يسون الفاعل بطريق الايجاب من غير اختياره موجبا بالذات لان الفعل لما لم يستند عندهم الى القدرة والاختيار كان مستندا الى الذات .

لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الابدان وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاها يمنع وجوده وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكام لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير ايجاد الله اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجد .

جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجودة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علقته الموجودة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استعالة ذلك بل هو اول المسئلة فاجابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الابدان غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن من جملة الابدان وقد كان منقيا حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف رحمه الله زيادة لاحاجة اليهما اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافي ما فلا وجه لقولكم والامتناع وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبما كانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالته العدم بالنظر الى وجود العلة وبما كان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا معنى ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يمتد علة كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف رحمه الله مبنى على ان الابدان امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا محض وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اوليته من غير ان ينتهي الى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بنا على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اوليته لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقعه ان كان لا يسبب لزم رجحان المرجوح وان كان بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انهما مع كونها اولية مشهورة لم ينافر فيها الاقوام من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون بوجود الشيء واجب على تقرير ايجاد الله اياه بارادته واختياره اي وقت اراد الله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قد يما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول .

واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن مخفوف بوجودين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمع الازمان يلزم وجود الشيء محال عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه فكذلك لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولهما فالوجوب ليس الامتارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر القائم *

(١) قوله مخفوف بوجوديناه في تاج المصادر اليه في الحذف كرد بر كرد در گرفتن يدي المنقول الثاني بالبا في شرح المواظف ان الممكن ما لم يجب وجوده عن علة بحيث يستحيل تخلفه عنه لم يوجد وهو وجوبه السابق ثم اذا وجد في شرط الوجود واخذ منه يتبع عدمه وان وجوبه اللاحق فله وجوبان محيطان بوجوده ولما كان تلازم بين وجوب الوجود وامتناع عدمه فكما انه مخفوف بوجودين فهو مخفوف بامتناعين.

(٢) قوله لانه ان اريد السابق الزماني قد يجب ان ذلك بان من قال بالسبق الزماني لا يستحيل عدمه ان يكون وجود الممكن في حال عدمه اي اقطاعه ومن قال بالسبق الثاني ليس الوجوب عنده معلولاً للعللة التامة لوجود الممكن بل هو معلول لتساوي الوجوب منها على انها مجموع الوجوب وعلة التامة وقد يجب بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجوب ليس سابقاً على الوجود وليس المراد بقولهم مخفوف بوجودين سابق ولاحق سبق الوجوب على الوجود بل المراد سبق الوجوب الاول على الوجوب الثاني هذا حق لان الوجوب الاول ثابت بملاحظة العلة مع تطوع النظر عن الوجود واما الوجوب الثاني فانما يكون ثابتاً بملاحظة الوجود فالثاني من الوجود واما الاول فتغير متأخر ثم المصنف انما تعرض لابطال ذلك بسجد التحقيق قائم مما يناسب المقام والا فلا توقف للمقصود على ذلك.

قوله واعلم اه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن مخفوف بوجودين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجوداً وذلك لانه ما لم يخرج عن مد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم مادام الوجود متحققاً ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم * واعترض عليه المصنف بانه ان اريد سبق الوجوب على الوجود السابق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجوداً في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السابق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى ان يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلاً عن ان يكون محتاجاً اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا * واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءاً من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعللة التامة لما مر من انه ادخلت العلة التامة بجميع اجزائها وشرايطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثر للعللة التامة متأخراً عنها وكونه جزءاً منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والماصل ان كون الوجوب اثر للعللة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن يناق سببه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر الشيء وجزأ منه وقد ثبت الاول فينتفى الثاني * والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو تارك الوجود حتى كانه هو فلم يجعله من اجزاء العلة التامة فان ائبتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولافساد في ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتأخر عن العلة لا محالة .

ثم العقل قد يعتبر احد المتضايقين مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر في التعقل ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحوادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالأمور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحوادث لا يكون تاما قديما لان القديم ان اوجبه في وقت معين فمحدوده

قول له ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم العلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معانظرا الى ترتيبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه يحتاج الى الآخر ومقدما عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنته لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهنا على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولى علة واحدة هي العلة القائمة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لا يخفى في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضى السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولى علة واحدة لا يجب ان يكونا مضافين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بل لازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحوادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والافان استقل بالكائنية فهو موجود والافعال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بوجوده وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحوادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجع بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شئ اياه لانه لم يكن قبل الوقت ايجادا وبعده لم يتحقق شئ آخر يتوقف عليه الوجود فلا الوجود بلا ايجاد وبهذا يتدفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شأنها ترجيح ماشا متى شاها والاخصر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحوادث لئلا يضر 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 الحوادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكن امام موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطل باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة التسلسل في طرف الببدأ فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شئ من الازمنة لزم قدم زيد الحوادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته القائمة وان كان شئ منها معدوما فعنده يكون بعدم شئ من علته القائمة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شئ من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهمت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحوادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الوجوب على هذا التقرير وان عدم انتفاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفائه غاية ما

(١) قوله ثم العقل لعل غرض المصنف الاشارة الى الجواب بان مرادهم سبق ما هو بحسب اعتبار العقل كما هو في تقدم احد المتضامتين لانهما بحسب نفس الامر وليس المراد ان الوجوب والوجود متضامتان لا يتعقل احدهما الا بالاضافة الى الآخر لان تعقل الوجود لا يتصور بدون تعقل الوجوب وايضا لا بد في التضام من التقابل ولا مقابلة بين الوجوب والوجود حيث يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة.
 (٢) قوله وايضا مقارنا اي قد يعتبر العقل احد الامرين مقارنا للاخر مع اتحادهما في الحقيقة كالطلق والتقدير فان الحيوان عين الانسان وهو عين زيد في الحقيقة لان الاجناس والانواع انما يوجد بوجود المحصن وكالوجود والوجود في الواجب والممكن عند الاشعري وفي الواجب عند الحكماء وكلم الله تعالى او قدرته مع ذاته عز وجل عند المعتزلة فالقارن في اعتبار العقل وفي الحقيقة لا يتاخر ولا يتقدم.
 (٣) قوله المقدمة الثالثة لما ثبت ان هذا المقدمة مبنية على المقدمة الثانية لان اثبات دخول الحال في جملة ما يتوقف عليه وجود الحوادث مبنى على ثبوت هذه الجملة وهو بالمقدمة الثانية.
 (٤) قوله وجود الحوادث ولم يقل وجود الممكن لان الممكن قد يكون قديما كصفات الواجب تعالى فحينئذ لا يلزم ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجوده الحال لعدم جريان بعض مقدمات الدليل عليه كقوله فيلزم اما قدم الحوادث.
 (٥) قوله كالاخر الاضافية وهي ما يكون مفهوماتها مقولة بالقياس الى الغير ويتناول الاقسام السبعة من المرض على رأى الحكماء وهي ابن ومضى والوضع والملك والاضافة والفعل والاتصال فالمرض عند القائل بالحال على ما يتضاه كلام المصنف رحمه الله تعالى وانما هو مقولة الكم والكيف من مقولات التسع دون الباقي لانه حال والحال ليس بمرض لانه موجود والحال ليس بوجوده مثال الحالا على ما ذكره العالمية والقادرية قالوا هي غير العلم والقدرة والجوهريّة والبيانيّة والسوادية.

يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لاف وقت معين فعوده في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فحينئذ ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي امام موجودات محضة وهي مستندة الى الواجب

(١) قوله يتوقف على حصوله بالرفع على انه صفة ثانية للوقت وجزء الشرط قوله فلا يكون له واما الجزم على انه جزء لشرط فهو باطل لمنع في الملازمة فان الايجاب في وقت معين انما يوجب التوقف اذا لم يجز الايجاب في غير هذا الوقت وذلك غير لازم .

(٢) قوله وهي مستندة الى الواجب فان قلنا ان الواجب من جملة الموجودات التي يتوقف عليها وجود الحادث فاذا كان هذه الجملة مستندة الى الواجب يلزم استناد الواجب اليه فقلنا لا استحالة في استناد الواجب اليه بمعنى عدم استناده اليه غيره فان قيل الاستناد في غير الواجب بلى على الحقيقة وفي الواجب براديه عدم الاستناد الى الغير فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا المراد بالاستناد الى الواجب اتما السلسلة اليه وهذا معنى واحد يتضمن امرين افتقار غير الواجب اليه وعدم افتقار الواجب اليه الغير .

في الباب انه لا يدل على وجود * واما الثاني فلان المعدوم المعض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة * واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرو فاما ان يتوقف على عدمه السابق او على عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات * فان قيل هب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم العلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي تتوقف عليها وجود زيد قديمة فان كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كان العلة بجميع اجزائها قديمة * فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه يلزم قدمه بالضرورة على تقدير تركيب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم * واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو واللاحق اعنى عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاءه اذ لوجود علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم العلول لبا من وجوب وجود الممكن عند وجود علته القائمة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو يزواله اما ان يكون موجودا مضافا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا مضافا بل معدوما مضافا ومركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعنى الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلنا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا مضافا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو وبزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقاءه وينقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسيأتى الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استعالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود * واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجوده ولنفرضه 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 علته الموقوف على وجود بكر هو لانما فرضناه مجموع الموجودات التي تتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لاننا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متعققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء ما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود

فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهي لا تصح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الابد والجزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقاءه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقاءه وهلم جرا الى الواجب

علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هي لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرو واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بل لابد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ينقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتمى الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعده لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال هذا تقرير الدليل على امتناع تركيب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات * وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الالزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركيب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان تتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة يوجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتها داخلية في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعنى وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام وممنوع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم * وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى آخره مما لا دخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزما لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب ادعاه ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تنافي الامكان بالذات لكن لاخفا في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقدير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار بوجود الحادث اى وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة ففى اى وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها ماسى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينقل الكلام الى

(١) قوله فيلزم اما قدم الحادث قالوا لان كل واحد من هذه الموجودات اما مستمر الوجود في الازل وشي منها منتف في شيء من الازمنة فعلى الاول يلزم قدم الحادث ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وعلى الثاني يلزم انتفاء الواجب لان انتفاء شيء منها انا هو انتفاء علته وهلم جرا الى ان ينتمى سلسلة العلل وهو الواجب ولا يخفى ان التردد يبيح اذ لا يتصور استمرار كل واحد منها بعد فرض حدوث بعض منها وانه يلزم ان يكون جميع الاشياء قديمة اذ لو كان البعض حادثا فلا بد انتفاء الحادث في بعض من الزمان وقد كان له علة تامة موجودة مؤثرة في وجوده فلا بد من انتفائها اذ لا يتصور تخلف المعلول عن العلة التامة فنقل الكلام الى انتفاء العلة هلم جرا الى الواجب.

(٢) قوله وهي لا تصح ام قبل هذا يدعى وهو عمل نظري.

(٣) قوله لان هذه القضية ثابتة قيل ثبوت هذه القضية لا ينافي ان يكون بعض ما يتوقف عليه وجود زيد معدوما لكن تحقق الامور الوجودية يلزم مستلزما لذلك العدم فبعد تحققها لا يتوقف على شيء اصلا.

(٤) قوله اذ لو توقف هذا الدليل بعد تسليم مقدماته انما يبطل التوقف على العدم ولا يلزم منه بطلان التوقف على المعدوم اذ لا ينحصر المعدوم في العدم فان الوجود ايضا معدوم في الخارج والمعدومات غير الموجود والعدم لا تنامي.

(٥) قوله فيلزم قدم زيد الحادث قبل لو كان فرض قدم في بعض ما يتوقف عليه الوجود مستلزما لقدم الموقوف يلزم قدم جميع الممكنات اذ الشكل موقوف على الواجب القديم ويمكن ابطال التوقف على العدم السابق بما ذكرنا في قوله فيلزم اما قدم الحادث اه.

(٦) قوله لو وجود عمرو او بقاءه ان كان العدم بعد الوجود في الزمان الثاني حتى لو كان الوجود في الزمان الاول فقط ولم يكن في الزمان الثاني حتى يبقى البقاء راسخا بزوال جزء العلة الموجبة للوجود لا العلة الموجبة للبقاء لانها غير ثابتة معها والاول يلزم ثبوت البقاء هلم وان كان العدم بعد الوجود في الزمان الثالث او بعده حتى كان الوجود في الزمان الثاني ايضا وهو البقاء فهو جزء من العلة الموجبة للبقاء.

(٧) قوله اما ان يكون اه اى يكون موجودا لا مدخل فيه بعد شيء دائما في جميع المراتب الى الواجب.

(١) قوله فلا يمكن عدم عمرو وحينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود انعدام جز من علة وجود عمرو او بقاءه لاقتضائه الى انتفاء الواجب فلا يمكن عدم عمرو بعد الوجود (٢) قوله واما ان يكون له ذلك بان يكون جزء العلة في شيء من المراتب عدما معضا او مشتملا على عدم فلي التقديرين لزوال العدم مدخل في زواله ولقائل ان يقول تختار الشق الثالث وهو ان يكون جزء العلة في بعض المراتب معدوما او مشتملا على المدوم فيكون زواله بزوال المدوم وزوال المدوم ليس وجود الزوال العدم يلزم خلاف المفروض وليس بعدم جزء من علة الوجود او البقاء يلزم انتهاء انتفاء العلة الى انتفاء الواجب. (٣) قوله هذا خلف في المذهب الخلف سخن بدو سوء الكلام معنا لكونه خلاف المفروض وهو ان جميع الموجودات التي لها مدخل في وجود زيد موجود بدون وجود بكر خارج عن ذلك الجميع فان وجود زيد اذا كان متوقفا على وجود بكر يلزم عدم خروجه عن ذلك الجميع قيل هذا انما يلزم اذا كان وجود بكر موجودا على ان الوجود نفس الماهية الموجودة لكن المذهب الحق ان الوجود ليس موجودا في الخارج وانه زائد على الماهية. (٤) قوله ثبتت على تقديره قيل لا يخلص في ذلك عن المفسدة لان ما ليس بوجوده ولا معدوم انما هو الحال وهو ماله تحقق باعتبار الغير فكما ينتمى سلطة الموجودات الى الواجب فكذلك سلطة الاحوال وسلطة المركب من الاحوال في الموجودات فهما ايضا يلزم اما قدم الحوادث وانتفاء الواجب.

فلا يمكن عدم عمرو وحينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا في زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال ذلك العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو ويتوقف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفترق اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فيثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس به وجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث

ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفترق هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العملية يقتضى شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدره رجحانا بل امر رجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس به وجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلسفية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير فار الذات فيرتفع لامتناع بقاءها لا ارتفاع شيء من الموجودات التي يفترق هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على امتناع تركيب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد ابن اى كونه في مكان او وضع فيلزم وجود ابن او وضع آخر فالابن او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثر اللوجب والذات التي يمنع زوالها كيف يوجب اثره يجب زواله فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدى وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والالم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امتناع البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق تكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وهما طبيعة كل فرد يقتضى عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده ايضا لامتناع بقاءها كذا ذكره المصنف رحمه الله وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لالي بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم آخر وقد يستدل على اثبات الوساطة بين الوجود والمعدوم بان الابدان ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحقيقه سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد ولا امر محققا موجودا والاحتياج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الابدان عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الابدان امر اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعشى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد مع ان العشى امر عدمى فاذا قتل زيد عمرو صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الابدان معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الابدان معدوم بمعنى انه ليس امر متحققا في الخارج.

فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يبراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذى يسمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التأويل صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الى آخره فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يتدرج فيه الاضافيات لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يتدرج الاضافيات في الموجود

قوله فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان اننا نعنى بالموجود والمعدوم مالا يتصور معه الوساطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود اولا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذى سميتوه حالا جعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والافى المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذى انا اوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا تصدر عن له ادنى تميز فكيف ينسب هذا الى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ القوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتفكيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اى ما ليس بموجود ولا يخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة اولا فتكون معدومة فالركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجرى فيها ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذى ينعدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلانسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذى من شأنه الايقاع اى وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود بلايجاد بل لا يلزم الاترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذى هو عبارة عن وجود شىء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذى هو اضافى زوال المعدوم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التى لا يدخل العدم في مفهوماتها كالأبوة والأخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شىء كما اذا تعلقت الارادة بشىء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسباق الذهن اليه من قوله لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفترق اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم اني لو لم ازيد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل على توجيه هذا السؤال والجواب لسكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على اتعاب النواظر والاحداثى وانى لو اقتديت بالمصنف في الاشارة الى ما تفرقت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام.

(١) قوله داخل في احد النقيضين يعنى ان الاحتمال في الجملة المذكوره حيث لا يزيد على الثلثة ايضا وكل احتمال بطل باطله فلو كان الجملة احوالا محضة وهى موجودات يلزم اما قدم الحادث وانتفاء الواجب لاستنادها الى الواجب ولو كان احوالا محضة وهى معدومات.

(٢) قوله قلت هذا التأويل صحيح اى بتسليم جميع المقدمات المذكورة لا بطل الشقوق الثلثة اللازمة على تقدير دخول الحال في الجملة المذكورة لا بطل دخول الحال فيها ولكن لا يستقيم قوله وذلك الجزء اما ان يكون افيه ما فيه.

(٣) قوله لانسلم هذا المنع مكابرة لان الاحوال اما تحقق في الحال فلا بد لها من علة يؤثر في تحققها فيستند الى الواجب بالوساطة لا بحالة فان قلت ان اللازم انما هو استناد التحقق الى الواجب والمصنف رحمه الله لم يمنع ذلك وانما منع استناد الوجود اليه قلنا ان قوله وهلم جرا يصح بمجرد استناد التحقق اليه من غير حاجة الى الاستناد باعتبار الوجوب فتح الاستناد باعتبار الوجوب لا يوجب عدم صحة قوله وهلم جرا الى الواجب فلا يصح قوله فلا يصح ا.

(٤) قوله فلا يصح علة للموجود وايضا اجزاء زيد الموجودة ليست باحوال ولو كانت احوال امع معدومات على ان الاحوال موجودات او كانت احوال امع موجودات على انها معدومات فذلك باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وايضا اذا كانت احوالا وموجودات يلزم انما قدم الحادث وانتفاء الواجب فنقول قولكم فلا يصح محل تردد كيف والحال متحقق وان كان بشبهة الغير واما المعدوم فلا تحقق له اصلا فالمنع اظهر وايضا قولكم هذه القضية ثابتة محل تردد اذ لو كانت الجملة موجودات مع الاحوال على انها معدومات لا يستقيم ان يقال كلما وجد جميع الموجودات التى يفترق اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على حاله اذ لا يجرى الدليل على ذلك وهو قوله اذ لو توقف على عدم عمرو اذ الحال ليس عدم شىء.

(١) قوله لانسلم حينئذ ان زواله ليس من المقدمات ان زوال كل معدوم لا يكون الوجود شيئا لينفع الخصم منقمة بل ان زوال العدم هو الوجود وهذا حق لا يجوز منه سواء كان الحال داخلا في المعدوم او لا يكون وايضا قوله زوال كل معدوم لا يكون الوجود شيئا لا يجوز تسليمه سواء كان الحال موجودا او معدوما لان زوال الوجود زوال المعدوم اذ لا وجود للوجود وظاهره انه ليس بوجود شيئا فتخصيص النسخ بصورة دخول الحال في المعدوم غير سديد .

٣٣٢

(٢) قوله فان الاضافات الوجودية وهى ما لا يكون مشتلا على عدم شيئا كالقولات السبع واما عدم هذه القولات كعدم الكون في الزمان او المكان وعدم لبس الثوب وعدم كون زيد بحيث يكون وجهه او ظهره او جنبه مقابلا بشيئا من جهات عمرو وعدم البتة وعدم الضرب وعدم المضروبة فلا شك انه امر اضافى عدمى يكون زواله الوجود الاضافى الوجودى قيد الاضافات بقيد الوجودية للاحتراز عن ذلك قيل لوجه الاحتراز لان زوال العدم ايضا لا يكون بوجود شيئا لان الوجود عند تفسير الموجود بالايقاع الاحوال بمعنى تحقق الشيء باعتبار ذاته من غير اعتبار التبعية فحينئذ لا وجود للاضافات اصلا فكيف يكون زوال العدمى موجودا الوجودى .

(٣) قوله فثبت اى ما بعد ما ظهر ان الدليل المذكور لا يجزى لابطال دخول الحال في الجملة المذكورة وقد دل على بطلان عدم الدخول بثبت الدخول قطعا .
(٤) قوله بطريق الايجاب يحتمل الوجهين ان يكون الواجب قاعلا موجبا ليس له اختيار الترك وان يكون علة مستقلة يجب المعلول عند وجودها واللفظ متبادر في المعنى الاول لكن لانسلم انه يستلزم قدم الحادث او انتفاء الواجب لجواز ان يكون الواجب قاعلا موجبا بان له اختيار الترك ولكن يقع الترك بلا اختيار بان يكون للحوادث مدخل في الابداع فينتج هذه الامور بانتفاء تلك الحوادث بدون اختيار من الواجب ولا يلزم انتفاء الواجب لانه ليس مستقلة وانتفاء العلة الناقصة ليس من لوازم انتفاء المعلول فان قلت ان انتفاء الواجب عند انتفاء هذه الامور لازم قطعا ان انتفاءها اما هو بانتفاء جزء من علته او هل جبر الى الواجب قلنا فكما ان الاستناد بطريق الايجاب مستلزما لانتفاء الواجب بذلك الطريق فذلك الاستناد بطريق الاختيار مستلزما بذلك الطريق فيلزم عدم الاستناد بطريق الاختيار ايضا فحينئذ يلزم عدم الاستناد الى الواجب اصلا فيتسلسل هدف وايضا قلنا ان هذا الجواب انما يستقيم في جانب المنصرف منه انه تعالى اذا كان قاعلا باستناد هذه الامور الى الواجب بالوسائل وقد انحصر ذلك بقوله في سابق فان فسر الوجودية واما المعنى الثاني فنستلزم لذلك فيقال ان هذه الامور اما ان يكون متبعية في بعض الاوقات او لافعى الاول يلزم انتفاء الواجب لان انتفاء المعلول يستلزم انتفاء العلة المستقلة وعلى الثاني يلزم قدم الحادث .

(٥) قوله من قدم الحادث اما بيان على اطلاق لفظ التثنية على الجميع من قبل قوله تعالى فان كان له اخوة وقوله تعالى فقد صفت ثلوثكما او شيان اى يلزم

بل في المعدوم لانسلم حينئذ ان زوال كل معدوم لا يكون الوجود شيئا فان الاضافات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجوده شيئا فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم حينئذ المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذا لاشك انها مفتقرة الى الواجب

قوله فثبت اى لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقص ثبت توقف وجود الحوادث على امور ليست بوجوده ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لامحالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منقضية في شيئا من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيئا بطريق الايجاب يكون لازماله وعدم اللازم يستلزم عدم المازوم وان لم يكن منقضية في شيئا من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذى لا ينتفى في شيئا من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لاشك انها مفتقرة اليه بالواسطة كابداع المعلول الاول مثلا وبواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لاعلى سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدرها عنه امان يكون على سبيل الوجوب اذ لاعلى سبيل الوجوب والوجوب امان ان يكون بطريق التسلسل بان يفقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لالى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لا ايقاع ايقاعه وهذا الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا باعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوى الايقاع والنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بوجوده كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بل امر مرجع بمعنى وجود الممكن بل امر مجرد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهى الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللا موجودة واللامعدومة اعنى الايقاع فلولم يجب كان وجودها رجحانها من غير مرجع بمعنى وجود الممكن من غير موجود ايجاد والظاهر ان يقال انها يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللا موجود واللامعدوم كما يقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحاله التى هى الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب .

بلا

من قدم الحادث وانتفاء الواجب محالات كاجتماع النقصين وتمدد القدماء وثبوت التسلسل او الدور في وجود الممكنات .

(٦) قوله ولا يلزم من عدم استناده بمعنى عدم الاستناد بطريق الايجاب لا يستلزم عدم الاستناد رأسا فان انتفاء القيد لا يوجب انتفاء المطلق لجواز ان يكون انتفاء القيد باعتبار انتفاء القيد فقط حتى يلزم انتفاء المطلق بدون القيد فالاحوال مستندة الى الواجب قطعا للتسلسل لكن الاستناد لا بطريق الايجاب .

(١) قوله بلا واسطة اشارة الى تسمى الاحوال ما هو في افعال الله تعالى وما هو في افعال العباد فان قلت كيف يجوز استناد الحادث الى التقديم بلا واسطة ويلزم قدم الحادث او حدوث التقديم قلت معنى عدم الوساطة بخلاف تحمل الفاعل الآخر وذلك لا ينافي ان يكون بشرائط واسباب حادثة يدخل في ايقاع الله تعالى فلا يلزم قدمه وقيل انه اشارة الى المذمبين فذهب اهل الحق ان افعال العباد مخلوق الله تعالى فالاحوال فيها مستندة الى الله تعالى بلا واسطة ومذهب المعتزلة انها ايجاد العباد في حينئذ مستندة الى الله تعالى بوساطة.

(٢) قوله لكن لا على سبيل الوجوب متعلق بصدر الكلام وهو الاقتدار ولو كان متعلقا بالاستناد لما ناسب التقدير لكن بل كان ينبغي ان يقول المستندة اليه لا على سبيل الوجوب وايضا بعد ما نفي استناد الاحوال الى الله تعالى بطريق الايجاب ينبغي ان يثبت استناد الاحوال الى الله تعالى لا بطريق الوجوب لاستناد غيرها لا بطريق الوجوب ثم كلام المصنف حيث كان صريحا نفي الاستناد بطريق الايجاب واثبات اصل الاستناد المستلزم لاثبات الاستناد لا بطريق الايجاب يدل على ان الله تعالى مؤثر في تحقق الاحوال وغير مؤثر في وجوب تحققها فوجد الفرق بين الاصل التحقيق ووجوبه وهذا الفرق غير سعيد لانه لو اريد ان الواجب علة مستقلة في التحقيق دون الوجوب فذلك لا يستقيم في الاحوال المستندة بوساطة الموجودات ولو اريد انه علة ناقصة في التحقيق دون الوجوب فلا شك انه علة ناقصة في الوجوب ايضا لان وجوب التحقق انما ناش من متحقق وهو مستندة اليه.

(٣) قوله وحينئذ اما ان يجب اه اى بعد ما لا يكون وجوب الاحوال ناشيا عن الواجب فاما ان لا يكون لها وجوب فلا اشكال على زعم المصنف واما ان يكون وجوبها ناشيا لا يستند الى الواجب اذ لو كان ناشيا

من المستند الى الواجب فيكون ناشيا من الواجب بوساطة هف واذا كان ناشيا من غير المستند الى الواجب فيكون هذا الغير مستندا الى يمكن ثم وهم وعلم جريا ان يتسلسل ما في الاحوال اولى الموجودات او فيها على الاختلاط فاما ان يثبت التسلسل او لغرض استناد في الاحوال المرتبة ينقطع التسلسل يكون المتقدم عين التأخر والاول باطل يراهين ذكرها لا بطلان التسلسل فيثبت الثاني ويرد عليه ان الحال المستند الى الحال اذا كان عنها فيكون تحققه عين نفسه غير محتاج الى الغير فيكون واجبا هف.

(٤) قوله والظاهر ان الحق هذا كيف والشيء عالم يجب لم يوجد له الحال اذا لم يجب تحققه فيستوى فيه طرفي التحقيق وعدمه فالتحقق دون عدمه رجحان من غير مرجح.

بلا واسطة او بوساطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وحينئذ اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل او يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما ان لا يجب والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيعا لاحد المتساويين ثم الحركة اى الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجع ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجع اى الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه

(٥) قوله غير واجب ولو اريد بالوجوب امتناع الدم وان كان هذا من غير الموصوف به فانتفائه باطل كما تقرر في علم الكلام ان الممكن ما لم يجب لم يوجد والايقاع ممكن ولو اريد ان الفاعل مضطر في فعله وليس له اختيار الترك فانتفاء الوجوب بهذا المعنى لا ينافي بشيئته بالمعنى الاول وان كان سبب ارادة الفاعل وترجيحه والكلام في المعنى الاول.

(٦) قوله ولا يلزم اه يعنى لو فرضنا ان الايقاع لم يجب بعد ارادة الفاعل وترجيحه لا يلزم ذلك.

(٧) قوله اذ لا وجود للايقاع لو اريد انه لا يتحقق له وان كان باعتبار الغير فذلك باطل فيما عد من الاحوال ولو اريد انه لا يتحقق له باعتبار ذاته فكما ان الوجود بمعنى التحقق باعتبار الذات لا يكون بلا موجد فكذلك الوجود بمعنى التحقق باعتبار الغير لا يكون بلا موجد على تقدير ان يكون كل ممكن اه انما قيد بذلك لانه لو فرضنا ان شيئا من الممكنات يوجد بدون الحاجة الى المؤثر الخارج من ذاته اصلا او بدون الحاجة الى المؤثر الموجب بل يسكن المؤثر المتضمني للاولوية دون الوجوب لا يلزم القول بالموجب ليكون القول

قوله واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته القائمة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجع ولو منع تمامية العلة بقاء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اماقديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيمتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص من ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى صح ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجود مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجع اى وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته القائمة اذ لا يلزم من عدم وجوبه الحال المذكور اعنى الرجحان بلا مرجع بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما * واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث وانتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب.

بالحال مغلصا عن ذلك واما اذا فرض ان كلامن الممكنات محتاج الى الموجب فالمطلوب الاول الذى هو آخر السلسلة الممكنات يكون الواجب موجبا له واللا يلزم وجوبه بدون الحاجة الى الموجب هف فيلزم القول بكون الواجب موجبا بالذات اذ لو كان موجبا بدخول من غير الذات فهذا الغير اما واجب فيلزم تعدد الواجب هف او يمكن هذا الممكن ان كان داخل في السلسلة المفروضة الا انتهاء الى الواجب يلزم الدور وان كان خارجا فاما معدوم فالمعدوم لا يكون له تأثير في الوجود واما موجود فالمطلوب الاول ليس معلولا او آخر السلسلة هف ثم اذا فرض ان الغير الذى له مدخل في ايجاب آخر السلسلة ليس معدوما ولا موجودا فليفرض خارجا عن السلسلة المذكورة ولا يلزم ان يكون آخر السلسلة آخرها وانما يلزم اذا كان هذا الغير موجودا هف وليس الامر كذلك قيل عليه ان الشيء الذى ليس موجودا والامعدوما لا يتصور الا بان يراد بالوجود التحقق باعتبار الذات فالواسطة ماله تحقق باعتبار الغير فيثبت بكون الشيء المذكور محتجا الى الموجد الموجب لاستعانة ان يكون واجبا فوجبه اما من ذات الواجب فيلزم القول بالموجب واما بدخول من الغير فنقل الكلام الى ذلك الغير هلم جريا الى ان يتسلسل او يلزم القول بالموجب بالذات والجواب ان الشيء في اجزاء السلسلة مع ذات الواجب يكون تأثير في وجوبه عن غير حاجة الى الاخر فينتهي اليه التسلسل ولا يلزم الموجب بالذات ولا يلزم كون ذلك الجزأ واجبا لان وجوده بدخول من الغير.

(١) قوله مخلص عن القول بالموجب اه اعلم ان احتياج كل ممكن الى مؤثر موجب كما يستلزم الايجاب بالذات بمعنى كون الواجب تعالى بذاته علة مستقلة في الوجوب كذلك يستلزم الايجاب بالذات بمعنى اختيار الترتيب فان المعنى الثاني لازم للمعنى الاول فكما ان القول بالحال مخلص عن الاول كذلك عن الثاني فان لزومه انما هو بواسطة الاول .

(٢) قوله وموجب للفاعل بالاختيار قبل ان القول بالحال انما يتدفع به لزوم القول بالايجاب لاصل الايجاب وايجاب الاختيار مبنى على اندفاع اصل الايجاب ولوسلم انه يتدفع به اصل الايجاب فانما يتدفع معنى الاول لغرض ان ذات الواجب مع الحال علة موجبة في الممكن ولا يلزم منه اندفاع المعنى الثاني لجواز ان يكون الثاني لازما مع من الاول فلا يلزم الاختيار فليكن الحال الذي له مدخل في

وجوب الممكن غير الاختيار من صفات الواجب .
(٣) قوله ولولا تلك الامور اه يريد ان القول بالحال امر ضروري ليس لا بد منه لان نفي الايجاب بالذات لا يتصور الا به فقبل ان نفي الايجاب بالذات ليس امرا ضروريا لم لا يجوز ان يكون الذات موجبا لصفة القدرة والاختيار ثم هو مع هذه الصفة يوجب وجود المسكنات ولوسلم فليكن الوجوب بعض الممكنات بذات الواجب وماهية ذلك الممكن واجب فلا يوجب بالذات ولا تسلسل ولا قول بالحال ولا كون الممكن واجبا لانه محتاج الى الواجب ولا وجود للممكن بلا وجوب .

(٤) قوله كما مر قال في المقدمة الثانية لا بد ان يتوقف وجود كل ممكن على موجب والا يكون واجبا بالذات .

(٥) قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان اما بالفتح وهو الظاهر او بالكسر فالحبر جملة بالتأويل كما في الثانية والثالثة في تاج المصادر الرجحان افزون آمدن وفضل احد الطرفين على الآخر سواء كان بمجرد الاولوية حتى يجوز الطرف الآخر او بالوجوب ليستتبع اثر المرجح وهو ما يوجد به الفضل فلا يكون بدوره الرجحان واجبا بالفضل فلا يكون بدون الموقع الموجب وهو المرجح .

(٦) قوله لكن ترجيح احد المتساويين اراد المساواة المرجحية باعتبار حالة قبل الترجيح والا فحين الترجيح لا بد من المرجح ومعه لا يتصور التساوي او المرجحية .

(٧) قوله وكذا ترجيح الرجحان فيه نظر لان الرجحان اذا كان بالاولوية يجوز الترجيح بافادة الوجوب وايضا اذا وجب لاحد الطرفين للحدوث يجوز ترجيحه للبقاء ولا يلزم تحصيل الحاصل لان الممكن لا يكون واجبا فيه مذهبان الرجحان ان الممكن مطلقا لا يكون احد طرفيه اولى لذاته والمرجح ان المدم اولى بالمسكنات السائلة كالحركة والزمان واما ان الوجود اولى لذات الممكن فلم يذهب اليه احد على ما ذكر في شرح المواثيق .

(٨) قوله فترجيح الرجحان هذا التفريع لا يستدعي ان يعتبر قولنا ان الرجحان ثابت فان رجحان الممكن بمعنى وجوده وترجيحه بمعنى ايجاده والتفريع المناسب للاصل المذكور ان يقول فترجيح الرجحان يؤدي الى توارد التلطين على معلول واحد .

مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا ذلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجب وهو محال كما مر في المقدمة الثانية المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجع باطل وكذا الترجيح من غير مرجع لسكن ترجيح احد المتساويين او المرجح واقع لانه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجع فقط او المتساوي او المرجح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الرجحان باطل لان الممكن لا يكون راجعا بالذات بل بالغير فترجيح الرجحان يؤدي الى اثبات الثابت

قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجع اي وجود الممكن بلا موجب باطل وكذا الترجيح بلا مرجع اي الابداع بلا موجب وبطلان ذلك بديهي غنى عن البيان * واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجع او للمتساوي او للمرجح والاولان باطلان فتعين الاخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الابداع والابحد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجعا الا بواسطة مرجع خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الرجحان اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوqa بترجيح آخر وهو لا محالة يكون به مرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والبرجمات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل كان المدعى بطلان ترجيح الرجحان في الجملة بمعنى انه لا شئ من الترجيح بترجيح للراجع فلا يلزم من ثبوته عدم تنهاى الترجيحات لجواز ان ينتهى الى ترجيح المساوي او المرجح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الرجحان بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجع فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الرجحان ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخر الا للمساوي او المرجح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ماهو الاصل السابق اعنى عدم علة الوجود فانه علة لعدمه فاجداد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات والموجود نظرا الى العلة . الثالث ان الارادة صفة من شأنها ان يرجع الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجح على الرجحان فالابداع بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك * فان قيل اختيار الاختيار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانها لم يختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذلك * فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجح مادام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع التقيضين اعنى الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشئ راجعا واخرجه عن حد التساوي فضلا عن المرجومية

او احتياج

او احتياج
(٨) قوله فترجيح الرجحان هذا التفريع لا يستدعي ان يعتبر قولنا ان الرجحان ثابت فان رجحان الممكن بمعنى وجوده وترجيحه بمعنى ايجاده والتفريع المناسب للاصل المذكور ان يقول فترجيح الرجحان يؤدي الى توارد التلطين على معلول واحد .

(١) قوله او احتياج كل ترجيح اه يقال ان الممكن اما ان يثبت بالرجحان الذي هو ترجيح الغير اولا يثبت فعلى الاول يلزم بالترجح الثاني اثبات الثابت وعلى الثاني يلزم احتياج كل ترجيح اه وفيه نظر لان اللازم على تقدير جواز ترجيح الراجح في الجملة انما هو احتياج بعض الترحيحات الى ترجيح آخر ثم قوله الى ترجيح قبله على التفرير المذكور الضمير المجرور يرجع مجرورا الى ان الموصوف بالقبلية هو ما اضيف اليه كل ولو كان الامر بالعكس على ان الضمير لما اضيف اليه كل والموصوف بالقبلية هو مجرور الى كما هو الظاهر بالقبلية باعتبار الاحتياج اليه والظاهر ان يقول الى ترجيح بعده وقبل خياله ان الترحيح امام مستقل في افادة الثبوت فيلزم اثبات الثابت او غير مستقل على ان الثاني مع الاول فيفيد ثبوتها واحدا فيلزم احتياج الثاني الى الاول فكل ترجيح يحتاج الى آخر قبله فحينئذ لا حاجة الى التكلف في قوله الى ترجيح قبله. (٢) قوله ولان كل ممكن اه دليل ثان على بطلان ترجيح الراجح وتقديره ان حمل الترجيح هو الممكن واما الواجب فلا يتصور فيه ترجيح العدم وهو ظاهر ولا ترجيح الوجود لانه حاصل في حد ذاته فتحصيله بالترجح تحصيل الحاصل واما المتع فلا يتصور فيه ترجيح الوجود وهو ظاهر ولا ترجيح العدم لانه حاصل في حد ذاته فيلزم تحصيل الحاصل ثم الممكن اما ان يترجح فيه جانب الوجود او جانب العدم فكل منهما ترجيح احد المتساويين بالنظر الى ذات

الممكن وترجح الوجود انما هو في الممكن المدوم لانه في الممكن الوجود تحصيل الحاصل والعدم في الممكن المدوم الراجح بالنسبة الى علة العدم التي هي اندام علة الوجود فترجح الوجود ترجيح الراجح الوجود وترجح العدم انما هو في الممكن الوجود لانه في الممكن المدوم تحصيل الحاصل والوجود في الممكن الوجود راجح بالنسبة الى علة الوجود فترجح العدم ترجيح الراجح واذ لم يوجد في محل الترجيح الا ترجيح المساوي او ترجيح الراجح يلزم ان لا يوجد ترجيح الراجح اصلا والمصنف ترك ترجيح العدم على المقابلة فان قلت انهم قالوا ان الممكن المدوم اذا وجد فيه ما يؤثر في الوجود والعدم شرط التأثير كان الوجود اول من العدم فترجح الوجود عند ذلك ترجيح الراجح قلنا هذا المذهب ضعيف والمذهب المختار ان الوجود في الصورة المذكورة مرجح والراجح هو العدم لان علة العدم وهو عدم تحقق تمام علة الوجود متحقق وعلة الوجود لم يتحقق بجميع الاجزاء.

(٣) قوله على ان الارادة الخ علاوة للدليل باعتبار الدلالة على وجود ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجح لا باعتبار الدلالة على المدعى وهو بطلان ترجيح الراجح اذ ليس هذه الدلالة. (٤) قوله فلعلم ان الارادة اه اذا جاز ارادة احد المتساويين فلعلم ان ارادة الاقاع لا يلزم ان يكون معللا بما يترجح الوقوع قبل الترجيح بالارادة لانهما يلزم ان لا يعطى بذلك ولا انهما لا يلزم تعليلا بما يترجح عند الارادة. (٥) قوله لان ذات الارادة يعني ان الارادة لا يقتضى الرجحان باعتبار استنادها الى علة بل انما يقتضى باعتبار ذاتها.

(٦) قوله وهو ان الرجحان تنكير ضمير الراجح الى القضية باعتبار المرادف وهو الحكم في المذهب القضية حكم او باعتبار الخبر وهو البطلان.

(٧) قوله فاقول اه يعني ان الرجحان بلا مرجح اهم من الوجود بلا موجد عموما مطلقا وما يتوقف عليه العلم بالصانع انما هو بطلان الاخص على ما زعموا وبطلان الاخص لا يستلزم بطلان الاعم فبطلان

او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجح لا يكون الا للمساوي او المرجح ولأن كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجح او المساوي على ان الارادة صفة من شأنها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجح على الآخر فعلم ان الارادة لا تتعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعقل لان ذات الارادة تقتضى ما ذكرنا وانما يمنع رجحان المرجح او المساوي مادام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبق كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذ رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البدئية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غاية عدم العلم بالمرجع فاقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بأن يقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول قطعاً للتسلسل

قوله وهو اي القضية البدئية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبنى على هذه المقدمة اذ العدة فيها انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فينقل الكلام الى موجهه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف رحمه الله من ان هذا الاستدلال انما يهتدى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لاعلى بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد فيتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد بقلنا ارادة الارادة عينها والارادة ترجح لذاتها وتعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لافي ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة قوله مع انه يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يهتدى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعاً للتسلسل اذ لو احتج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب الى النهاية او الدوران عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تنهاى التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بتذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الاعلى تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والالجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ.

الرجحان بلا مرجح ليس مما لولاها لانسد باب العلم بالصانع. (٨) قوله مع الغنية عن هذه القضية اي مع الاستغناء عنها في المذهب الفنية تواتر فيلزم الاستغناء وعدم الحاجة. (٩) قوله بان يقول الموجود اما ان لا يحتاج ذكر في التلويح ان الاغنية في هذه الطريق ايضا عن هذه القضية لان الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الاعلى تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والالجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا يكون مانعا قلنا هذا المفروض ليس الى الغير لو كان ممكنا يلزم اجتماع التقنيين ههنا فان هذا التعريف الذي ذكره الواجب بصدق على معدوم وجد بعد العدم بلا موجد فلا يكون مانعا قلنا هذا المفروض ليس بوجوده فلا مدخله في جنس التعريف لان العدم السابق على الوجود انما هو انتفاء علة الوجود فهذه العلة ان كان غير ذاته يلزم خلاف المفروض فانه يلزم الاحتياج في الوجود الى الغير وان كان عين ذاته فلا يتصور انتفاء ماهية في زمان اصلا وانما الانتفاء شأن الوجود بل هو شأن الاتصاف بالوجود.

ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبدايتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجب
وايضا انما اورد والمثال سندا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على ان تقول
ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد
الذي لا يطابق لما في نفس الامر كان للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل
وذا باطل ايضا اذ نفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد
المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فيبطل قولهم ان غاية عدم العلم بالرجحان
فان عدم علم الفاعل بالرجحان كافي في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا
مرجع باطل هو ان وجود الممكن بلا موجب محال سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو
الوجود فقط لا انه يصير راجعا قبل الوجود .

قوله وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لا متناع ترجيح احد المتساويين وانما يندكرون
المثال سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك
احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على
كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية اعلی كونها
بديهية واما ما ذكره المصنف رحمه الله من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال
المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة المنوعة اذ على بطلان
السند وان اورد المثال بطريق النقص كان على المتكلم الدليل على تغلف الحكم فيه واثبات
عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه قوله على اننا نقول
على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يكون نقضا لسعوى الحكماء وتقريره ظاهر
والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعاً اذ كثيرا ما يكون الطريق
الذي يختاره الهارب مرجوحاً مودياً الى مهالك وسباع اكثر فيبقى الاحتياج الى مرجح بحسب
علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض
وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا
يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجعا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه
فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في
المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الابدان بلا موجب والمدعى المثال المذكور عدم مرجح
غير الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجعا ليوثره الفاعل قوله فعلم ما تقدم
انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من الفاعل
المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان المتناع انما هو وجود الممكن بلا موجب فيجب
ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح
فالرجحان هو الوجود لامالة للممكن قبل الوجود بهما يكون اقرب الى جانب الوجود لانه
حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجعا وانما يترجع عند تحقق الوجود
وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا
كذلك فانه يفرجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا
علة العدم وهو عدم علة الوجود محال .

اذ

(١) قوله ثم على تقدير تسليم اه الظاهر انه
جواب ما يرد علينا من جانب الحكماء وهو انكم
قائلون بطلان وجود الشيء بلا موجب فيلزم
بطلان المثال المذكور حيث يلزم فيه الوجود بلا
موجب فاجاب بانه لا يلزم علينا القول بذلك بعدم
الحاجة في اثبات مانع تعالى وبعد التسليم لا يلزم
بطلان المثال لان المرجح الموجد هو الفاعل ويرد
على هذا الجواب انه اعتراف بان المثال ليس من
باب ترجيح احد المتساويين لوجود المرجح كيف
يكون سندا للمنع بطلانه ولا يصح الجواب بان المرجح
لم يكن قبل ذلك الترجيح في المثال والطرفان
متساويان قبل الترجيح احد المتساويين الذين كان
لتساويهما قبل الترجيح من الرجحان عند الترجيح
والمثال من ذلك ولا ينكر بطلان احد المتساويين
الذين الى رجحان فيما قبل الترجيح ولا عنده
يلزم ان لا يكون المثال سندا لانا نقول فحينئذ لا
يكون خلاف بيننا وبين الحكماء فانهم قائلون
بمجاز ترجيح احد المتساويين قبل الترجيح اذا
كان مع الرجحان حين الترجيح ذكر العلامة
في التلويح ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح
احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح
المختار احد المتساويين بالارادة .
(٢) قوله سندا للمنع استدلال الحكماء على
الموجب بالذات بان الممكن مالم يجب وجوده لم
يوجد لانه اذا لم يجب وجوده جاز عدمه فلا يوجد
والا يلزم ترجيح احد المتساويين وهو باطل فاذا لم
يكن له لا بد من الوجوب لا يكون وجوبه بمدخل من
الممكنات في جميع المراتب قطعا لتسلسل فلا
بد ان يكون الواجب في شيء من المراتب
موجبا بالذات بلا مدخل من الغير فنحن نمنع
بطلان ترجيح احد المتساويين لكونه من
مقدمات الدليل .
(٣) قوله فليكن البرهان يعني تواردت الامثال
بالسند فاذا ذكر دليلا على الرجحان في المثال على
ان الواجب على المستدل اثبات المقدمة المنوعة .
(٤) قوله على اننا نقول يعني ليس علينا
اثبات عدم الرجحان في السند المنع بل يكفي
عدم العلم بالرجحان ومع ذلك تثبته باننا نقول
ان وجب المرجح اه .
(٥) قوله مع اعتقاد المرجوحية اذ يعني اعتقادا
مطابقا للواقع فيلزم انعدام الرجحان بحسب نفس
الامر وبحسب الاعتقاد مما لو اريد اعتقادا غير
مطابق للواقع بان يكون ما اختاره الفاعل
راجحا في الواقع فليخصم ان يقول فليخصم
الرجحان واجبا بحسب احد الامرين من الواقع
او الاعتقاد .
(٦) قوله هذا فقد انكر الوجدانيات
في معرفة الرجل بما مضى على نفسه من غير ان يعرف دليلا عليه يلزمه به لغيره .
(٧) قوله فيبطل قولهم اه حيث لا يفهم فلا يخجل به السند بل يصححه فيكون هذا اعترافا بصحة السند وكان غرضهم الاخلال به .
(٨) قوله فلم ان المراد الخ اي علم من تجوزنا الرجحان في احد المتساويين وهذا ليس الا الرجحان بلا مرجح ان المراد بقولنا الرجحان بلا مرجح باطل
ليس ما ظاهره من نفي غير الاعم لئلا يلزم التناقض بل المراد نفي الاخص .
(٩) قوله هو الوجود فقط اي من غير اعتبار اولوية الوجود قبله .

(١) قوله اما بالقول اه يعني اما يختار ان وجود الفعل واجب عند وجود المرجح الذي يتوقف عليه الفعل ولكن المرجح ليس اسر اضطراراً يلزم الجبر بل هو باختيار الفاعل ثم الاختيار ايضاً باختيار الفاعل ولا تسلسل لان اختيار الاختيار عين الاختيار .
 (٢) قوله واما بانه يعني اما يختار ان الفعل يتوقف على مرجح للتلازم كونه اتفاقاً ولكن هذا المرجح لا وجود له لتجب وجود الفعل عند وجوده لانه اسر لا موجود ولا معدوم فهذا الشق متعلق بقول المستدل على الجبر وان توقف يجب عنده كما سر في المتن واما الشق الاول فتعلق بقوله ولا يكون المرجح باختياره لتلاسله فالاولى عكس الترتيب ليكون النشر على ترتيب الفيل عليه ان الاسر المفروض هل هو متحقق ما اولاً الثاني باطل لان المعدوم المحض لا يصح ان يقال انه لامعدوم وعلى الاول يقال انه يجب الفعل عند تحقق ان كان جميع ما يتوقف عليه الفعل وان لم يكن جميع ما يتوقف عليه الفعل يجب عند تحققه مع سائر ما يتوقف عليه الفعل فلا يجلو اما ان يكون البعض من ذلك الجميع باختيار الفاعل او الكل بطريق الاضطرار فلي الثاني يلزم الجبر وعلى الاول يلزم التسلسل هف فلا بد من القول بان اختيار الاختيار عينه فالجواب الثاني لا يتم الا بالاول فينبغي ان يكتب بالاول وبعبارة اخرى ان الحركة بمعنى الهيئة المشاهدة هل هو وجود اولاً الثاني باطل بحكم المشاهدة والاول يوجب الوجود لان الفروجهان لا وجود بلا وجوب فهذا الوجوب اما من اسر اضطراراً فيلزم الجبر او من اختياري فيلزم التسلسل فلا بد من القول بالجواب الاول ليندفع ذلك .
 (٣) قوله ثم هو اما ان يجب اجواب عن الاعتراض بان الفعل لو كان متوقفاً على الايقاع يلزم ان لا يوجد اذ لا تحقق الايقاع والا فيكون ذلك واجباً عن موقع قايح الايقاع يكون وانما الى ما لا يتامى فيتسلسل وان لم يكن واجباً يجوز عدمه فيلزم ترجيح احد المستويين وهو باطل على انه يلزم حينئذ ايضاً التسلسل لان تحقق الايقاع بلا موقع هلم جرا فاجاب بان لا تسلسل فان الثاني عين الاول وبان لا استتله في هذا التسلسل فانه في الامور الغير الموجودة كمراتب الاعداد وبان لا استتله في ترجيح احد المستويين فتعين ما قلنا من لنع وجوبه تعين ما قلنا في المقدمة الاولى ان الايقاع لا وقوع له وما ذكر في المقدمة الثالثة ان الاسر الا موجود والامعدوم له مدخل فيما يتوقف عليه وجود الممكن وما ذكر في المقدمة الثانية ان الممكن لا بد له مما يتوقف عليه وجوده لان هذا من لوازم ما ذكر في المقدمة الثالثة وما ذكر في المقدمة الرابعة ان ترجيح احد المستويين جائز فصح ما قال سابقاً وانما اسمك ماسنخ بخاطري وهذا مبنى على اربيع مقدماته فكان مراده ان الصدة فيما سنخ هذه الاربع والافهوشتمل على الزيادة يكون الجزء الثاني من السلسلة عين الاول وان التسلسل في الايقاعات غير باطل .

اذا عرفت هذه المقدمات فقوله يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب نمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على اننا قد ابطنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضاً اقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر متفق ايضاً اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالمحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلاً ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل يرجع احد المستويين وان اراد بالفعل الايقاع فبمعين ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر .

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 اما المعنى الحاصل بالمصدر كالمحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بارائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك المحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله متفق اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعنى عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لثلاً يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره قولكم بنقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اي وجوده مما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ينقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناءً على انها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناءً على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلاً وهو الظاهر لما مر من ان استناد الامور الالاموجوده واللامعدومة كالايقاع مثلاً ليس بطريق اليجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت شاء ترجيحاً لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضاً لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بل المرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجود اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المصنف ههنا الى بطلان طريق التسلسل او رجحان طريق عدم الوجوب اعتماداً على ما سبق في المقدمة الثالثة .

- (١) قوله فالآن جئنا بشأنا ما مستعمل في معنى الحال كقولك بت غير انه اريد به النشاء القصد ومنها الانشاء غير مراد .
 (٢) قوله اي ما هو حاصله تفسير للتوسط فهو اضافة اهل الحق اي الذهاب بين المذهبين وعدم الميل الى احدهما فلا بد من تقدير القول فكأنه قال اي يقال انما هو حاصله اوصفة للفعل اي كونه بين الكون مجبورا عليه والكون مقدورا بحض قدرة المبد مخلوقا له فلا بد من التأويل اي حصوله بجموع خلق الله تعالى وفعل المبد والظاهر ان يبدل فعل المبد باختيار المبد لان الجبرية لا يتكرون فعل المبد وانما يتكرون اختياره .
 (٣) قوله التفرقة ضرورية الجبرية ليسو قائلين بالطائفتين بل كل الافعال عندهم اضطرارية فليس الفرق عندهم ضروريا لهذا الزام عليهم ثم تفرق بين الافعال في الشرع بالمواخذة بالبعض مع ان كلامهما غير

مرضى لكن هذا لا يستدعي الفرق بحسب العقل فللمالك على الاطلاق ان يفعل في ملكه ما يشاء على ان الفرق يتوهم الاختيار في البعض دون البعض مع انتفائه في الكل على التحقيق في زعمهم يمكن في ذلك
 (٤) قوله وايست التفرقة اي لا يتصور ان يكون تفرقة ليس فيها ابطال الجبر واثبات الحق بمجرد موافقة ارادتنا ومخالفتها لان الارادة وان كان بلغنى الثاني فلا فرق وان كان بلغنى الاول فلا خلل للفرق عن ابطال الجبر ولا يكون فارق آخر غير الارادة فلا بد من اختيار المعنى الاول ليلزم بطلان الجبر ضرورة .

(٥) قوله من الخصوصيات اي من الخصائص الشخصيات التي يمتاز الشيء من غيره وهي في الاصل مصدرسي به الموصوف به كرجل عدل في تاج المصادر الخصوصية بالفتح والضم معا والفتح اوضح خاص كردن .

(٦) قوله وهو المطلوب اي المطلوب الذي خالصا فيه الجبرية فقط واما المطلوب الاصل الذي هو توسط بين الجبر والتقدير فهو مشتمل على الزيادة على ذلك وهو ان الفعل يخلق الله تعالى .

(٧) قوله وان لم يكن نابعي ان لم يصدر الترجيح والتخصيص المذكورين من حيث يلزم ان لا يكون ارادة المبد بمعنى صفة له بها الترجيح والتخصيص كان معنى ارادة المبد مجرد شوقه وميله الى الفعل دون الزائد على ذلك وبذلك لا يحصل الفرق فطاص كلامه ان الارادة ان كانت بمعنى صفة للمبد بها الترجيح والتخصيص يلزم بطلان القول الجبرية وان كانت بمعنى الشوق فقط يلزم عدم الفرق بها ذكر في التلويح ان قول المصنف وان يكوننا صادرين ام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع تدعو الى تحصيله كما يتقبل او يتخيل من ملاية الظاهر ان معنى كلامه ان الشرط لا يستلزم الجزاء لان الارادة هو مجموع الشوق والدعاء الى التحصيل وبما حررنا ظهر الاستلزام ومقال انها هي ذلك المجموع مسلم لكن الدعاء الى التحصيل ليس الا الترجيح والتخصيص فاذا فرض انهما ليسا من المبد فليس الدعاء الى التحصيل من المبد فليس الارادة من المبد الا الشوق . (٨) قوله لا مجرد الشوق في المذهب الشوق آرزوى مندى . (٩) قوله التي يشاق اليها

فالأآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي ما هو حاصل بجموع خلق الله وفعل المبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليست التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها يرجع الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيع والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتمى ان تكون عليه لكننا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لالثانية

قوله فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق قدورد في الحديث ان التقديرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدها مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلايم القول بكون خالق الشر والتببيع غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئاً ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلايم القول بكون الله تعالى خالقاً للشرور والقبايع مع انه لا يرضاها فيهن بين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفى الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل المبد مجموع خلق الله تعالى واختيار المبد لا الاول فقط ليكون جبراً ولا الثاني فقط ليكون قدراً والمصنف اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجود ان للمبد 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 المبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة المبد وقصده المجازم بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد المبد ولا يخلقه بهونه وباقى الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توافر الدواعى وسلامة الآلات لا ينافي كون المبد هو الموجود لفعله الاختيارى لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد المبد شيئاً واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لامراده المبد لان انتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى قوله وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله كما يتقبل او يتخيل من ملايمته وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختيار ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون بتعلق الارادة دون القدرة وبالعكس

وايضا

وايضا يقع فرق الاضطرارية والاختيارية التي لا يشاق اليها

كما قال المصنف انه يفعل افلا مع عدم اعتقاد الرجحان بل عدم اعتقاد الرجحية ذكر في التلويح ان ما ذكر المصنف من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختيارى ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به فنقول اذا فرض ان الفارق بين الاختيارى والاضطرارى هو ارادة العباد ليس صفة بها الترجيع بل هو مجرد الشوق فلا شك انه يلزم عدم الفرق بين الاضطرارى الذي لنا شوق اليه وبين الاختيارى وحكم المصنف بلزوم ذلك مبنى على الفرض المذكور كما يدل عليه كلامه السابق وتفسير العلامة الاختيارى بما ذكره تفسير آخر غير يقتضيه كلامه .

- (١) قوله وايضا نفرق في الاختيارات لاندخل لذلك في الرد على الجبرية فيه نحو ميل الى الجبر حيث يدل على الاضطرار في بعض الاختيارات .
 (٢) قوله وبين ما لا يتقدر على تركه المراد في القدرة الكاملة مع بقا اصل القدرة على وجه التقصان وهو الذي سمي في الشرع اختيارا فاسدا كما في الاكراه بالقتل فلا يرد انه كيف يصح في قدرة الترك في الاختيار وما يمكن الفاعل من تركه .

(٣) قوله كالاختيار الى سبب بالعدو الشديد الشديد خوفا الهلاك بالسقوط بمنزلة السلطان بكرمه على العدو في تاج المصادر الاختيار بنسب فروشدن في المهذب العيب زمين نشيب والعدو سرعة السير فوق السمي .

(٤) قوله ثم مع ذلك هذا شروع في اثبات ان افعلنا بخلق الله تعالى رادا على القدرة كالحركات القوية من القوى الضعيفة هذا دليل انها من الله تعالى اذ لو كانت من التحرك لكانت بقدر قوته ولتضم ان يقول النزاع فيما هو يجب قدرة العباد على المتاد وهذه الحركات خارجة عن محل النزاع .

(٥) قوله كقطع مسافة اه وذلك كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشرع برش بقرش بقرش قبل اريدوا الطرف مع بعد المسافة .

(٦) قوله في طرفه عين فعله للعدو من الطرف في تاج المصادر الطرف جنبائدين بلكة چشم وجنيدن چشم وبلكة چشم برهم نهادن وقد جاء بمعنى العين ايضا كذا في المهذب .

(٧) قوله وامثاله كالطيران في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابى طالب ولقمان السرخسي رحمه الله تعالى وكالمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء ثم التصدي له جواب سؤال مقدر تقديره اتمم قائلون بخلق القصد والاختيار فالعبد مجبور في ثبوت الاختيار له كما هو مجبور في ثبوت ما هو مخلوق عليه من الصفات كطول القامة وقصره وياض الوجه وسواده فاذا كان افعال العبد مستندة الى القصد والاختيار فالسند الى المجبور عليه مجبور فثبت الجبر وحاصل الجواب ان خلقه ليس بحيث يكون مجبورا عليه لانه ليس بحيث يصير واجبا اذا

وجود لنا هو من الاحوال فيلزم لها الوجوب بل انما كان خلقه بطريق استناده الى الموجودات المخلوقة لله تعالى استنادا لا على سبيل الوجوب وقد يجاب بان الفعل لا يخرج عن الاختيارية ولا يصير مجبورا عليه بالاستناد الى المجبور عليه وان كان ثبوته بطريق الوجوب لان الفاعل كان له ان يترك الفعل وهو المسمى بالكون اختياريًا ذكر في التلويح هنا اعتراضا وهو ان الاستناد الى مخلوقات الله لو كان كافيا في كون الفعل مخلوق الله تعالى فلا نزاع لاحد في كون الفعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوقه وهذا لا ينافي كون العبد موجودا له ومؤثرا فيه فنقول نعم لان نزاع في اطلاق هذا اللفظ على فعل العبد باعتبار انه مخلوق الله لا شك في النزاع في كون فعل العبد مخلوقا

وايضا نفرق في الاختيارات بين ما نتقدر على تركه وبين ما لا نتقدر على تركه كالانحدار الى سبب بالعدو الشديد الذي لا نتقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نتقدر على فعله وبين ما لا نتقدر وايضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني في قاض باننا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجع احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفه عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد و ارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الابتديد الاعصاب وارضائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تهديدها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يبدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انامتي قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله عقبيه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق .

قوله نفرق في الاختيارات بين ما نتقدر على تركه وما لا نتقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختيار ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد يصم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى سبب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما نتقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا نتقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضا قد نجد في الفعل الاختياري باعنا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفه عين لان نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه .

تعالى حقيقة عندنا من غير اعتبار الاستناد الى مخلوق واعتبار الاستناد الى المخلوق عند المشركين لكن لا شك في النزاع في كون فعل العبد مخلوقا بالمعنى المذكور لان ذلك انما هو قول المعتزلة ونحن نكره .

ثم القصد مخلوق الله بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرّفها العبد الى كل منهما على سبيل
 البديل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله
 بمعنى استناده لاعلى سبيل الوجوب الى موجودات التي هي مخلوقة الله لان الله خلق هذا الصرف
 مقصودا لان هذا ينافي خلق القدرة فعصمت الحالة المذكورة بجموع خلق الله واختيار العبد
 فلماذا قال قلنا توقّفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تأثيرا في فعله ايضا
 وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر نام بل هو جزء المؤثر * برهان آخر قد ثبت
 انه لا يوجد شيء الا وان يجب

قوله ثم القصد جواب سؤال تقديره ان قصد العبد اضطرارى لا اختياري لانه انما حصل
 بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والالتسلسل للاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله
 تعالى بمعنى استناده لاعلى سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من
 الامور اللامعومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي
 هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكن الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن
 من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكّن من الفعل والترك ولقائل ان يقول
 لو كان الاستناد الى مخلوق الله تعالى لاعلى سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى
 فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي
 هو المخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجودا له ومؤثرا فيه * والجواب ان الاستناد لاعلى
 سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللامعومة واللامعومة كالقصد مثلا لافي الموجودة كالحالة
 الحاصلة من الايقاع والكلام فيهما كما مر في المقدمة الثالثة قوله برهان آخر هذا هو الدليل
 الثاني وحاصله اننا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا ما بالاختيار وصنعه يجب ان
 يكون في امر لا موجود ولا معدوم لافي امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة
 او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلّة اما الاول فلان وجود ذلك
 لشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تأثيره الاختياري واما الثاني
 فلان وجود الامر الذي يكون الصنع بواسطة يجب بالموجودات المستندة الى الواجب
 فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا. واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما
 سابقا فهو قد يم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا توقّف على زوال جزء من العلة التامة للوجود
 وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته
 وان كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد المعذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة
 وجود شيء واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد
 فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة
 الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر

(١) قوله يصرّفها اي له ان يصرّفها الى اي من
 الفعل والترك كيف يشاء .
 (٢) قوله الى موجودات كذات الفاعل وصفاته
 من الحيوة والعلم والقدرة والارادة والآلة .
 (٣) قوله لان الله تعالى اه يعنى اذا لم يكن
 الصرف مخلوقا قصدا لا يكون موجودا فلا يثبت له
 الوجوب فلا يلزم الاضطرار .
 (٤) قوله لان هذا ينافي خلق القدرة وهي حالة
 يتمكن بها العبد في الفعل والترك قبل لامناقة لان
 اثر القدرة كان ثابتا قبل الصرف وانما يزول
 بالصرف لامتناع احد التقيضين عند وجود الآخر
 وليس من ضرورات خلق القدرة بقاؤها اثرها في
 جميع الاوقات ونظير ذلك ان اثر الامكان الشيء ان
 يستوى طرفا الوجود والعدم وبعد تحقق احدهما
 يستتبع الآخر فزوال اثر الامكان وبلق الحال لا
 ينافي اصل الامكان .

(٥) قوله قلنا توقّفه ا معارضة فالخصم استدلى على ان
 التوقف على المرجح يوجب الاضطرار بان المرجح
 تام ولا يكون بالاختيار لئلا يتسلسل وكل ما يتوقف
 على مرجح كذلك فهو اضطرارى ونحن نقول
 ان التوقف على المرجح لا يوجب الاضطرار لان
 للاختيار مدخل في الترجيح ولا يتسلسل لان اختيار
 الاختيار نفسه او منع فالخصم يقول ان افعال العباد
 اضطراريات لانها متوقفة على المرجح والتوقف
 على المرجح يوجب الاضطرار ونحن ننسج
 المقدمة الثانية .

(٦) قوله برهان آخرى هذا الذي يذكر به
 ذلك برهان آخر لاثبات الكسب والاختيار
 فالبرهان الاول قوله فيسا سبق فنقول التفرقة
 ضرورية بين الافعال الاختيارية اء البرهان الثاني
 قوله قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب اء .

(١) قوله وجوده الضمير الى الشيء على ان المراد به فعل العبد .

(٢) قوله فلا صنع له اي لا صنعا بالاختيار ولا صنعا بالاضطرار ولا يلزم وساطة الصنع .

(٣) قوله كما لا صنع له لا صنع للعبد في الماهية فانها غير مجمولة ولا في نفس الوجود وهو ايضا ليس بالجعل ولا في اتصافه بالوجود لان التأخير في الانصاف به في حال العدم لا يتصور فان التأخير وصف ثبوتى فثبوته بشئ فرغ ثبوت الثبوت له فلا بد من الوجوب قبل الوجود الثاني مع الوجود الاول والاي لم حصول الحاصل واجتماع الثبوتين وكلاما باطل .

(٤) قوله فيخرج من صنع العبد قيل هذا اذا كان العبد خارجا عن هذه الموجودات المستندة الى الواجب فيمكن منه اليلزم استناد وجوب ذلك الامر اليه ايضا .

(٥) قوله اذ لا صنع له قيل ان العدم السابق قد يفتي بحوادث يقتضى ذلك فاذا كان هذه الحوادث بمرور الوجوب وكان الوجود العبد مانعا عن وجود ما ليس للعبد مدخل في استمرار ذلك العدم .

(٦) قوله لذلك الامر اولبقاته اي لوجود ذلك الامر اولبقاته وقد مر شرح ذلك العطف في المقدمة الثالثة في قوله بوجود عمرو اولبقاته .

(٧) قوله فلا يقدر العبد على اعدامها هذا منقوض بان الجوع موجود واجب مستند الى الواجب تعالى ونحن نقدر على اعدامه بالاكل وحيوة الضأن موجود واجب بالاستناد الى الواجب ونحن نقدر على اعدامه بالقتل .

(٨) قوله فلا يكون الا في امر لا موجود لا يقال ليس الوجود منحصرا فيما ذكر بطلانه ليلزم ذلك فايكفي العبد موجبا بوجود ذلك الشيء بواسطة امر لا باعتبار وجوده ولا باعتبار نفس ماهيته لانا نقول هذا الاحتمال يبطله ما يبطل اعتبار العدم السابق .

(٩) قوله ولا يكون ذلك الامر واجبا الفرض من هذه المقدمة اثبات ان ثبوت ذلك الامر ليس بطريق الاضطرار ليلزم حصول الفعل اضطراريا قيل ان الامر المذكور ليس الا ممكنا فلا بد لتحققه من تحققه علة مستقلة وان لم يتحقق العلة المستقلة فلا يتصور تحقق الملول بدون تحقق العلة المستقلة تحقق ذلك الامر بدون الوجوب غير متصور .

(١٠) قوله ثم ذلك الشيء الفرض نفى الاضطرار عن الفعل .

وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع

له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة

الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم

السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا

العدم لا يمكن الازوال العلة التامة لذلك الامر اولبقاته فالعلة التامة ان كانت موجودات

محمضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم

مدخل في تلك العلة التامة فزال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه

وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون

ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ يخرج حينئذ من صنع

العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع

للعبد فيها اصلا

في فعل ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع

والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجبا لذلك الشيء الموجود

ومالغاله لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته

وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعوم الصادر عن العبد

امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالسكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل

منهما مقرون بقدره الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدر وفي السكسب لا يصح

وايضا في الخلق يقع الفعل المقدر لافي محل القدرة وفي السكسب يقع المقدر في محل القدرة

مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بسكسب

زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل

في امر خارج من ذاته واثر السكسب صنعه في محل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب

الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقورا للعبد ومخولا له ليجوز

ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شأنها الترجيح والايجاد وايضا

الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر

والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينافون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد

العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة

انه لا شك ان بعض احوال الحيوان لاشعوره بها كالنوم وهضم الغذاء وبعضها مشعور بها لکن

ليس بارادته كبرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مماله قصد الى صدور وصحة الصدور غير

القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد مالا يصح صدره عنه فصحة الصدور

واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الابعث ان يرجع احد الجانبين

(١) قوله كقدره المبدأ قديق ان قدرة الفاعل ووجوده وامثالهما من الارادة والعلم وسائر الآلات من لوازم ذلك الامر الذي هو القصد والكسب ولا يتصور وجود ذلك الامر بدونها بل هي موجودة على تقدير ذلك الامر فحينئذ لا معنى لاتقاء وجود الشيء المذكور بسبب توقف ذلك الشيء على ان الضمير في قوله لتوقفه له اوسبب توقفه ذلك الامر على ان الضمير له عليها لان موجب اتقاء الوجوب انها هو التوقف على امر لم يوجد .

(٢) قوله ما يصح انفراد القادر به الضمير ليس له عائدا الى الموصول والا فالتعريف يصدق على الكسب فان القادر وهو الكاسب يتفرد بالكسب لا مدخل لغيره فيه فان الخالق وان كان له مدخل في وجود الفعل لكن لا مدخل له في الكسب فان الكسب للمبد والخلق لله تعالى بل هو عائدا الى القادر .

كقدره العبد ووجوده وامثالهما فالامر الاضافي الذي هو الصادر من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الامر يسمى ككسبا وقد قال مشايخنا ان ما يقع به المقذور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقذور لامع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدرات الله تعالى قسما الاول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخلا في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لافي عمل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيره آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقذور الا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقذور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقذور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقذور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقذور بل يوجب من حيث هو كسب اتصافى الفاعل بذلك المقذور .

على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للسنسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقد انما يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة للعبد ومرادة فالخلق ان لا يجبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين .

(٣) قوله اني لا صنع للعبد فيها سواء لم يصدر في الظاهر من العباد كهبوط الريح ونزول المطر او كانت صادرة منهم بطريق الاضطرار كالنفس فكل من القسرين ليس بصنع من العبد وكسب واختياره .

(٤) قوله كالاتفال الاختيارية فكل منها يجوز ان يتفرد به الله تعالى بان موقعه من العبد بعد سلب الاختيار منه لكن لا يكون منفردا به ما دام قدرة العبد باقية .

(٥) قوله ما وقع لافي محل قدرته محل القدرة كما يطلق على المقذور كذلك يطلق على القادر والمراد هناك المعنى الثاني والمعنى ان تأثيرا وقع لافي المؤثر اى في امر قائم به هو الخلق والذي وقع فيها قام بالمؤثر هو الكسب فالذهب قائم يزيد واجتمع فيه صنع العبد وخلق الله تعالى فالاول واقع في وصف قدرة والثاني غير وصف قدرة ثم لا يخفى ان ايجاد الله تعالى صفاته القدسية يخرج عن تعريف الخلق ويدخل في تعريف الكسب على التعرير المذكور وقيل ان افعال العباد اذا تعلق بها قدرة العبد وارادته واختياره يخافها الله تعالى لاحتماله ولا يترك على ما جرى عادته فاطلق عليها مجازا انما ليست مقدورة لله تعالى فالمعنى ان فلا وقع في غير مقذور فان فاعله خلق .

(٦) قوله لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد الداعي الى ضم الثاني الى الاول ليكون المجموع واحدا احد الامرين ان يدخل في الاول بعض اعيان المرفوع ويخرج بضم الثاني وان لا يحصل بالاول اطلاق بعض الذاتيات ويحصل بضم الثاني فن ادعى ان المجموع واحد لا بد له في اثبات احد الامرين ولم يفصل المصنف .

(٧) قوله فالخلق امراضا في ام كلام المصنف فيها تقدم حيث قال في المقدمة الثالثة لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية ظاهرا فان الاضافيات ليست موجودة في الخارج فالخلق اذا كان امرا اضافيا لا يكون له وجود في الخارج وهذا ميل عن مذهب الماتريديين ان التكوين صفة الله تعالى اذلية كالعلم والقدرة والارادة ونحوها على ما ذكر الامام عمر النسفي في مذهب الاشاعرة ان التكوين من الاضافات قال العلامة في شرحه للعقائد المحققين من المتكلمين على ان التكوين من الاضافات

والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى قبل كل شيء ومعه وبهده والحاصل في الازال انما هو مبدأ التكوين وهي العلم والقدرة والارادة ثم هذا القيد احتراز عن القدرة فانها تقع بها المقذور ولكن ليست بامر اضافي وعن الارادة فهي يجب بها المقذور لامتناع تخلف المراد عن ارادته تعالى لانه علامة المعجز تعالى عنه قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ولكنها ليست من الاضافات . (٨) قوله يجب ان يقع به المقذور لان كسب العبد وان كان مما يتوقف عليه فله لكن تحقق الخلق انما هو بعد الكسب فذلك التوقف لا يتالى الوجوب بالخلق . (٩) قوله يقع به المقذور ولم يذكر لفظ الوجوب هنا للتوقف على الخلق من حيث هو لعل المراد انه من حيث الماهية يوجب الانصاف لان من حيث الوجود اذ لا وجود للاضافات .

ثم اختلفت الاضافات ككونه طاعت او معصية حسنة او قبيحة مبنى على الكسب لاعلى الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لاينافى المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولاجبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا رحمهم الله ينفون عن العبد قدرة الابدان والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لايلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وفقت عليه من مسألة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسألة الحسن والقبح فقوله ان الاتفاق والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل انفاقيا او اضطراريا لاينافى كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل اوصفة من صفاته لحوق المدح او الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا واتفاقيا الا يرى ان الله تعالى يعهد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها

قوله ثم اختلفت الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولاشك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبايح حاول التفتي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لالى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله خلقها ويقبح من العبد كسبها قوله ان الاتفاق والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شئ من غير الاختياري بحسن او قبح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمنع ان يكون فعل العبد اختياري واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمده عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمده عليها وينم وادعاؤه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبيح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب او العقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى متى ذكر في سند المنع ما ذكرتم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل التردد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسنا او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالق دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف رحمه الله من تفتيق العبارات وتفتيق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الافزاع فلعله عند الاشعري كسرير باب او كظنين ذباب والله اعلم بالصواب .

(١) قوله ثم اختلفت الاضافات والاضافات والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل انفاقيا او اضطراريا لاينافى كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل اوصفة من صفاته لحوق المدح او الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا واتفاقيا الا يرى ان الله تعالى يعهد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها

(٢) قوله غير مسلم هذا المنع في المصنف مكابرة لانه قال في اوائل هذا الفصل ان النزاع انما هو في الحسن والقبح بمعنى كون الفعل متعلقا للمدح والثواب وكونه متعلقا للذم والعقاب فراد الشيخ الاشعري ان الاتفاق والاضطراري لا يستحق العبد فيهما مجموع المدح والثواب او مجموع الذم والعقاب وهذا امر بين لا خلاف فيه لاجد وقوله لان كون الفعل اتفاقيا اه انما يدل على المدح والذم فيهما لاعلى الثواب والعقاب فلا يصلح سند المنع .

(٣) قوله كونه حسنا لذاته كما يجوز والكفر والحسن بصفته كالبحل بالمال ومنه عن رجل ويصرفه لاقى وجوه الخيرات .

(٤) قوله على صفاته العليا وهو مؤثت اعلى والصواب على صفة العليا اوصفاته العلى بلفظ الجمع .

(١) قوله ليس باختياره فهو في إيجاد تلك الصفات لا بد ان يكون موجبا اذا لو كان له اختيار ترك الاجباد يلزم ان يكون له اختيار عدم الاتصاف ومع ذلك لا يتصور ان يكون الاتصاف بلا اختيار واذا كان إيجادها بطريق الايجاب فعند منكري الاحوال من المتكلمين وهم يشكرون الايجاب بالذات لا بد من تخصيص بعض الصفات من قاعدة نفي الايجاب بالذات لان ايجاب الصفات كلها ان كان بواسطة غيره تعالى وغير صفاته يلزم احتياجه في الكمال الذي سبب كل الصفات الى الغير وان كان ايجاب بعضها بواسطة بعض وايجاب البعض بواسطة الغير ايضا الغير المذكور اما ذات اوصفة لذات فيلزم تعدد الذات القدسية ذات الواجب والذات المذكور لان ما يحتاج اليه الصفة القدسية لا يتصور ان يكون حادثا واما عند مثبتى الاحوال منهم فاجاب بعض هذه الصفات يكون بواسطة الحال ولا وجود للحال يلزم ان يكون الواجب في إيجاد موجبات بالذات او يمرض إيجاد الاحوال بواسطة الاحوال الى ان يتسلسل ولا استحالة في التسلسل في الامور الغير الموجودة اعترض عليه بان الحال اما ممدوم صرف فليس له تأثير في الوجود واما له تحقق بتسمية الغير فالواجب في إيجاد هذا التحقق موجب بالذات ويلزم التسلسل في الامور الموجودة بتسمية الغير وبرهان التطبيق يبطل ذلك التسلسل لوجود شرطه عندنا وهو ان يكون اجزاء السلسلة موجودة فيلزم القول بالايجاب بالذات في الجملة.

٣٤٤

ليس باختياره على ان الاشعري يسلم الحسن والقبح بعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصعب الكمالات محمودون بكالاتهم واصعب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بعنى انهما صفتان لاجلها يعد او يندم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما بعنى انهما لا يوجد في الفعل شىء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان على انه لا يجب على الله تعالى الاقامة او الاعقاب لاجله فنحن نساعده في هذا الفعل وان على انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله علم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شىء وعلم انه غريق بنعمة الله في كل لحظة ولم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يربعه انه يستحق بذلك مذمة ولم يثيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته ولجابه وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذى في ورائه عصمنا الله عن الغباوة والغواية واهدانا هدايا الهداية فلما ابطالنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذى بيننا وبين المعتزلة .

قوله في ورائه الصواب من ورائه .

وعند

العباد لا يوازى شيئا مما يعطاه الله تعالى في الدنيا من النعم وقد عرفت ان الشيخ لم ينف المجازات رأسا بل انما نفي معرفتها بحض العقل .

(٩) قوله فلم يربعه خبر لكن ففى غير مانعة عن صحة دخول الفاء في خبر مبتدأ وتضمن معنى الشرط كقول الشاعر .

فوانه ما فارتقكم قالباكم . ولكن ما يقضى فسوف يكون . وقوله بقله يجوز ان يكون بالعين والقاف وان يكون بالفاء والعين .

(١٠) قوله فقد سجل على غباوته ولجابه وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذى في ورائه عصمنا الله عن الغباوة والغواية واهدانا هدايا الهداية فلما ابطالنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذى بيننا وبين المعتزلة .

(١١) قوله واهدانا هدايا الهداية في تاج المصادر الاهتداه به فرستادن يمدى باللام وبالواو في المذهب الهدية آنچه يكسى فرستند الهدا جمع فهذا من باب المذهب والايصال والاصل اهدى لنا اولينا واطراف الهدايا الى الهداية بيانية وبنا قلنا ظهر عدم اختصاص الهداية بما هو من السافل الى العالى فلا يرد ان في هذا الكلام سوء ادب حيث جعل الله تعالى بهديا والعباد يهدى اليه .

(٢) قوله يسلم اه اى سلم ان الافعال وان كانت اتفاقية او اضطرارية توصف عقلا بالكمال والنقصان والكمال يستلزم كون العقل المداح والنقصان يستلزم كونه متعلق الذم فلا معنى لانكار اللازم بعد الاقرار بالزوم . (٣) قوله ولا شكه والاطهر ان يقال ولا شك ان كل كمال موجب كون الكمال متعلق المدح وكل نقصان موجب كون الناقص متعلق الذم وما ذكره المصنف يدل على ذلك التزاما فان الكمال اذا كان محمودا موجب كون الكمال متعلق المدح . (٤) قوله وان اصحاب الكمالات اعمى ان الكمال سبب للمحسوبة وكل ما هو سبب للمحسوبة محمود . (٥) قوله وان انكره ما له للخصم ان يقول المعنى ان الاتفاق والاضطرارى لا يعرف بالعقل انهما سببان للثواب والعقاب في الآخرة وهذا لا ينافى ان يكون موجبين لهما اوسيين في الجملة من غير ايجاب او يكونان في معرض الثواب والعقاب من غير السببية . (٦) قوله نساعده اى فيلزم عدم النزاع بيننا وبينه هف وهذا الجواب انما يستقيم منا حيث لا نقول لا يوجد شىء على الله لا من المعتزلة فانهم قائلون بان الاصلح بحال العباد واجب على الله تعالى فيجب الاثابة عندهم .

(٧) قوله فهذا بعيد عن الحق اه فبقي الثواب والعقاب عن الافعال وهو المباحات وان كان صحيحا لكن اللازم على المعنى المذكور فيما عن الجمع حيث ادعى الشيخ الاشعري ان جميع الافعال اما اتفاق او اضطرارى وليس شىء منها في معرض الثواب والعقاب .

(٨) قوله ثم مع ذلك اه يعنى ان الشيخ الاشعري اعتقد ان عدم الاثابة والعقاب من الله تعالى في الآخرة في مقابلة اعمال العباد وفي غاية القبح ومع ذلك نسبة الله تعالى فنقول اما عدم العقاب في مقابلة السيئات فحض فضل فلا قبح واما عدم الثواب من المالك على الاطلاق فكذا لا قبح فيه فانت اذا لم يعط عبدك شيئا في مقابلة خدمته هل هو قبح على ان اعمال

العباد لا يوازى شيئا مما يعطاه الله تعالى في الدنيا من النعم وقد عرفت ان الشيخ لم ينف المجازات رأسا بل انما نفي معرفتها بحض العقل .

(٩) قوله فلم يربعه خبر لكن ففى غير مانعة عن صحة دخول الفاء في خبر مبتدأ وتضمن معنى الشرط كقول الشاعر .

فوانه ما فارتقكم قالباكم . ولكن ما يقضى فسوف يكون . وقوله بقله يجوز ان يكون بالعين والقاف وان يكون بالفاء والعين .

(١٠) قوله فقد سجل على غباوته ولجابه وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذى في ورائه عصمنا الله عن الغباوة والغواية واهدانا هدايا الهداية فلما ابطالنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذى بيننا وبين المعتزلة .

(١١) قوله واهدانا هدايا الهداية في تاج المصادر الاهتداه به فرستادن يمدى باللام وبالواو في المذهب الهدية آنچه يكسى فرستند الهدا جمع فهذا من باب المذهب والايصال والاصل اهدى لنا اولينا واطراف الهدايا الى الهداية بيانية وبنا قلنا ظهر عدم اختصاص الهداية بما هو من السافل الى العالى فلا يرد ان في هذا الكلام سوء ادب حيث جعل الله تعالى بهديا والعباد يهدى اليه .

(١) قوله وعند بعض اصحابنا اه وهذا البعض في اصحابنا جميع من هم غير الشيخ الاشعري واتباعه من اهل السنة والجماعة ثم الظاهر ان كل من قال ان الحسن والتبجح قد عرفان بالشرع وقد عرفان بالعقل لكونهما لذات الفعل اوصفة من صفاته يكون التعريف المذكور فيما سبق من ان الحسن ما يمدح على فعله والتبجح ما يذم على فعله شرعا او عقلا مرضيا عنده فهذا البعض من اصحابنا ايضا قائل بالتعريف المذكور فالظاهر فيما سبق ان يقال وعند بعض اصحابنا والمعتزلة ما يمدح على فعله وما يذم على فعله .
(٢) قوله ويعرفان عقلا ايضا الظاهر ان المعروف ببعض العقول هو الحسن والتبجح بمعنى الكون محمودا عليه ومذموما عليه واما الكون بحيث يثاب او يعاقب لاجله فلا يعرف ببعض العقول كيف وكثير من العقلاء وهم الفلاسفة انكروا البعث وما يتعلق به من امور الآخرة وقد قال المصنف فيما تقدم ان العقل لا يستقل بمعرفة الثواب فحينئذ لا يستقيم قوله فيما بعد ويثاب لاجله ويعاقب لاجله لان الثواب والعقاب اذا كان بمقتضى ذات الفعل او صفة بدون الملاحظة الامر والنهي فيما كتعلق المدح والذم يعرفان ببعض العقول .

وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكتونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا اى يكون ذات الفعل بحيث يمدح فاعله عاجلا ويثاب آجلا او يذم فاعله عاجلا ويعاقب لاجله آجلا اذ يكون للفعل صفة يمدح فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توفى على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بأمر مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شىء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخفى من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباره عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباره شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فاؤل الاخبار الواجبة التصديق لابد ان يجب تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لاجب تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول

(٣) قوله لان وجوب اه بناء الاستدلال بذلك قوله على ان المراد ببعض افعال العباد ليس ما هو المتبادر من افعال الجوارح بل ما يمدح والعقائد والاقتضيات ليس في الافعال فإثبات حسنه عقلا لا يثبت حسن بعض الافعال عقلا .
(٤) قوله يلزم الدور قيل لان سلم ذلك لان ثبوت الشرايع بقول النبي صلى الله عليه وسلم انما يتوقف على تحقق اصل التصديق وان لم يكن واجبا او مندوبا اذ لو فرض وجوب التصديق مع فرض الاباحة ثبتت الشرايع بقول النبي عليه السلام فلان وجوب التصديق فهو غير اصل التصديق مشوقا على الشرع لا يلزم الدور .

(٥) قوله فان لم يجب اه قيل لان سلم اللازمة فليكن فائدة النبوة حصول التصديق او اوليته ثم هذا يحتمل وجهين سلب الربط فيكون سلبا كلياً كما يقتضيه التكرار في حيز التي وربط السلب فيكون ايجاباً جزئياً عدولاً باعتبار المحمول ففعل الوجه الاخير قد يمنع اللازمة بان يقال فليكن فائدة النبوة وجوب تصديق بعض آخر من هذه الامور وقوله وان وجب على الاول مناه ان وجب تصديق بعض منها وعلى الثاني ان وجب تصديق الجميع .

(٦) قوله فلا يخلوا فالظاهر على المعنى الاول ان يقال فلا يخفى وجوب تصديق هذا البعض يكون عقليا وهو الظاهر او شرعيا ثابتا ببعض آخر من الشرائع فوجوب تصديق هذا الآخر اما عقلي وهو المطلوب او بشرع من الشرائع فيلزم الدور او التسلسل او الاتهام الى العقلي وبطل الاول لان فيلزم الثالث وما ذكره المصنف يناسب المعنى الثاني وكلام المصنف لا يخفى عن اضطراب لان قوله يبطل فائدة النبوة يستدعي اعتبار الوجه الاول في قوله وان لم يجب او قوله فلا يخلوا يستدعي اعتبار الوجه الثاني فيه .

(٧) قوله قائل الاخبار واليق الاوجه ان يقال فهذا القول ان لم يجب تصديقه الاخبار وان وجب بوجوب تصديقه اما بنفسه او سائر

قوله وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشىء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بالتسلسل فيتسلسل والحرمة العقلية يستلزم التبجح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واطهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او يحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه السلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي .

الاخبارات وقد فرض ان وجوب تصديقه به فيلزم توقف الشىء على نفسه ايضا يقال هذا القول ان كان من جملة كل الاخبارات يلزم التوقف على النفس وان كان خارجا منها فليس ما فرض كل الاخبارات هدف ولا يصح الجواب ان هذا القول فليكن من الانشآت لانا نقول المراد بالاخبارات الاقوال لخصوص ما يقابل الانشاء فان قلت يصح اضافة التصديق الى الانشاء قلنا باعتبار ما تضمنه من الاخبار قوله عليه السلام فرضا ، هذا امر من الله تعالى وجب الاعتقاد والعمل به .
(٨) قوله فان لم يجب تصديقه اه اللازمة في محل المنع لان وجوب تصديق الاول يستحق بمجرد تصديق هذا القول وان فرض مباحا من غير توقف على الوجوب .

(١) قوله فيلزم الدور فيه ايضا منع بان المفروض ان وجوب تصديق الاول موقوف على هذا القول لا نفس تصديقه فاذا فرض ان وجوب تصديق هذا القول يكون بالاخبار الاول يكون موقوفا على تصديق اخبار الاول لاعلى وجوب تصديقه . (٢) قوله واذا ثبت ذلك اى بطلان الوجه الثاني . (٣) قوله وكذلك اوفيقا لا يخ من ان يكون وجوب امتثال بعض اوامر عقليا اولا بل يكون وجوب امتثال كل الاوامر شرعا والثاني باطل لانه لو كان وجوب امتثال الكل شرعا لكان وجوب النبي عليه السلام قائل الامور الواجبة الامتثال لا بد ان يجب الامتثال بقوله عليه السلام مسلوبا لاسر الاول فنسلكم في هذا القول فلم يجب امتثاله لا يجب امتثال الاول وان وجب انما ان يجب بالامر الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنسلكم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول فيرد ان قوله فان لم يجب ان في حيز النسخ لان وجوب امتثال الاول يحصل بمجرد امتثال هذا القول بلا توقف على وجوب امتثاله وكذا قوله فيلزم الدور محل المنع لان وجوب امتثال هذا القول اذا كان بالامر الاول فانما يتوقف على الامتثال به لاعلى وجوب الامتثال بهذا القول وكان وجوب الامتثال بهذا القول متوقفا على اصل الامتثال بالاول لا يلزم الدور .

(٤) قوله هذا الدليل اخبر لقوله فيما تقدم فقوله والاياه وايضا قوله فقوله وايضا مبتدأ خبره قوله فيما بعد هذا يدل على القبح العقلي .

﴿ ٤٦ ﴾

(٥) قوله موقوف على حرمة الكذب هذه مقدمة لاثبات ان حرمة الكذب ضروري الثبوت كثبوت

وجوب التصديق فبعدم اثبات لاحالة فهو اما ان ثبت عقلا وهو المطلوب او شرعا فيلزم الدور يرد عليه ان ثبوت الشرع لقوله عليه السلام انما يتوقف على صدقه عليه السلام وعدم كذبه اصلا وحرمة الكذب وهو غير عدم الكذب ليس مما يتوقفه عليه بثبوت الشرع بقوله عليه السلام .

(٦) قوله وكل منهما اى كل من الدليلين يدل على مدلول الآخر اكل من الوجوب والحرمة العقليين يدل على الآخر او على لازم الآخر من الحسن والقبح العقليين المعنى ان كلام من الحسن والقبح العقلي يدل على الآخر لان الحسن اعم من الوجوب كما اذا كان بالاولوية والقبح اعم من الحرمة كما اذا كان بالاولوية الترك ولا يلزم الاخص لا يلزم ان يكون لازم الاعم فاذا كان بالاولوية في احد الطرفين يكون الطرف الآخر مباحا ثم الدليل انما يدل على ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم يكونان عقليين لا الحسن والقبح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب لان قوله والايمان واجبا عقلا معناه الوجوب في حق المدح والذم لاني حق الثواب والعقاب اذ لا يعرف الثواب والعقاب بالعقل فحينئذ قوله فيما سبق اى يكون ذات الفعل بحيث يمدح فاعله ويثاب لاجله اه لا يناسب هذا الدليل .

(٧) قوله ثم عند المعتزلة اى ليس المراد بحكم العقل بالحسن والقبح معرفته بما بنفسه وان لم يرد الشرع لان الحكم بهذا المعنى لا يتكره لما ذكر في التحقيق في فصل بيان ان العقل من الملل الموجبة ولا من قوله ونحن نسلم معرفة الحسن بالعقل وامتناع نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه بل الموجب هو الله تعالى وبالعقل يعرف ذلك وايضا هذا الكلام لبيان الفرق بين مذهب المعتزلة وبين مذهب اصحابنا الموافقين لهم في ان الحسن والقبح يعرفان بالعقل ايضا ولو كان الحكم بالمعنى المذكور لا يكون هذا بيانا للفرق بل المراد ايجاب لهما في الافعال واثباتهما بالحسن والقبح عند المعتزلة يجعل العقل وعندنا يجعل

انه تعالى كما ان افعال العباد باجسادهم عندهم وبخلق الله تعالى عندنا كما يفهم من كلام صاحب التحقيق . (٨) قوله موجب للعقل بما اى موجب للعقل بطرق النظر واما عندنا فوجد العلم وخالقه هو الله تعالى وقد تبين ان هذا ليس بيانا لما قبله وتوكيدا بل كل منهما حكم آخر الاول جعل الحسن والقبح واجبا بما والثاني جعل العلم بهما واجبا فبعدم المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل حتى ان الصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايان فان لم يتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان عندهم واما عندنا فلا خطاب بمجرد العقل بل لا بد انضمام امر آخر من ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل بالاستدلال او ادراك زمان يحصل له في التجربة فالحق العاقل لا يكلف بالايان عندنا ولكن يصح منه اذا آمن وكذا الشاهق لا يكلف به قبل زمان يحصل فيه التجربة كل ذلك يأتي في باب المحكوم به من التوضيح (٩) قوله وعندنا قال الشارح المعنى عبد الرحمن المعتزلة جعلوا العقل موجبا والاشعرية مهدرا وعلماءنا لم يجعلوه موجبا ولا مهدرا كما هو دأب التوسط والاجتناب عن الافراط والتفريط .

فيلزم الدور او بقول آخر فنسلكم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شىء من اخباراته عقليا فقوله والاى وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمى على فعله وينهى على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمى على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك نقول في امتثال اوامره انه اما واجب عقلا الى آخر هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا فقوله وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهى ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا هذا يدل على القبح العقلي وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشىء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشىء 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 بهما فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلقا بالحسن والقبح على الله وعلى العباد اما على الله

قوله وكذلك نقول في امتثال اوامر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والاتسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذى هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشريعات ولا يثبت في الهندسيات .

فلان

(٨) قوله موجب للعقل بما اى موجب للعقل بطرق النظر واما عندنا فوجد العلم وخالقه هو الله تعالى وقد تبين ان هذا ليس بيانا لما قبله وتوكيدا بل كل منهما حكم آخر الاول جعل الحسن والقبح واجبا بما والثاني جعل العلم بهما واجبا فبعدم المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل حتى ان الصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايان فان لم يتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان عندهم واما عندنا فلا خطاب بمجرد العقل بل لا بد انضمام امر آخر من ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل بالاستدلال او ادراك زمان يحصل له في التجربة فالحق العاقل لا يكلف بالايان عندنا ولكن يصح منه اذا آمن وكذا الشاهق لا يكلف به قبل زمان يحصل فيه التجربة كل ذلك يأتي في باب المحكوم به من التوضيح (٩) قوله وعندنا قال الشارح المعنى عبد الرحمن المعتزلة جعلوا العقل موجبا والاشعرية مهدرا وعلماءنا لم يجعلوه موجبا ولا مهدرا كما هو دأب التوسط والاجتناب عن الافراط والتفريط .

(١) قوله فلان الاصلح للعباد واجب لمعنى وجوب الشئ على الله تعالى عندهم كونه موجبا للمدح والذم فعلا وتركه وهذا لا يوجب حقوق المذموم به تعالى عندهم لانها مشروطة بالتترك وهو محال عندهم والمعنى ان الكمال انما يقوم به وباتفائه يلزم التقصان .

٣٤٧

(٢) قوله فلان العقل عندهم يوجب اه اذا كان الاحكام من الوجوب والحرمة والاباحة ناشية من العقل عندهم به فالقائمة في زوال الشرع تأكيد حكم العقل والامر باتباع حكم العقل والنهي عن مخالفته .

(٣) قوله وعندنا الحاكم لاخلاف يتناوبين الاشاعرة في هذا الحكم كما لاخلاف يتناوبين المعتزلة في ان الحسن والقبح قد يرفقان ببعض العقل فذهبتا المجموع المركب من تقيضين المذهب الاشاعرة وهو انهما لا يرفقان بالشرع ومذهب المعتزلة وهو ان الحاكم ليس هو الله تعالى بل الحاكم هو العقل فباعثا كل من الحزبين يوافق مذهبنا ويخالف مذهبنا .

(٤) قوله وهو متعال عن ان يحكم اى مرتفع شأنه منزها عن ان يحكم .

(٥) قوله في كل قضية اى نكتة شديدة وواقعة عظيمة او احادثة خفيفة ونازلة سهلة لان الحوادث محل القضية والحكم او المعنى في كل حكم كلى او جزئى كما يقال كل من قتل معصوما مجتهد ظلما عددا فعليه القصاص او اذا قتل زيدا معصوما فعليه القصاص فكل من الحكمين المذكورين محل الحكم آخر كما يقال هذا الحكم حق او باطل، صحيح او فاسد .

(٦) قوله وقد وضع فيها الضمير اما راجع الى الافعال او الى القضايا .

(٧) قوله من خبر او شروكل منهما محتمل وجوما ثلثة المصدرية والاسمية اما على انه صفة مشبهة او افضل تفضيل في المذهب الخبير نيكى الخبير جمع والخيرة نيك الاختيار جمع خيرة جود وايضا فيه الشربد الاشرار جمع والشربدى والشروب جمع شرب .

(٨) قوله بطريق التوليد في التلويع التوليدان يحصل الفاعل فعله بتوسط فعل آخر كتحريك المفتاح بواسطة تحريك اليد والمباشرة تحصيله اياه بلا توسط فعل آخر كتحريك اليد وقال لا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى لم سراه بنى التوليد نى تحصيل الفعل بواسطة آخر خلقه الله تعالى لانه كما ذكره قد خلق الله تعالى الاولاد بواسطة الاباء والامهات وخلق الله تعالى الاشياء بواسطة خلق الماء قال الله تعالى وجعلنا من الماء كل شئ حي وخلق الله تعالى الصور بواسطة خلق المواد والاعراض بواسطة خلق الجواهر .

(٩) قوله اذ كثر مما حكم الله تعالى وذلك كاعداد الركعات وكتخصيص العبادات باوقاتها وكوجوب التحليل في المطلقة الثلث الى غير ذلك .

(١٠) قوله على انه غير مولد للعلم بكسر الميم اسم لفاعل فالضمير المنسوب اما الى الله تعالى فالتوليد خلق العلم بواسطة العالم العاقل الذى هو اوجده او الى العقل فالتوليد تحصيل العقل العلم بالنظر الصحيح .

فلان الاصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والمحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله فيها بشئ من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شئ وهو خالق افعال العباد على مامر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضرر ومن حسن او قبيح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شئ منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله العقل عليه على انه غير مولد للعلم بل اجرى عاداته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اى ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على مامر انه ليس لناقدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد .

قوله فلان الاصلح واجب لاخفاء في انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على التترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شئ ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو الاصلح لعباده وكتقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفها العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب الضار وامام كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كما كثر احكام الشرع قوله بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد والتوليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما او كثيرا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح بعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير البارئ تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذى يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب وانسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر .

(١١) قوله من غير كسب كالمعلم بحسن النفقة للاقارب وبحسن التصديق على الفقراء والبعض الذى هو بالكسب كوجوب ما يعرف بالقياس .

(١٢) قوله ترتيبا صحيحا وهو ما يكون مشتلا على جميع شرائط الاتاج من حيث الكمية والكيفية والجهة على ما عرف في موضعه .

(١) قوله في صفة الحسن اى باعتبارها كقولك الدار في نفسها كذا اى باعتبار نفسها كذا. (٢) قوله حسن لمعنى في نفسه يجوز ان يقر بلفظ الصيغة ولفظ المصدر (٣) قوله لما ثبت ان الحسناء هذا الكلام يدل على ان التقسيم المذكور مبنى على القول بان الحسن والتبجح قد يعرفان عقلا واما عند من انكر هذا الكلام فلا يستقيم ذلك التقسيم وهذا باطل لان الصلوة انما يعرف بالشرع وهذا حسن لمعنى في نفسه كما يأتى وصلوة الجارية حسن لغيره ولا يعرف الا بالشرع فيعد وجود كل من القسمين فيهما لا يعرف الا بالشرع لا بد ان يجري فيه التقسيم اليهما فيستقيم التقسيم المذكور وان فرض ان جميع الافعال انما يعرف فيها الحسن والتبجح بمحض الشرع فلامعنى لا يتناهى ذلك التقسيم على القول المذكور. (٤) قوله اوتبجح لعينه فهذا نشر على ترتيب اللف في الحسن بشىء آخر لا بد ان ينتهى الى الحسن لعينه ومن التبجح لشيء آخر لا بد ان ينتهى الى التبجح لعينه ويمكن ان يقال ان كلام النشرين بالنظر الى كل من الفين على ان حسن الشيء يكون التبجح في ضده وتبجحه يكون الحسن في ضده. (٥) قوله كالعبادة اه هذا يدل على ان الصلوة حسن لشيء آخر وذلك الشيء جز في الذهن وهو العبادة وقد جعلها فيما بعد حسنا لمعنى في نفسها فالحسن لمعنى في نفسه اما اهم من الحسن لعينه اوشىء آخر واما ان يكون الصلوة ذات وجهين فباعتبار وجه حسن لعينه وباعتبار وجه آخر حسن بشىء آخر والا يلزم التناقض قطعا. (٦) قوله كالأجزاء الخارجية فهى لا يتصور صدقها على ما هي اجزاء لها لان الصادق على الشيء ما يكون هو عينه في الخارج والجزء الخارجى ليس عين الشيء اصلا. (٧) قوله بمعنى انه لا يكون اه هذا التفسير يتناول اقسامها يكون جميع الاجزاء حسنا ما لذاتها اوتغيرها اوالبعض لذات اوالبعض للغير وما لا يكون شىء من الاجزاء لاحسنا ولا قبيحا بمعنى انه لا يتعلق بشىء من طرفي فعله وتركه لا مدح ولا ذم وما يكون جميع الاجزاء قبيحا لغيره وما يكون مختلطا من الاثنتين او الثلاثة من الثلاثة المذكورة فما يكون جميع اجزائه حسنا بالمعنى المذكور يتناول الكل والظاهر ان القسم الثانى والثالث والبعض من الرابع وهو المختلط مما ليس حسنا ولا قبيحا ومن التبجح لغيره لا يكون حسنا لا تنافا المدح وان الثالث والبعض المذكور يكون قبيحا بوجود الذم واما الحسن باعتبار الجزء فلا يصدق على ما ليس بحسن من هذه الاقسام ولا على ما هو قبيح منها بل انما يصدق على القسم الاول والبعض الباقى من الرابع.

(٨) قوله نحو الجهاداءه تشبيل بصدق الخارج الذى يكون حسن الفعل لاجله قوله ويصدق على الفعل فان صدق الشيء على الشيء ان يقال هو هو فكانه قال نحو قولنا الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى. (٩) قوله خارج عن مفهوم الجهاد في شرح البرجندى هو مصدر جاهدت العدو اذا قاتلته في تحمل هذا الجهاد اذ بذل كل منهما جهده اى طاقته في دفع صاحبه ثم غلب في الشرع على قتال الكفار ونحوه من تخريب دورهم وقطع اشجارهم وما يتعلق بذلك كذا في المغرب في المذهب الجهد بالفتح كوشش وسختى وبالضم توانى فاعلاء كلمة الله هو تزويج دينه واشاعة حكمه نعم انه ليس جزءا من مفهوم الجهاد لغة وشرعا ومفهوم الشرعى فرار الكفار بتخريب الانفس والاموال ولا عينه لكنه ليس صادقا عليه وانما هو من لوازمه. (١٠) قوله كالوضوء اذا توفى تقربا من الله تعالى لا لاجل عبادة اخرى فهو حسن لعينه واذا توفى لاداء عبادة كالصلوة وسجود التلاوة فهو حسن لاسر خارج يصدق عليه باعتبار انه يجب شرطا لها ولاسر خارج لا يصدق عليه وهو اداء هذه العبادة. (١١) قوله ينقسم الى هذه الاقسام لا يقال ان هذا يناق ما سبق من ان حسن بعض الافعال وقبحه يكونان لذات الفعل اولصفة له لان الجزء لا يكون عينا ولا صفة وكذا الخارج الذى لا يصدق على الشيء لا يكون صفة لانا نقول المراد بالصفة ما يقوم بالشيء ويحمل عليه والاجزاء المحمولة التى هي اجزاء المفهوم في الذهن من ذلك نى الاجزاء الخارجية والخارج الذى لا يصدق على الشيء فنقول نعم انها ليست عينا ولا صفة لكن المحرف فيها سبق غير مضمود كيف والصفة قد يكون من الاضافات كاشتغال الصلوة على السجود وكون الوضوء شرطا لصحة الصلوة فكما ان الصفة لها مدخل في الحسن والتبجح فكذلك ماى بالاضافة اليه كالسجود والصلوة له مدخل فيهما ولعل التخصيص بالذكر لان العدة انما هو الصفة ومدخل الغير لوساطتها.

والمأهورية في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره لما ثبت ان الحسن والتبجح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهى بل انما يحسن الفعل او يقيح اما لعينه اولشىء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه اوتبجح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها اولم تصدق كالأجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لسكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لاتصدق على الوضوء فنثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا التبجح لكن امثلة هذا سيأتى في فصل النهى انشاء الله تعالى

قوله ثم ذلك الشيء لفظة ثم اشارة الى ان الشيء الذى لاجله يحسن الفعل اوتبجح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه اوتبجح لعينه اذ لو توقف حسن كل شىء على حسن شىء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن اوتبجح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه اوتبجحها مع قبيح البعض الآخر اوتبجونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه اوتبجحها مع حسن البعض الآخر اوتبجونه فالصنف رحمة الله خص الحسن باعتبار جزئه بالتقسيم الاول اعنى ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعنى ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لاحسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شىء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب التبجح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم التبجح تغليباً لجانب التبجح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح قوله وكذا التبجح ينقسم الى خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثانى اما ان يكون قبيحا لجزئه اولا امر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن والتبجح يكون لذاته اولصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافى ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء.

وانما

من مفهوم الجهاد لغة وشرعا ومفهوم الشرعى فرار الكفار بتخريب الانفس والاموال ولا عينه لكنه ليس صادقا عليه وانما هو من لوازمه. (١٠) قوله كالوضوء اذا توفى تقربا من الله تعالى لا لاجل عبادة اخرى فهو حسن لعينه واذا توفى لاداء عبادة كالصلوة وسجود التلاوة فهو حسن لاسر خارج يصدق عليه باعتبار انه يجب شرطا لها ولاسر خارج لا يصدق عليه وهو اداء هذه العبادة. (١١) قوله ينقسم الى هذه الاقسام لا يقال ان هذا يناق ما سبق من ان حسن بعض الافعال وقبحه يكونان لذات الفعل اولصفة له لان الجزء لا يكون عينا ولا صفة وكذا الخارج الذى لا يصدق على الشيء لا يكون صفة لانا نقول المراد بالصفة ما يقوم بالشيء ويحمل عليه والاجزاء المحمولة التى هي اجزاء المفهوم في الذهن من ذلك نى الاجزاء الخارجية والخارج الذى لا يصدق على الشيء فنقول نعم انها ليست عينا ولا صفة لكن المحرف فيها سبق غير مضمود كيف والصفة قد يكون من الاضافات كاشتغال الصلوة على السجود وكون الوضوء شرطا لصحة الصلوة فكما ان الصفة لها مدخل في الحسن والتبجح فكذلك ماى بالاضافة اليه كالسجود والصلوة له مدخل فيهما ولعل التخصيص بالذكر لان العدة انما هو الصفة ومدخل الغير لوساطتها.

(١) قوله وانما اطلاقه يريد ان هذا الاطلاق لا يصبح بحسب الحقيقة لان عين الشيء ليس من معنى في نفسه لان لفظ في يقتضى الظرفية والمحلية وعين الشيء لا يكون محلا له وانما الحقيقة فيما يكون حسنة لامر هوجلة وذلك الامر ليس الاوصف له لاجز لان الحالى فى الشيء متأخر عنه والجز مقدم على الكل فهذا الاطلاق لا بد ان يكون مجازا لغويا مناسبة ان كلام من عين الشيء ووصفه غير منفصل عنه وحقيقة اصطلاحية او يكون حقيقة لغوية على ان المراد بعين الشيء ماهية الجنسية او النوعية التي هي جزء من الماهية الشخصية باعتبار الذهن ووصف قائم بالشخص باعتبار وجوده الخارجى كما ان معنى الحيوانية او الانسانية امر قائم بزيد الموجود فى الخارج وجزء من مفهومه الذى هو حقيقة الذهنية فقوله اما اصطلاحا نصب على انه مفعول له وقد وجد فيه شرط حذف اللام وقوله او لان الحسن لعينه عطف على اعتبار الاصل وقوله فى تلك الجزئيات يعنى ما قلنا انه حسن

لعينه واطلقنا عليه اسم الحسن بمعنى في نفسه انما هو يكون جزئيات فاذا وجد الطبيعة الموصوفة بالحسن لعينها فى تلك الجزئيات فهى حسنة لمعنى فى نفسها وهو ظاهر وحسنة لعينها ايضا اى لماهيتها الجنسية او النوعية فاطلاق اسم الحسن لمعنى فى نفسه على الجزئيات المذكورة يكون بطريق الحقيقة واطلاق اسم الحسن لعينه عليها بطريق المجاز وهذا هو المراد بقوله وهى لا يكون حسنة الا لمعنى فى نفسها وقوله او حسنة لغيرها لم يقع على الاسلوب وهو ان يقال اولمعنى فى غيرها او يقال فى المعطوف عليه وهى لا يكون الاحسنة لمعنى فى نفسها .

(٢) قوله ما يكون مفهوم الفعل والاحسن ان يقال ما يكون داخلا فى مفهوم الفعل الشرعى او الاصطلاحى فهو الجزء فلا يرد ان كل فعل يمكن تقرير مفهومه على وجه يكون الامر الصادق عليه مما يتوقف عليه المفهوم فيقال الجهاد اعلا كلمة الله تعالى بنحو القتل وتخريب الديار او يقال الجهاد فرار الكفار قصد الى الاعلا وايضا لا يرد ان الاضافات يتوقف مفهومها على الطرفين وهما خارجان عن مفهومها فتوقف على الشيء لا يوجب جزئيته .

(٣) قوله اما الجهاد فمفهومها القتل اه لعل تأييد الضمير باعتبار المجاهدة او المعاربة او الحرب فى الصراع كازار وهى مؤنث يقال وقتت بينهم حرب والظاهر ان اجتماع الامور الثلاثة كما يقتضيه العطف بالواو وليس بشرطى الجهاد بل من كان حاضرا فى المعسكر عند القتال ولم يقاتل ولم يضرب ولم ينهب لكن خرج من المنزل بنية اعزاز الدين واهراب العدو فهو ايضا مجاهد بدليل انه شريك فى العالم .

(٤) قوله اذا عرفت هذا الاشارة الى انقسام كل من الحسن والقبيح الى الانقسام الخمسة فلو اراد المتكبر بالحسن والقبيح لذاته ما يسم الحسن والقبيح لجزئيه اى الحسن لامر غير خارج ففرقة الانقسام الى كل من الحسن والقبيح لعينه والحسن لجزئيه ويستلزم العلم بيطان قول المتكبر فانه سلب كللى فلواراد خصوص الحسن والقبيح لعينه ففرقة الانقسام الى الحسن لعينه خصوصا على التوجيه الاول واطلاق اسم الحسن لمعنى فى نفسه يستلزم العلم باليطان لا معرفة الانقسام الى الحسن لجزئيه ولا على التوجيه الثانى .

وانما اطلق الحسن لمعنى فى نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة فى الاصطلاحات ولان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا فى ضمن جزئياته الموجودة وبحسبنا فى تلك الجزئيات المعلوم وجودها مساو وهى لا تكون الامسنة لمعنى فى نفسها او حسنة لغيرها فالفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعى انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومه في مفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلا كلمة الله تعالى داخلا فى هذا المفهوم بل يلزم ذلك فى الخارج فيكون لازما لاجزا وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتى والعرضى اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا وقبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يبدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة فى ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول متقومة لها فنقول لنا فكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن .

قوله وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى فى نفسه يعنى الحسن لعينه والحسن لجزئيه ورد عليه ان هذا انما يصح فى الحسن لجزئيه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح فى الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولابانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنا باعتبار الاجزا وانما يبان الكلام فى الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهى لا محالة يكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخيص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتبارى يكون الحسن راجعا الى جزئيه الذى هو المعنى الكلى والمذكور فى كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى فى نفسه انه يتصف بالحسن ثبت فى حسن ثبت فى ذاته سواء كان لعينه او لجزئيه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة فى نفسها اى مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والسكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصية نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول متقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه .

(٥) قوله فلا يكون حسنا لذاته لان ما بالذات لا يختلف بالعارض . (٦) قوله لان الاختلاف اى يطل بنا الانكار على الدليل المذكور لعدم دلالاته عليه وليس المعنى انه يطل الانكار لعدم دلالة الدليل فلا يرد ان عدم دلالة دليل لا يستلزم عدم الدليل اصلا ولو سلم قدم الدليل لا يستلزم بطلان المدعى . (٧) قوله لان الاضافة داخلة فى هذا الجواب انما يقع اذا كان قول المتكبر السلب الكلى وهو بنى الحسن لعينه ونى الحسن لجزئيه واما اذا كان بنى الحسن لعينه فقط فلا يقع لان فرض دخول الاضافة انما يقتضى الحسن لجزئيه دون الحسن لعينه . (٨) قوله والاعراض النسبية تتقوم اى يقال ان النسب والاضافات لا وجود لها فى الخارج على ما قلنا والافعال الاختيارية موجودات فى الخارج فكيف يتصور تقوم الموجودات بالمدوم لانا نقول المراد ان سورها الذهنية ومفوماتها العقلية متقومة بالاضافات وهى غير موجودة فى الخارج على ان تقوم الموجود بالمدوم غير مستبعدة ان انتقال زيد الى غير مكانه الاول بالخطوات موجود يتقوم بخطوة بعد عدم خطوة . (٩) قوله قولنا شكر المنعم اه لا مدخل له فى الجواب بل بمجرد التحقيق .

(١) قوله كالتصديق في شرح المعنى كالتصديق بالقلب بالله وصفاته ولا شك ان هذا غير كاف في الايمان بل لابد من التصديق بجميع ما علم يقينا بحجى النبي عليه السلام به من عند الله كالثابت بالخبر المتواتر واجماع الصحابة واجماع من بعدهم فيما لم يرد فيه خلاف الصحابة بشرط ان لا يكون الاجماع مختلفا فيه كاجماع السكوني والاجماع المركب وهو بالاختلاف من القولين نفا للقول الثالث واماما علم بحجته به علما ظنيا لطمانية كالثابت بالخبر المشهور والاجماع المختلف فيه فالتصديق به غير لازم في الايمان في التحقيق

٣٥٠

١- اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط

٢- حالة الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب

من الروح والجسد فلا يتم صفته الا بان يظهر من الباطن الى الظاهر بالسكلام الذي هو

ادل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان

فان الاقرار نجعله داخلا في الايمان ولا نجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول

من علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار

لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار معا

قوله اما الاول اي المأمور به الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا للمأمور به لانداته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الايمان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لاحسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فلندا غيره المصنف رحمه الله الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف رحمه الله بنفسه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره قوله واعلم ان المنقول يعنى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله وتسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان بوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلية الشهادة من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يأمر بها ويكتفى ويجعلها اهم

فمن

وفي شرح المعنى ان شمس الائمة رحمه الله نص على جاهد الخبر المشهور لا يكفر بالاتفاق فلا بد من التصديق بجميع اجالا فيما لو حظ اجالا واما اذا لوحظ تفصيلا فيجب عليه التصديق تفصيلا فاذا سئل عن وجوب الصلوة ولم يصدق كان كافرا كذا في شرح المقاصد ثم التصديق بالمجيب لا يحتمل السقوط فكذا التصديق بالبعث لانه جزئه فيصح صرف كلام المصنف الى ما ذكر في شرح المعنى ايضا.

(٢) قوله حالة الاكراه اراد الاكراه بالمعنى اذ لارخصة في اجراء كلمة الكفر بشير للمعنى.

(٣) قوله فلا يتم صفته تركب الانسان من الروح وبه الادراكات ومن الجسد وبه الافعال الظاهرة يقتضى ان لا يتم صفته الا ان يكون متعلقة بهما باشتغالها على بعض الادراكات وعلى بعض الافعال فلا يبان لابد فيه مع التصديق من الاقرار والاعمال لابد فيها من التيقن في العبادات المقصودة ومن الايمان والاعتقاد بالحقية من الجميع ذكر في المحيط ولو تيمم الكافر ثم اسلم لم يجزه ان يصل بذلك التيمم عند ايحيفة ومحمد وجماعه الله.

(٤) قوله ولا يجمل اه على لفظ التكلم اي علمائنا لم يجعلوا العمل بالاركان داخلا في الايمان على خلاف ما ذهب اليه جمهور المحدثين وان كان قد يدل على الايمان حتى اذا صلى كافر مع المسلمين بجماعة يحكم باسلامه عندنا كذا في كشف المنار.

(٥) قوله واعلم ان المنقول اه ذهب طائفة من علمائنا الى ان الايمان مجموع التصديق بالجنان والاقرار باللسان وهو الاختيار شمس الائمة وفخر الاسلام والدليل على ان ذلك ما ذكر

في المصاييح من قوله ومن عبادة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبده ورسوله وابن امته وكلمته القاها الى صميم وروح منه والجنة والنار حق ادخله الله الجنة على ما كان من العمل فهذا الحديث يدل على ان الشهادة المذكورة وهي الاقرار باللسان يوجب دخول الجنة وان كان مع المعاصي مع القطع بان الكافر لا يدخل الجنة فلا يبان بتحقيق بالاقرار بدون الاعمال وكان النبي عليه السلام ومن بعدهم يحكمون بكفر المنافق كذا في شرح العلامة للمقائد فهذا يدل على مجرد الاقرار بدون التصديق غير كاف في الايمان وذهب طائفة اخرى منهم الى انه هو التصديق بالقلب وهو مذهب جمهور المحققين واختيار شيخ ابن منصور والدليل على ذلك قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى وقله مطش

بالايمان الى غير ذلك فلاقرار على هذا المذهب انما هو شرط لاجراء الاحكام في الدنيا ولم يذهب احد الى ان الايمان هو التصديق فقط والاقرار شرط له عند الله وفي حق الثواب في الآخرة.

فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة ركنية الاقرار في حال الاختيار وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة التبعية في حال الاضطرار وكالصلاة يسقط بالعذر هي عطف على قوله كالاقرار.

من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فيجىء جوابه ولقد طال النزاع بين المصنف رحمه الله وبين بعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره * ويجب ان يعلم ان معناه وهو الذي يقال له بالفارسية بكرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وماضله اذعان وقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما لزيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار وجوده باللسان واستكباره عن الازعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفريهما صدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار * فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفيات ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المصنف رحمه الله ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يمكن تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لانفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن تصديق من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى * فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف افعال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعيين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان رأس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المأمور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به اولم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه .

(١) قوله فن صدق بقلبه تبريع على قوله والاقرار يلحق به فانه يدل على الاعتبار الاخرين الركنية والتبعية فباختيار امر يلزم عدم الايمان فيما ترك الاقرار بدون عذر وابتعاد امر يلزم بشيئته فيما ترك بغيره ثم التصديق لما كان مكلفا به لا بد ان يكون امرا اختياريا فليس المراد به حصول العلم بوقوع النسبة اولا وقوعها بل المراد ربط القلب بذلك الاعتقاد ومنه اليه فلا بد ان لا يدع نفسه في مرتبة الشك ولكن لا يلزم التصديق اليقيني بلا ظن يخرج عن عمدة الايمان .

(٢) قوله ولم يصادف في تاج المصادر اليه في المصادفة يافت .

(٣) قوله وكالصلاة في كشف النار انها حسنة لمعنى في نفسها فانها بتأدي باعمال واقوال يدل على التعظيم فان اولها الطهارة سرا او جها ثم جمع الهمة داخل السر والانصراف عما دون الله تعالى وهو التنية ثم الاشارة برفع اليدين الى نيدوماربط به ثم اول اذكاره التكبير وهو النهاية في تعظيم قدر الله تعالى ثم اول ثنائه لا يشوبه ذكر سورة ثم قراءة كلامه منتصبا بجوارحه هيئت وخضوعا وخشوعا ثم عطف ما عبر بلسانه عن ضميره من التعظيم لله فعلا وهو الركوع والسجود المرثان بذكر ما هو تنزيه الله تعالى ثم مع كل حركة يكبر فدل على ان الصلاة اجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله تعالى والتعظيم حسن في نفسه فقوله اولها الطهارة سرا وجها اراد الايمان والوضوء فهما شرطان للصلاة وقوله ثم جمع الهمة معناه ان المصل في زمان التنية لا بد ان يكون هذه الصفات وقوله الى نيدوماربط به المراد تلك الصفات وذكر في الهداية والاصح ان يرفع اولا ثم يكبر لان فعله في الكبرياء عن غير الله تعالى والنفى مقدم فلا يبعد ان يكون المراد ذلك وضم الجوارح عبارة عن وضع اليدين على الشمال وصرف الطرف الى الارض فيجتمع نظر العينين في موضع والهيئة الخوف والخضوع والتواضع وكذا الخشوع ولعل المراد باحدهما التواضع ظاهرا او بالآخر التواضع باطنا وقوله ثم يحقق اه جملة بتقدير المتبدا اي ثم اولها التحقيق وذكر في التحقيق ان تقدم الافعال على الاقوال لان مبنى الصلاة على الافعال الا ترى انها يجب على القادر على الافعال دون الاقوال ولا يجب في عكسه .

(١) قوله يسقط بالندر كعذر الاكراه وكلمة المرض الى حيث لا يقدر على الايمان بالراس وكالصيرورة شيئا فانها وعند زوال العذر في هذا المسائل يجب القضاء وكعذر الحيف ولا يقضى بعد ما طهرت .

واما ان يكون شبيها للحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو رفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارت البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فانرفع الوسائط فصارت تعبدا محض الله تعالى .

قوله كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا يشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للبارى وشكرا للنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود الذي لا يحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل يؤكد ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجب والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بهما الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة بالمأمور بهما * ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلى بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالروضه والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه * فهنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها * اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه وازافته اليه ففيه تعظيم له * واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعنى الزكوة والحج اذ للعبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانتا بمنزلة امر جبلى لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الامراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط لم يعتبر لانه لا دخل فيهما لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها * واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختياره لانفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل له فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الوسائط ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلذا اصرح المصنف رحمه الله بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام رحمه الله ان الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف رحمه الله

(١) قوله واما ان يكون له في شرح المفتي والنوع الثالث من الحسن لعينه ما تحقق مع وجود الواسط بنا كان حسنا لعينه بدم الاعتداد بالواسط فهو حسن لعينه حكما فهذا القسم السامى الشبيه بالحسن لمعنى في غيره والحسن لعينه والحسن حكما فهذا القسم جعله المصنف رحمه الله من الحسن لمعنى في نفسه ومثا بها الحسن لمعنى في غيره لما ذكره (٢) قوله يشبه ان يكون له في التحقيق ان حسن الزكوة لرب دفع حاجة الفقير لا بنفسها لان نفسها بلا اعتبار ذلك محض تنقيص المال واطاعته وذلك ممنوع عقلا وشرعا وايضا حسن الصوم لسبب انه قهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو الله تعالى وعدوك كما جاء في الخبر ان الله تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها اتقصت بمعاذ الى قال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وبلا اعتبار عداوة النفس هو ليس الامنع نعم الله تعالى عن مملوك الذي خلقته فلا يكون حسنا لذاته وايضا الحج حسن لسبب انه زيارة امكنة اعظمها الله وان تعظيمها تعظيم صاحبها ولولا ذلك لكان محض سير وقطع مسافة كالتجارة وزيارة البلاد .

(١) قوله اذ يتتاه قبل هذا لا يتاق الحسن لعينه
لعنى الحسن لعينه لعنى الحسن لماهية الجنسية او
النوعية ولا يتاق الحسن لجزئه لان الزكوة
وامثالها عبادة وتعب الله تعالى على وجه مخصوص
كما قال المصنف من قبل ان الصلوة عبادة مع
خصوصية قوله فيكون عينها اه قيل كيف يصح
ذلك التفريع وكون الشئ عبادة محضة ليس
عين كونه مأمورا به وهو ظاهر ولا مساوياه
ولا اخص منه مطلقا فان العبادة تطوع ليس مأمورا
به والمأمور به اذا كان محض حق العبد لا يكون
عبادة فالحسن اذا كان لكون الشئ عبادة محضة
لا يلزم ان يكون لكونه مأمورا به .

(٢) قوله فهذا عين مذهب الاشعري قبل ان المذهب
الاشعري ان الحسن والتبجح لا يعرفان الا بالشرع
دون العقل وانما ليس لذات الفعل او لصفة له واذا
فرض ان الحسن لعنى في نفس الفعل هو كونه مأمورا
به انما يلزم ان لا يعرف الحسن لعنى في نفس الفعل
الا بالشرع كما لا يعرف الكون مأمورا به الا
بالشرع وانما يلزم ان لا يكون التقسيم المذكور لذات
الفعل او لصفة له واما الحسن لعنى في غير الفعل
فيجوز ان يكون لصفة اضافية له متعلقة بالاضافة
لان الغير يعرف بالعقل فلا يلزم القول بمذهب
الاشعري وايضا يجوز ان يكون المراد او غير
المتين المذكورين وهو ان يكون الحسن اما
لذات الفعل او جزئه او يكون لكونه مأمورا
به فلا يلزم شئ من الاستحالتين المذكورتين
من القول بمذهب الاشعري وعدم كون الزكوة
وامثالها من هذا التقسيم .

(٣) قوله لان كل المأمورات اه قيل هذا لا يوجب
عدم صحة التقسيم فليكن التقسيم باعتبار صدق الحسن
لعنى في غيره على غير المأمورات ولو اوجب بان المراد
انه لا يستقيم التقسيم الى مأمور به حسن لعنى في نفسه
والى مأمور به حسن لعنى في غيره كالسعي الى الجمعة
والجهاد و صلوة الجنائز كما فعل المصنف قلنا دخول
جميع المأمورات في التقسيم الاول لا يتاق دخول
البعض في القسم الثاني ايضا على ان يكون ذات وجهين
كما ذكرتم في الزكوة ونحوها .

(٤) قوله بل انما امر به اه هذا غير داخل تحت قوله
قد علم ما تقدم لانه لم يذكر فيما تقدم غير ان الحسن
والتبجح عند بعض اصحابنا قد يكونان لذات الفعل
له او لصفة له وقد يعرفان عقلا ايضا ولم يرض ان
الامر بالشئ يكون حسبا يقتضى كونه اما محمله من
قبيل من قتل قتلا فله سلبه وهو مجاز فخلاف
الظاهر ثم الانصاف يكون احسانا لا يتفق عن
الانصاف بكونه حسبا يتعلق به المدح وهو ظاهر
ويتعلق به الثواب بقوله تعالى لا يضيع اجر المحسنين
فيثبت الحسن الذى فيه النزاع قبل الامر فذهب
الاشعري انه حسن لانه امر به ومذهبنا انه
امر به لانه حسن .

(٥) قوله لكنه خفى على العقل فيرد على المتزلة
فيما قالوا ان الحاكم بالحسن والتبجح هو العقل لان
جعل الحسن اذا كان من العقل لا يكون خفيا عليه .

يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكون
الزكوة وامثالها من هذا التقسيم اذ بينتم ان جهة حسنها لعنى في نفسها كونها تعبدا محض الله
فيكون عينها حسنا لكونها مأمورا بها لالذاتها ولجزئها وان اردتم بالحسن لعنى في نفسه
كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن الى الحسن لعنى
في نفسه والحسن لعنى في غيره لان كل المأمورات حسنة لعنى في نفسها بهذا المعنى
والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه
مأمورا به وعقدنا لا ببل انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل
والاحسان يقتضى كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفى على العقل فآظهره الله تعالى بالامر

قوله يرد عليه قد خرج مما ذكرنا الجواب عن هذا اليراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلث
وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فاصارت كانهما حسنة
لابواسطة امر خارج عن ذاتها فالحققت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لعنى
في نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به كما هو رأى الاشعري * واما المصنف رحمه الله فقد اجاب بوجهين
حاصل الاول اننا جعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها
وان لم ندر جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لعنى في نفسه وحاصل
الثاني ان كل ما امر به الشارع فالانبياء به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة
الله تعالى وامثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمأمور
به وعند الاشعري لا يعنى ذلك عقلا بل الشرع هو الذى يحكم بوجوب الطاعة وحسنها
فالحسن لعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا
بالمأمور به كالايان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكوة ونحوها ويشترط
في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لعنى
في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لاعلى قصد الامتنال
كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لالعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور
به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالانبياء بالمأمور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان
وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايان يحسن
لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يتمنع
اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شئ واحد كالوضوء المنوى حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا
بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة * فان قيل المأمور به في الصلوة والزكوة ونحوها
هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداه فاما معنى الاتيان
بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصل
بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة
بمعنى الحالة المخصوصة وبالانبياء به ايقاعه واحداه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو
المأمور به مع ان الكلام فيه قلنا المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنة حسن
المأمور به * فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون
كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكره من التكاليف قلنا كونه
عبادة مخصوصة لا يقتضى كون العبادة جزأ منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر
كذلك اذ ليست جزأ من مفهوم شئ منها بخلاف الصلوة قوله يقتضى كونه عدلا واحسانا
لانزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه
مناطيا للمدح عاجلا والثواب آجلا .

(١) قوله فالامر بالزكوة هذا جواب باختيار الشق الاول وما قبله توطئة لذكره وشارة للجواب باختيار الشق الثاني بان مذهب الاشعري انما هو كون مطلق الحسن كون الفعل مأمورا به لا كون الحسن لمعنى في نفس الفعل اياه وتقريره انما نختار الشق الاول وما ياتيه لا يقتضى ان يكون حسن الزكوة وامثالها لاذاتها ولجزئتها بل لكونها تبعد او مأمورا بان الامر بها مطلق فيكون معروفا الى الحسن لمعنى في نفسه . (٢) قوله على ما يأتي اقبل ان الامر بالزكوة ان لم يكن مطلقا فلا يدخل على الحسن لمعنى في نفسها على مقتضى الكلام الآتى وان كان مطلقا فالزكوة يكون مثل التصديق غير قابل بسقوط التكليف وليست من التسم الثالث والجواب ان اطلاق الامر انما يقتضى ذلك اذا لم يكن امر صارف عن ذلك وذا غير مسلم فلم لا يجوز ان يكون صارف عن اعتبار عدم قبول السقوط وعن اعتبار عدم قبول السقوط وعن اعتبار عدم المشابهة للحسن لمعنى في غير الفعل ولا يكتفى عن صارف من اعتبار ان الحسن لمعنى في نفس الفعل . (٣) قوله والثاني ان الايمان انما هذا جواب باختيار الشق الثالث ومنع الانحصار في المعنيين المذكورين بتقريره انما يريد بحسن الزكوة بمعنى في نفسها حسنها لاذاتها ولجزئتها ولا لكونها مأمورا بها بل لكونها طاعة للامر فوصف الكون طاعة وترك مخالفة الامر غير وصف الكون مأمورا به بدليل ان الثاني موجود عند مخالفة الامر فكما ان نفس اداء الصلوة والزكوة فعل بدون اعتبار انهما مأموران به فكذلك نفس الايمان بالأمور به بمن غير اعتبار انهما مأموران به فكذلك الايمان بوصف الحسن غير ان حسن الايمان المذكور باعتبار نفسه وحسن الزكوة باعتبار الايمان المذكور فلا يعتبر الايمان في مفهوم الزكوة كان حسنها باعتبار الجزئية ولا اعتبار خارجا عن مفهومه كان باعتبار الخارج . (٤) قوله فان شحكر المنعم بعنى ان الشكر في الاصطلاح صرف العبد لجميع ما اعطاه الله تعالى الى ما خلق لاجله وكل طاعة فهي صرف العبد ماله او جناه اولسانه او اركانها الى امتثال امر الله تعالى مندرج تحت الشكر فاذا لم يكن الشكر حسنا عقلا لم يكن جزئه حسنا عقلا او المعنى ان الشكر وهو في العرف عبارة عن تعظيم المنعم لكونه منمعا مما امر الله تعالى به قال الله تعالى فاذكروني اذكركم واشكروني ولا تكفرون والايمان به ليس بحسن عقلا عند الاشعري فكذا سائر الامور .

(٥) قوله لانه اتيان اه قيل هذا الدليل يقتضى ان يكون السعي الى الجمعة والجهاد وصلوة الجنازة ايضا حسنا لمعنى في نفسه بان الايمان بكل منها اتيان بالمأمور به .

(٦) قوله فانه حسن لعينه من قال بان الايمان ليس التصديق من غير جزئية الاقرار فهو حسن لعينه وليس حسنا لجزئته ومن قال لجزئية الاقرار وهو ايضا حسن لعينه فهو حسن لعينه وحسن لجزئته ايضا فكل ما هو حسن لعينه ان كان مركبا فهو حسن لجزئته وان كان بسيطا كالتصديق عند من قال ان تصور النسبة هي مورد الوقوع والا وقوع وتصور طرفيها خارج عنه شرطه وهو تصور الوقوع فهو ليس بحسن لجزئته . قوله لكن لم يؤمر به او قد امر ولكن قد أتى به بطريق افادة مع النقلة عن كونه مأمورا به كالاكل قدر ما يندفع به الهلاك .

(٧) قوله فلم فساد اه الظاهر ان هذا رد لقول المتعرض فيما سبق لان كل الامور اتاه ولا شك ان مراده بهذا المعنى كون الفعل مأمورا به لا كون اداء الفعل اتيانا به من حيث انه اتيان بالمأمور به وكل الامور ات يتصف بالكون مأمورا به وان لم يكن البعض متصفا بالكون اتيانا من حيث انه مأمورا به فاذا كان الحسن لمعنى في نفس الفعل بعنى كونه مأمورا به يلزم ان يكون جميع الامور ات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى فعمل فساد ما قال بالفساد .

(٨) قوله فالوضوء الغير المنوي اه قال المصنف في شرحه للوقاية من التوبة في الوضوء ان قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات يحتمل الوجهين ان ثواب الاعمال بالنيات فان صحته في الدنيا والخروج عن عهدتها بالنيات والاول مراد بالاجماع فهذا عدم الثواب للوضوء الغير المنوي فيلزم عدم الحسن لمعنى مجموع المدح والثواب اما الحسن بمعنى المدح فقط فلو سلم انه كائن في الامر الغير المنوي فهذا غير مختص بذهننا اذ الشافعي رحمه الله انما انكر صحة الصلوة بهذا الوضوء دون تعلق المدح به فلا وجه لقوله عندنا عند ارادة هذا المعنى واما ارادة الصحة المذكورة فغير مناسب لما فيه الكلام وهو الحسن تعلق المدح والثواب بالفعل .

(٩) قوله والنوى بنية اه واما النوى بنية نفس الوضوء من غير ملاحظة انه امتثال امر الله تعالى فهو حسن لاجل الصلوة بالاتفاق على معنى صحة الصلوة .

(١٠) قوله حتى شرط فيه اه متعلق بقوله فصارت تعبدا محضا والظاهر عدم تكبير الضمير في قوله شرط فيه لانه راجع الى الزكوة ونحوها الا ان التكبير معنى على اعتبار انها تبعد او على ان الضمير بحسن الزكوة ووجوبها . (١١) قوله بشرط لها الاهلية الكاملة انما هي بالعقل فكما انها بكاملها وهو بلوغ مع عدم الجنون وعدم العتة وقصورها بقصوره كما في الصبي والعتوة واما الجنون فليس اهلا للاداء اصلا لا اهلية كاملة ولا اهلية قاصرة لعدم العقل اصلا فلا يصح ايمانه فاذا زال الجنون بعد ما آمن في الجنون يجب عليه الاعادة بخلاف الصبي والعتوة فيوجد اصل العقل كان لهما ضرب اهلية للاداء فيصح ايمانهما كل ذلك يأتي في فصل الامور المترضة على الاهلية حتى لا يجب على الصبي وكذا المتوة فانه كالصبي في الاحكام وينبغي ان يختص ذلك بما سوى الايمان فيكون موافقا لما يأتي في الفصل المذكور من قوله فسقط عن الصبي ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان . (١٢) قوله بخلاف المعاملات اراد حقوق العباد . (١٣) قوله على ما يأتي قال في ذلك الموضوع فتعوق العباد ما كان منها محرما وعوضا يجب على الصبي وكذا ما كان فله شبه المؤن والاعراض كنفقة القرب والزوجة لاجله نسبة الاجزية كالعقل وهو الدية بسبب قتل الغير ولا العتوة كالتعويض ولا الاجزية كحرمان الميراث واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه .

فالأمر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من العسم الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسها الكفا لان تعلم ذلك المعنى والثاني ان الايمان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفة ما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لأنه اتيان بالمأمور به والايمان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة لانه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا بناء على ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه واما لجزئته والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالايان بالله تعالى فانه حسن لعينه واتيان بالمأمور به وقد يوجد الاول بدون الثاني انه اتى به لكونه حسنا لعينه ولجزئته لكن لم يؤمر به وايضا على العكس في الحسن لجزئته وللعينه لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونه حسنا لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوى بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به حتى شرط فيه الاهلية الكاملة فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى .

قوله فامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها لقائل ان يقول لانسلم انه امر مطلق بل العقل قريفة على انه انما امر به بالدفع حاجة الفقير ونحوه .

واما

(١) قوله وفي هذه العبارة اه ذكر في التلويح ان عبارة فخر الاسلام الخ هكذا فخر منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذي قبله فغيرها المصنف الى قوله فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذه الامور به ثم غير ذلك الى ما ذكر في المتن وهما تفسيران احدهما في كلام المصنف والآخر في كلام فخر الاسلام .

(٢) قوله لان الاعراض لا تقوم بنفسها يعنى ان الغير الذى كان الحسن لاجله كالسعى الى الجمعة عرض فلا يتصور فيه القيام بنفسه بمعنى التجريد عنه من غير ان يكون تابعا للغير في التحيز كما هو

٣٥٥

تعريف العرض عند المتكلمين ولا بمعنى الاستغناء عن محل يقوم به من غير ان يكون مختصا بشئ بحيث يصير نعتا وذلك الشئ منعتا كما هو تعريفه عند الحكماء .

(٣) قوله يكون مكررا قيل هذا ان اريد بالانفصال عدم القيام بالشئ اما اذا اريد عدم الاتصال والمقارنة في الوجود فلا تكرار لان عدم قيام الشئ بالشئ لا يستلزم عدم الاتصال فان الفعل والاتصال لا يقوم احدهما بالآخر وبينهما تلازم في الوجود ومثل ذلك التضايق كالأبوة والبنوة وايضا قوله منفصل في مكان قول فخر الاسلام لا يتأدى بالذي قبله فالمراد بانفصال الغير عن الأمور به عدم تأديته به فحينئذ لا تكرار لان عدم قيام الشئ لا يستلزم عدم تأديته به الا ترى ان الدين لا يقوم بالعين ولا العين بالدين والدين يتأدى بالعين .

(٤) قوله كالسعى الى الجمعة قال البيضاوى في قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله ان الذكر هو الخطبة وقيل الصلوة والسعى الاسراع في السير دون العدو .

(٥) قوله وليس قرينة مقصودة لا يبعد ان يكون الضمير الى السعى والوضوء بتأويل وليس بشئ منها .

(٦) قوله فلا يحتاج قيل هذا التفريع يدل على ان ما ليس قرينة مقصودة لا يحتاج الى النية وهذا منقوض بالتيمم حيث يحتاج الى النية مع انه ليس عادة مقصودة .

(٧) قوله كالجهاد وهذا الكلام يدل على ان الاعلاء قائم بالجهد فيكون صفة له محمولا عليه بالاشتقاق فيلزم عدم الاتحاد بينهما في الخارج وكلامه فيما سبق في قوله ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى يدل على انه غير قائم به بل هو محمول عليه بالمواطأة حتى يلزم الاتحاد بينهما في الخارج فيلزم التدافع والجواب ان كل ذلك مبنى على التجوز والاصل ان يقال ان الفاظى المجاهد يعلى كلمة الله تعالى واذا قيل ان الجهاد يعلى فالمعنى انه سبب للاعلاء وهو يتأدى وكذا اذا قيل ان الجهاد اعلاء كلمة الله فحينئذ لا تدافع .

(٨) قوله وصلوة الجنازة هذا التمثيل لا يستقيم الا ان يراد بقيام الغير بالأمور به تأدى الغير مفهومها به والاقتضا حق الميت عين صلوة الجنازة في الخارج فلا غير به وحينئذ لا يتصور القيام المستدعى لكون احدهما وصفا كالسواد والآخر

واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا الأمر به كاداء الجمعة فانه

منفصل عن السعى وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما

قائم بنفسه منفصل عن هذا الأمر به فاستقطت قولى قائم بنفسه لأن الاعراض لا تقوم بنفسها

فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا الأمر به فقوله منفصل يكون مكررا كالسعى الى الجمعة

حسن لاداء الجمعة فالوضوء حسن للصلوة وليس قرينة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة

لها الى النية واما قائم بهذا الأمر به كالجهد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء

حق الميت حتى ان اسلم الكفار باجمعهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط

عن الباقيين .

قوله فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام رحمه الله فحضر منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذي قبله بعلى اي بالأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتأدى بنفس الأمر به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتأدى بالأتين بالأمور به بل يقتدر الى اتين به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه مالا يقتدر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا الأمر به تنبيهها على ان المراد بالقائم بنفسه وبالأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا يحتاج الى الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما يقتدر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهد فانه يحسن بواسطة الغير الذى هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة يحسن بواسطة الغير الذى هو قضاء حق الميت فالغيران امران حسنان حاصلان بنفس الأمر به اعنى الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام رحمه الله انهما انما صارا مسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس الأمر به اعنى الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تأديته بنفس الأمر به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التباين والتحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوه الجنازة بالغير .

موصوفا كالجسم واما الجهاد والاعلاء فهما متغايران في الخارج فاعزاز الدين وترويض الاسلام اثر الجهاد ومرتب عليه .

(٩) قوله لا يشرع بل لا يتصور لان المقاتلة مع الكفار فرع وجود الكافر قوله يتأدى بعين الأمر به تأدى امر باس واحد الوجوه ان يتعدا في الخارج او يكون احدهما جزء من الآخر اولازما سواء كان وصفا له اولاشيها بالتقسيم الاول وجه الشبه ان جهة الحسن في الموضوعين لا ينفك عن الأمر به .

ولما كان المقصود يتأدى بعين الأمور به كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير قائما بالأمور به لا بالضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن الأمور به شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله كما ان السعى في المفهوم غير الاداء لكن في الخارج عينه وكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينه فالجهاد حقيقة هي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لا بالضرب الاول لان السعى غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج والامر المطلق اى من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان دل الدليل اى الذى لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر يقتضى كمال صفة هذا الأمر به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكمال لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا

قوله ولما كان المقصود يعنى ان الأمور به الحسن لغيره لاشك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعى فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيهه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لمعنى في الغير الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لاجهه ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمة وقد يقال لان الوسائط ههنا كفر الكافر واصل البيت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام رحمه الله ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة الأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف رحمه الله القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او يشبه الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثاني وهو ان يكون الأمور به لمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الاعلى كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضى حسن الأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شروح اصول فخر الاسلام رحمه الله ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعنى ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في كلام فخر الاسلام رحمه الله.

(١) قوله وجه المشابهة مبنى المشابهة على امرين الفارقة بين الطرفين والمشاركة في وصف فيعرض لهما والاحوط ان يقال وجه المشابهة ان مفهوم الاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد فحينئذ يصح نفي الحسن لمعنى في نفس الجهاد ولما اذ اتى العينية بين المفهومين ولم يتعرض لنفي جزئية مفهوم الاعلاء عن الجهاد فلا يستقيم النفي لان اللازم ان لا يكون حسنا لعينه فلم لا يجوز ان يكون لجزئية يكون داخلا في الحسن لمعنى في نفسه (٢) قوله وكما ان الحيوان القياس مع الفارق في الحيوان والناطق يوجد ثالث يكون كل منهما محمولا عليه به هو وفي الجهاد والاعلاء لا يوجد ذلك فالاول مؤثر والثاني كالضرب والتأديب فكما ان التأديب يحصل بجموع الضرب والامر بالخير والنهي عن الشر كذلك الاعلاء يحصل بجموع الجهاد ودعوة الناس الى الدين بتبليغ الاوامر والنواهي .

(٣) قوله فشابه يعنى شابه الحسن لعينه والحسن لجزئته الصادق عليه في ان كلا منهما حسن لما هو هو في الخارج وايضا يشابه الحسن لجزئته غير الصادق عليه في ان كلا منهما حسن لما هو غير خارج عنه في الخارج ذكر في التلويح ان الفرق بين هذا القسم وبين الزكوة ونحوها حيث جعل الاول حسنا لمعنى في غيره شبيها بالحسن لمعنى في نفسه وعكس الامر في الزكوة انه لاجهه ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمة ولا شك ان ما ذكرتمه يسر منته ههنا يقال ان الدين وهو لوجود الانسان لا يستحق بهذه العبادة وفيها هدم بيان الرب تعالى فارتفع الوسائط حتى صار تبدا محضا وقيل الفرق ان الزكوة حسن لانها عبادة ومعنى العبادة جزء من مفهومها وصادق عليها فوجد الامر ان الجزئية والابحاج الخارجى واما معنى الاعلاء فليس جزء من مفهوم الجهاد فوجد امر واحد على زعم من قال بالاتحاد الخارجى بينهما وكذلك معنا قضا حق الميت ليس جزء من مفهوم صلوة الجنائز .

(٤) قوله والامر المطلق اذا قلت اضرب حكما يدل على معنى الضرب كذلك يدل على طلبه فكل من العتئين يحتمل الاطلاق والتقييد فالطلب اذا كان مقيدا بما يدل على الوجوب والتدب والاباحة فذاك وان كان مطلقا عن ذلك فهو محمول على الوجوب لانه الكامل ثم الوجوب وهو مستلزم للحسن قد يكون مقيدا بما يدل على ان الحسن لعين الفعل او لجزئته او لخارجيه وقد يكون مطلقا عند الاطلاق يحتمل على احد الوجهين الاولين وايضا قد يكون مقيدا بما يدل على عدم قبول سقوط الوجوب او قبوله وقد يكون مطلقا وحينئذ يحتمل على الاول فهذا الاطلاق والتقييد ملحق بصفه الامر فتمت اطلاقها يحتمل على الاول من الاول .

(٥) قوله اى من غير انضمامه متعلق بالمقدر تقديره اى الذى صدر من ماهيته هي غير انضمام اه .

(٦) قوله لما علم ان المطلق ينصرف الى المصنف في فصل حل المطلق على المقيد في الشرح قال علمنا ان المطلق ينصرف الى الكمال حتى ان المطلق لا ينصرف الى ما الورد .

(١) قوله بان يكون للايجاب قد يقال لو اريد ان الامر المطلق عن قرينة الحسن لمعنى في النفس او الخير وعن قرينة عدم قبول السقوط او قبوله يلزم ان يكون للايجاب هذا غير لازم لجواز ان يكون هذا الاطلاق مقارنا لتقدير ما يدل على مجرد الندب دون الوجوب ولو اريد ان الامر المطلق قرينة الندب او الاباحة يلزم ان يكون للايجاب هذا غير مناسب للمقام اذ الكلام في المطلق بالمعنى الاول يدل قوله اي من غير انضمام . (٢) قوله اي لو لم يكن الشيء هذا مقروض باسراء الاباحة فان فعل الباح وتركه سواء لا يتعلق به مدح او ثواب فلا حسن (٣) قوله لان الشيء اه هذا توطئة للدليل وهو قوله فالاجاب يدل على ان يكون الحسن الكامل الذي كمالنا فيه وهو ما يكون لمعنى في نفس الفعل غير قابل للسقوط . (٤) قوله وكمال الحسن ان لو اريد ان الكمال الذي يدل عليه كمال العناية ذلك فالتعريف كمال العناية انما يدل على كمال الحسن بمعنى المصلحة العظيمة في الفعل ولو اريد ان كمال العناية انما يدل على كمال الحسن مطلقا وذلك فلا يلزم دلالة الاجاب على الحسن لمعنى في نفسه وعلى عدم سقوط التكليف ويمكن الاستدلال على وجه لا يحتاج الى اعتبار الدلالة على الاجاب الذي هو كمال الامر فيقال ان مطلق الامر يدل على مطلق الحسن ومطلق الحسن مجهول على الفرد الكامل كسائر المطلقات . (٥) قوله وكونه عبادة اه اي كون الأمور به عبادة يوجب ذلك الظاهر ان الاشارة الى كمال صيغة الأمور به اولى القسم الاول انما توجب كونه من القسم الاول وهذا عطف على قوله والامر المطلق يتناول الخ لا على قوله لان كمال الامر اه لانه لا يصلح دليلا على ان اطلاق الامر يقتضى تناوله القسم الاول . (٦) قوله اشارة اه اشارة الى ان معنى العبادة

لا يقتضى عدم قبول السقوط وقوله بمعنى انه اتيان اه اشارة الى انه لا يقتضى الحسن لعينه او جزئه كما في الجهاد وصوله الجنازة ثم يقتضى لذلك المعنى انما هو الكون مأمورا به وان كان في غير العبادة كما في رد المنسوب ولما العبادة التي لم يؤمر بها فلا يصح ان يقال انه حسن من حيث انه اتى به لامتنال الامر به . (٧) قوله لان المعنى الاول اه هذا محتمل الوجوهين احدهما ان المراد معنى لفظ الحسن لمعنى في نفسه الاول ومعناه الثاني فالاول ان يكون الحسن لعينه او جزئه والثاني ان يكون لكونه اتيانا بالمأمور به من حيث انه اطاعة الامر والثاني ان المراد معينا الضرب الاول من القسم الاول الدلول عليهما الصريح اللفظا ولا بالاشارة ثانيا فالاول الذي لا يقبل بسقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه والثاني الحسن لمعنى في نفسه باعتبار معنى انه اتيان بالمأمور به من غير اعتبار عدم قبول السقوط فالاول على الاول لا يكون مقتضى الامر بالمعنى الصريح وهو اللازم المتقدم لان الامر بالشيء لا يستلزم كونه حسنا لعينه او جزئه فلا يكون لازما فكيف يكون لازما متقدما وكذا الاول على الثاني فان له جزئين الحسن لمعنى في نفسه وعدم قبول السقوط والامر بشيء لا يستلزم شيئا منهما فقل المراد بكونه مقتضى مجرد التقدم فان الاول عين الوجوهين متقدم على الامر قطعا قال المصنف من قبل ان حسن الفعل عند الاشعري كونه مأمورا به وعندنا امر بالفعل لكونه حسنا فالحسن لمعنى في نفس الفعل متقدم على الامر به وكذلك عدم قبول السقوط فانه امر اذلي ثابت قبل التكليف فان سقوط التكليف لا يتصور الا بعده فان قلت ان الدليل انما

بان يكون للايجاب فاما الامر الذي للاباحة والندب فناقص في كونه امر اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامراى لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل اي الامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله لبيكون الاجاب محصلا لفعله وما نعلم من تركه فالاجاب يدل على كمال العناية بوجود الامر به وكمال العناية بوجود الأمور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمور به وانما اخترت في الاول لفظ يقتضى وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يغنى على اهل التحصيل فقال الشافعي الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع في ذلك اليوم الا هي فلا يجوز ظهر غير المعنور اذا لم يقتض الجمعة ولمالم يخاطب المعنور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل

قوله والفرق بينهما هو ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بها هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن بالمأمور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته قوله ولمالم يخاطب المعنور بالجمعة معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينيا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الآخر .

في انه مقتضى كمال الامر وهو الاجاب قلنا ان الامر متقدم على الاجاب فاذا كان مقتضى الامر متقدما عليه كان متقدما على الاجاب وان قلت ان الدليل انما يدل على كون معنى الثاني موجب للامر والكلام في انه موجب لكونه مأمورا به عبادة قلنا المراد بكونه موجبا لكونه عبادة كونه موجبا للامر باعتبار ان الكون عبادة من لوازمه . (٨) قوله والفرق بينهما وهو اشتراط التقدم في الاقتضاء في الاجاب وقيل المراد بالاقتضاء الدلالة في الجملة وبالايجاب الدلالة على وجه الآكد . (٩) قوله فقال الشافعي تبريح على ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول على مذهب الشافعي رحمه الله تعالى فنقول ان الامر بالجمعة مطلق يقتضى حسنها لمعنى في نفسه لانه كما قلنا لا يكون حسنها ولا يمتنع في هذا الفرع لعدم قبول السقوط فيصح التبريح على ان يتناول الامر المطلق القسم الاول مطلقا عن التقييد بضره الاول . (١٠) قوله وان لا يكون المشروع في ذلك اليوم الا هي اذ لو فرض ان المشروع هو الظهر لكان مشروعيتها باعتبار اتيان مقامه فلا يكون حسنا لمعنى في نفسه هـ . (١١) قوله قلنا لما كان الواجب اه معناه لان سلم اطلاق الامر بالجمعة عن غير قرينة يدل على الحسن لغيرها فان وجوب قضاء الظهر دون الجمعة قرينة ان الاصل هو الظهر وحسن الجمعة لقيامها مقام الظهر وللخصم ان يقول ان الواجب من الاصل انما هو الجمعة فلما قات يجب الظهر خلفا عنها فاذا قات يجب قضاءه لا قضاها لان الوجوب قد ينتقل اليه .

هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مفررة له لاناسخة ولا فرق

في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة

صار كغير المعذور فانتقض الظهر هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضى

ما ذكره والخلاف هنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل

فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناءً على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده

والظهر عندنا ودليلنا في المتن المذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض

اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعى يعم المعذور وغير المعذور

والعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل لكن هذا ساقط من

المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر

فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يلبق من الحكيم ولقوله تعالى

لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الآيات .

قوله فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون

حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا للمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من

اداء ما لزمه وماصل كلامه ان وجوب اداء العباداة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعى

على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها

ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام

الحسن لذاته فلذا افرد المصنف رحمه الله لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف

بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشىء استدعاء حصوله

واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفة فلا يلبق بالحكيم بناءً على الحسن والقبح العقليين

والثاني انه مما خبره الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا

وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان

يقع والالزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال

بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز ولم

يثبت نصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصليين احدهما انه لا تأثير

لقدره العبد في افعاله بل هي مخلوق الله تعالى ابتداءً وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله

على ما سيجى والتكليف قبل الفعل لامعه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا

في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع .

(١) قوله لكنا امرناه لو اريد انما وجبت خلفا عن الظهر فلا معنى لوجوبها مع القدرة عليه اذا الخلف انما يجب عند تمدد الاصل ولو اريد الوجوب لا بطريق الخلفية فهذا نسخ لمبادءه ووجوب الاخرى مكانها .

(٢) قوله ولا فرق قيل لو دخل المعذور الذي لا يتمكن من الاداء في الامر يلزم التكليف بما لا يطاق .

(٣) قوله بناءً على ان الاصل ما فبين قال ان الاصل هو الجمعة يلزم عنده الاتيان بالخلف قبل فوت الاصل فلا يجوز ومن قال ان الاصل هو الظهر لا يلزم ذلك ويجوز لعدم ما يمنع الجواز .

فصل التكليف بما لا يطاق في تاج المصادر التكليف چیزی از کسی درخاستن که دران رنجی بود فاستدعا ما ليس فيه كلفة ليس تكليفاً وفي المذهب الطائفة توانای وقوله غير جائز قيل اي غير ممكن لان الله تعالى اخبر بعدم وقوعه قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه غير ممكن والا يلزم امكان كذبه وهو محال .

(٥) قوله لا يلبق من الحكيم والاولى بالحكم في تاج المصادر الاثني درخور آمدن چیزی بجزی وبعدى بالباء بالحكيم من يحكم اموره فعلا وقولا يترتب عليها اثارها وفوائدها فالتكليف اذا لم يترتب عليه حصول التكليف به من المكلف لا يكون محكما والامر الغير المحكم لا يناسب ان يصدر من الحكيم .

(٦) قوله الا وسعها في المذهب الوسع توانای اي لا قدر وسعها .

(٧) قوله الى غير ذلك قال الله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به .

وهو غير واقع في المتنع لذاته اتفاقا واقع عنده في غيره اى واقع عند الاشعري في غير المتنع لذاته كايان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق ببناء على ان لقدرة العبد تأثيرا في افعاله توسط ابيين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختيارى فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليه انما بعد القصد الجازم بخلق الله بالحركة اى الحالة المذكورة باجراء عاداته والتكليف بالحركة ببناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختباره لا يخرج من حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى عالم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله جهلا وهو محال فايما به محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب بان الله علم كل شىء على ما هو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختباره لا يخرج من حيز الامكان اى عن ان يكون مقدورا ومختاراه

(١) قوله غير واقع عند الاشعري في التلويح انه لم يثبت منه تصريح بذلك لكنه قائل بالمرين كل منهما يستلزم ذلك احدهما ان الله تعالى كلف عباده بافعال ولا قدرة لهم فيها عنده والثاني ان القدرة انما هي مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فنقول لا يدل على شىء من الامرين على الخلاف بيننا وبين الشيخ الاشعري لانا لا ننقى التكليف لما هو مقدور العباد عندنا وليس مقدورا لهم عنده وانما ينقى التكليف بما ليس مقدورا لهم عنده ولا عندنا كسما السأ واحيا الميت واللازم من الامرين انما هو التكليف بالاول دون الثاني .

(٢) قوله كايان ابي جهل هذا ليس ممتنا لذاته بل انما امتنع لا شتداد خبث في باطنه .

(٣) قوله توسط نصب على انه مفعول له اى قلنا بذلك توسط بينهما او مصدر اى قوله انما هو بين القولين .

(٤) قوله على تقدير التوسط ايضا اى كما هو لازم على تقدير الجبر واما على تقدير القدر فلا يلزم اصلا سواء فرض التكليف بايجاد الافعال او بكسبها فكل منهما من العبد عند القدر به وعلى تقدير الجبر يلزم على التقديرين وعلى تقدير التوسط يلزم على فرض التكليف بالايجاد دون الكسب .

(٥) قوله لان العبد اه هذا يدل على ان الفعل انما يطلق على الحركات الارادية واما الحركات القسرية والطبيعية فهي صادرة عن القدرة فينبغي ان لا يكون افلا .

(٦) قوله بالقصد اليها خبر المتبدأ اى التكليف بالقصد اليها او المعنى ان المراد بقوله بالحركة بالقصد اليها .

(٧) قوله الجازم اى القاطع بجانب خلاف المتصور وهو بالراء المهلة او المعجزة او بالذال المعجزة والكل يأتي بمعنى القطع لا يخرج عن حيز الامكان قيل ان المراد الاشعري ان علم الله تعالى بذلك يجعل ايمان ابي جهل ممتنا لغيره فلواريد بالامكان ما يقابل الامتناع للغير فلان سلم عدم الاخراج عنه ولواريد ما يقابل الامتناع للذات وهو الامكان الذاتى فمدم الاخراج عن ذلك غير قادم في كلامه .

(٨) قوله اى عن ان يكون لا مدخل له في الرد على الاشعري فهو غير قابل بان علم الله تعالى بعدم ايمان ابي جهل يخرج عن ان يكون مقدورا لانه غير مقدور له من الاصل كسائر افعال العباد عنده فلا يتصور الاخراج .

قوله وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنا لذاته كعدم القديم وقلب الحقايق فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله انه يقع انما النزاع فيما علم انه لا يقع او اخبر بذلك كعبس تكليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق متى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فنجد الجمهور هو ما يطاق بمعنى ان العبد قادر على التصد اليه باختباره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايما ان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع * واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرج من حيز الامكان اى عن كونه مقدورا لابي جهل ومختاراه بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذات غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تابع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكليفات تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب اوجبه فيمتنع ولا شىء من الواجب والمتنع بمستطاع ومقدور * ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شىء انه يكون اوليكون وحينئذ يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون ان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة معتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا او عدم وقوعه ويكفي في الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله يعلم انه يؤمن ولا يؤمن باختباره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه فكلنا في الاخبار * وقد يقال في تقدير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق في ان لا يصدق وهو محال فلزم وقوع التكليف بالمتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا تخمس الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه .

(١) قوله اي لقدرة العبد قيل لو اريد بقدره العبد ما به يصح ان يفعل فلا نسلم ان لاتأثير عند الاشعري بقدره العبد في افعاله فكونه مجبورا فيها انما ياتي بالقدره بمعنى ما به يصح ان يفعل ويترك فعدم القدره جدا للمعنى لا يقتضى ان يكون التكليف بافعال العباد تكليفا بما لا يطاق لان المراد بالطاقة هو ما يصح الفعل مطلقا . (٢) قوله ليس بنا على ان الاصلح قال اهل الحق ان ما هو الاصلح للعبد في علمه تعالى ليس واجبا عليه تعالى بحق للعبد عليه فلا حق لاحد عليه فاما ان لا يجب عليه بشيء اصلا او يجب لكن بفضله وكرمه لا حق لعبد عليه والا لما كان له منة على العباد في اضافة الخيرات كم يؤدي ديننا عليه .

٣٦٠

وعنده لاتأثير لها اي لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازها اي عدم جواز التكليف بها لا يطاق ليس بنا على ان الاصلح واجب على الله خلافا للمعتزلة بل بنا على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدره شرط لوجوب الاداء لان نفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدره وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل المتأخر بل هو يثبت اي نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما يأتي اي في فصل الاهلية والقدره نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور على اداء المأمور به .

قوله وعنده اي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدره العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لاتأثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا يخفى في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلا فيكون واجبا فيكون التكليف ممقنا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا فلنناقش في ذلك لان جواز عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع قوله ثم القدره شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدره فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدره اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاعها فنقد ذلك يتحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما فنقول طريق اليجاز في تحرير الجواب ان يقال ان نفس الوجوب قد ينفك عن التكليف بان الوجوب يثبت قبل الوقت واما التكليف فهو عند حضور الوقت وباقي الكلام لا مدخل له في الجواب .

(٥) قوله لانه قد ينفك يعني يجوز عدم اشتراط نفس الوجوب بالقدره مع انها شرط في وجوب الاداء لان الوجوب بالقدره مع انها شرط في وجوب الاداء لان الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فاشتراط احدهما لا يستلزم اشتراط الآخر فلا حاجة الى القدره اي في زمان ثبوت نفس الوجوب وسيأتي الفرق قال والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثاني لزوم تبريغ الذمة عما يتعلق بها فاذا اشترى شيئا ثبت الثمين في الذمة اما لزوم الاداء فنقد المطالبة .

(٦) قوله على ما يأتي اي تحقيق الاهلية لنفس الوجوب قال في فصل الاهلية ان الانسان قبل الولادة له اهلية للوجوب له لا للوجوب عليه وقبل الولادة وقبل البلوغ له اهلية للوجوب عليه ايضا لكن لا يجب على الصبي من حقوق العباد ما هو اهلية يشبه الاجزية كالمقل ولا ما هو عقوبة كالتصامس ولا ما هو جزاء كحرمان الميراث وبين حقوق الله تعالى ما هو عبادة او عقوبة كالحلحله عقوبة فيها مؤنة كصدقة النظر عند محمد رحمه الله واما بعد البلوغ فيجب عليه الجميع .

(٧) قوله ممكنة في تاج المصادر التمكين دست دادن والمعنى جعل الشئ قادرا على فعل فتوصيف القدره بالتمكين مبني على التجوز فتكفي القدره عدم مقارنتها اليسر .

(٣) قوله خلافا للمعتزلة فهم قائلون ان يترك التكليف بما لا يطاق اصلح للعبد والاصلح على الله تعالى واجب ذكر في شرح المقاصد انه ذهب المعتزليون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده في الدين والدينا وقال البصريون في الدين فقط .

(٤) قوله ثم القدره يعني ان وجوب الاداء في زمان لا يتصور بدون القدره في هذا الزمان واما نفس الوجوب في زمان فليس مشروطا بالقدره في هذا الزمان وان كان مشروطا بالتكليف وهو مشروط بالقدره في الجملة سواء كانت موجودة في زمان التكليف او بعد هذا الزمان حتى يلزم اشتراط نفس الوجوب ايضا بالقدره في الجملة فحينئذ لا يرد ما ذكر في التلويح ان نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدره فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدره وقال في الجواب ان التكليف طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من ان نفس الوجوب هو لزوم الصلوة للعبد بان يأتي بها عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاعها فنقد ذلك يتحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما فنقول طريق اليجاز في تحرير الجواب ان يقال ان نفس الوجوب قد ينفك عن التكليف بان الوجوب يثبت قبل الوقت واما التكليف فهو عند حضور الوقت وباقي الكلام لا مدخل له في الجواب .

(٥) قوله لانه قد ينفك يعني يجوز عدم اشتراط نفس الوجوب بالقدره مع انها شرط في وجوب الاداء لان الوجوب بالقدره مع انها شرط في وجوب الاداء لان الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فاشتراط احدهما لا يستلزم اشتراط الآخر فلا حاجة الى القدره اي في زمان ثبوت نفس الوجوب وسيأتي الفرق قال والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثاني لزوم تبريغ الذمة عما يتعلق بها فاذا اشترى شيئا ثبت الثمين في الذمة اما لزوم الاداء فنقد المطالبة .

(٦) قوله على ما يأتي اي تحقيق الاهلية لنفس الوجوب قال في فصل الاهلية ان الانسان قبل الولادة له اهلية للوجوب له لا للوجوب عليه وقبل الولادة وقبل البلوغ له اهلية للوجوب عليه ايضا

لكن لا يجب على الصبي من حقوق العباد ما هو اهلية يشبه الاجزية كالمقل ولا ما هو عقوبة كالتصامس ولا ما هو جزاء كحرمان الميراث وبين حقوق الله تعالى ما هو عبادة او عقوبة كالحلحله عقوبة فيها مؤنة كصدقة النظر عند محمد رحمه الله واما بعد البلوغ فيجب عليه الجميع .

(٧) قوله ممكنة في تاج المصادر التمكين دست دادن والمعنى جعل الشئ قادرا على فعل فتوصيف القدره بالتمكين مبني على التجوز فتكفي القدره عدم مقارنتها اليسر .

اي

لكن لا يجب على الصبي من حقوق العباد ما هو اهلية يشبه الاجزية كالمقل ولا ما هو عقوبة كالتصامس ولا ما هو جزاء كحرمان الميراث وبين حقوق الله تعالى ما هو عبادة او عقوبة كالحلحله عقوبة فيها مؤنة كصدقة النظر عند محمد رحمه الله واما بعد البلوغ فيجب عليه الجميع .

(١) قوله اي من غير حرج متعلق بالتمكن او الاداء فاصل القدرة اذا كان مع الحرج غالبا لا يكون ممكنة بخلاف ما اذا كان معه دليلا والظاهر ان المراد بالظبية ما يم صورة المساواة فالظبية ان يكون دون المساواة .
 (٢) قوله جدا اي بنى غلبة الحرج او بظبية اتقا الحرج على ان الغلبة قيد للمتنق او التقي .
 (٣) قوله لانهم جعلوا جزئين من الممكنة حتى يلزم اتقانها باقتناء احدهما فضلا عما اذا اتقى معا .
 (٤) قوله فضلا من الله تعالى قيل هذا يدل على جواز وجوب الاداء بدون القدرة الممكنة لكن سقط بفضلته وكرمه وليس الامر كذلك فان حكم الله تعالى يقتضى عدم جواز ذلك والجواب ان القدرة الممكنة يشتمل على امرين اصل القدرة وعدم الحرج فالحكمة يقتضى اشتراط الامر الاوّل والعقل اشتراط الامر الثاني معقولة بالنظر الى الثاني .

(٥) قوله بدنيا كان شرط القدرة في الايمان حتى سقط الاقرار باكراه الملبى وفي الصلوة حتى سقط عنها قضاء ما فات في ايام حيضها دفعا للحرج وسقط اداء الصلوة في الوقت اذا هرب عن العدو بحيث لا يتمكن من الوقوف وفي الصوم حتى سقط الاداء في المرض والسفر وفي الحج حتى لا يجب بدون الزاد والراحلة وفي الزكوة حتى لا يجب بدون ملك النصاب وبدون النسو فلماذا يجب التيمم فاشتراط القدرة في الوضوء يوجب سقوطه عند اتقا القدرة وسقوط الوضوء يوجب التيمم خلفا عنه .

(٦) قوله وسقط الزكوة قيل لا يخفى ان المال من القدرة الممكنة والقدرة الميسرة فعلى الثاني لا وجه لذكر هذه المسئلة في فروع اشتراط القدرة الممكنة وعلى الاول هذه منقوضة بما يأتي من قوله ولا يشترط بقا هذه القدرة ام .

(٧) قوله قبل التمكن اتقا في اشعار بان المال اذا هلك بعد الحول بعد ما تمكن من اداء الزكوة لا يسقط عند البعض في التحقيق قال الشافعي رحمه الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن لان الوجوب تديقر عليه بالتمكن من الاداء فلم يبر بالبعز عن الاداء كما في صدقة النظر ذكر في شرح البرجندى اذا هلك المال قبل طلب الساعي يسقط الزكوة بحصة الهالك وان هلك بعده فقيل لا يسقط وقيل يسقط وهو اختيار مشايخنا .

(٨) قوله قلنا انما يشترط ام فان قيل هذا منقوض بمسئلة هلاك المال بعد الحول فيقال ان سبب الزكوة قد وجد وقد امكن الاداء بامكان ان يعود اليه المال الى ملكه وبامكان ان يحج ما مات فيكون ذلك كافيا في وجوب القضاء قيل لا حرج في قضاء الصلوة بخلاف قضاء الزكوة فانه قلما يملك ثانيا مالا لا يتعسر عليه قضاء الزكوة منه قيل هذا منقوض بما اذا امتد جنونه بان يزيد على يوم وليلة ساعة او صلوة على اختلاف القولين فانه تسقط الصلوة ولا يجب القضاء مع جريان الدليل المذكور ولا يجزى الجواب المذكور ههنا ثم قوله حقيقة القدرة اي المعنى الموضوع له للفظ القدرة على ان لفظ الحقيقة مجاز في هذا المعنى او اي الحصة التي هي حقيقة للفظ القدرة ومستحقة

اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلماذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه اي مع العجز ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتقا فعلى هذا يتصل بقوله وهي شرط لاداء كل واجب قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما ههنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كافي لوجوب القضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه ينقعد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان النبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البركاف لوجوب الحلف وهو الكفارة .

قوله من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بعرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجندام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر . قوله وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عنده مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلا من الله ومنه قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الثاني على الصوم واليهقعد على الركوع والسجود وزوال عسى الاعشى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور قوله كما في مسئلة الحلف بمس السماء هذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان إعادة الزمان الماضي ولوسلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله .

توضيح ٤٦

لاطلاه عليها فهذا المعنى هو القدرة الحقيقية التي مقارنة للفعل كما يقتضيه قوله فاما القدرة او يمكن ان يراد بحقيقة القدرة ووجودها بالفعل بدليل انها مقابلة لامكان القدرة .
 (٩) قوله بامكان امتداد الوقت روى سليمان عليه السلام لما عرض عليه الخيل الصافات الجياد فاته العصر اورد كان له في ذلك الوقت باشتتاله بها فاملك تلك الخيل لما شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهر نفسه بنمها عن خطوطها مجازاة الله تعالى بان اكرمه بمعجزة رد الشمس الى موضعها من الوقت المذكور ليتدارك ما فات وسحر له الريح بدلا عن الخيل كذا في التحقيق .
 (١٠) قوله كما كان النبي عليه السلام اي في ليلة المراج ذكر العلامة في شرح العقائد ان الاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمراج من الارض الى السماء ثابت بالخبر المشهور ومن السماء الى الجنة او العرش وغير ذلك ثابت بالاحاد .

على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت هنا
فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل اي ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير
كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة
على الاداء حاصل هنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الآلات
والاسباب فقط وهي حاصلة هنا ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان
العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تغلف المعلول عن العلة
التامة او نقول القضاء يبنتى على نفس الوجوب لاعلى وجوب الاداء كما في قضاء المسافر

والمريض الصوم .

قوله فاما القدرة الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على
انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل
الفعل ومعها وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجبة بجميع الشرائط فهي مع الفعل
بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل
الفعل لامتناع تغلف المعلول عن علقه التامة اعنى جملة ما يتوقف عليه لما مر في فصل
الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجوب اداء العبادات هي
سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المؤثرة المستجبة بجميع شرائط التأثير * فان قيل
يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القدرة المؤثرة المستجبة بجميع شرائط
التأثير ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند
جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التغلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم
التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لها توجه التكليف الاحال
المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك الامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق
انه قبل المباشرة مكاف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة
بناء على عدم علقه التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته
وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطابق بمعنى ان يكون الفعل مما
لايصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون
علقه التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند
عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل المحاصل قوله او نقول جواب ثالث عن دليل
زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو
وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء .

(١) قوله فقط يعني سعة الوقت ليست من القدرة المتقدمة بل هي مقارنة بوجود الفعل .

(٢) قوله فاما القدرة في شرح البرجندى ان القدرة على نوعين احدهما السلامة والآلات وصحة الاسباب وهو متقدم على وجود الفعل غير مشتمل على القصد والارادة والثاني ما يحدثه الله تعالى عند وجود الفعل مقارنة له فهذا مشتمل على الارادة واللفظ حقيقة في الثاني لكن التكليف يعتمد الاول ولئن سلمنا انه بعد تسليم امكان القدرة غير كاف لوجود القضاء لانه لا معنى للقول بوجوده بناء على وجود القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب كما ذكر في التحقيق ان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش والرجل للمشي فتوهم امتداد الوقت من باب توهم حدوث الآلة لامن باب توهم القدرة مع سلامة الآلات .

(٣) قوله ولا يشترط القدرة اقل ان القدرة التامة ايضا منها موجودة كن صار اهلا للفرض في اول الوقت لان من ادرك الجزء الاخير من الوقت بحيث لا يسع الا اقتناح فشرع وانما بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لقضاء وهو النذهب كذا في التحقيق لكن هذا انما يستقيم في غير الفجر واما في الفجر فلا يتصور بهذا الطريق على ما قالوا فحقيقة القدرة على الاداء في الفجر غير موجودة .

(٤) قوله لان العلة التامة هذا يدل على ان حقيقة القدرة هي العلة التامة فكما انها مشتملة على المادة والصورة فكذلك حقيقة القدرة فكما وجدت وجدنا وكلما وجدنا وجد المعلول فيمتنع تخلف المعلول عن حقيقة القدرة .

(٥) قوله او نقول القضاء اهلا للخصم ان يقول لان نفس الوجوب في المسئلة المذكورة لانه يستدعي التكليف المستدعي للقدرة لامتناع التكليف بما لا يطابق فلا فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في اقتضاء القدرة .

(٦) قوله كما في قضاء المسافر قبل ان الاداء واجب على المسافر في حد ذاته فكذلك المريض لكن سقط بالمدبر وفيما نحن بصدده لا يتصور الاداء فلا يجب في حد ذاته .

ولا يشترط بقاء هذه القدرة اى الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على

الاداء يستغنى عن بقائها اى استمرارها فلماذا لا تشترط للقضاء فلماذا اذا ملك الزاد

والراحلة فلم يعج فملك البال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد

والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة من

القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة التى شرطناها متقدمة الى آخره .

(١) قوله ولا يشترطه يعنى ان الامر اذا وجب بالقدرة الممكنة لا يسقط الوجوب بزوال هذه القدرة فى التحقيق ويظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانيا وهو بان لم يمت فمات بالتأخير مختارا فن قال بوجوب القدرة الممكنة فى مسألة من صار اهل فرض فى آخر الوقت بحيث لا يسهه يقول بالاثم اذا لم يتمكن بالقضاء ومات وهذا محل توقف .

(٢) قوله اذ التمكن اعنى ان الوجوب يتحقق بمجرد التمكن من الاداء من غير حاجة الى بقاء هذا التمكن فعنى الاستغناء فى قوله النسخ الاستغناء فى ايراث الوجود ويحتمل ان يكون المعنى ان التمكن من الاداء لا يحتاج فى وجوده الى بقاء القدرة الممكنة بحيث لا يطرء عليها العدم اذ لو انعدمت ثم وجدت ثانيا يحصل التمكن من اداء الواجب فاذا وجب الامر بالقدرة الممكنة ثم زالت ثم وجدت بوجوب الاداء وقوله على الاداء لا يوافق ما ذكر فى تاج المصادر من التمكن بسدى بن .

(٣) قوله فلماذا فى الاول اشارة الى غير ما اشار اليه فى الثانى والاينبنى ان يطف بالواو من غير تكرير قوله فلماذا فى الاول اشارة الى استغناء التمكن من الاول عن بقاء القدرة الممكنة والثانى الى عدم اشتراط بقاء القدرة الممكنة لبقاء الواجب ولا يجوز ان يكون الثانى اشارة الى عدم اشتراط بقائها للقضاء لانه يقتضى ان يكون قوله لا يسقط عنه بمعنى يجب قضاء الحج ولا معنى كذلك لان وقت الحج ممتدا الى آخر العمر والقضاء الا تيان بالواجب فى غير الوقت .

(٤) قوله نقطاهى من غير انضمام ما يوجب اليسر .
(٥) قوله لان الزاد قيل دليل على قوله فقط جواب من قال ان القدرة الميسرة لها مدخل فى وجوب الحج لان الزاد خارجة عن الممكنة داخل فى الميسرة وله مدخل فى وجوبه .

(٦) قوله يناقض اه فيه نظر فان الزاد والراحلة من الآلات .

قوله ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعنى ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفقود الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغنى عن بقائها بل يكفى مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس فى الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لابن جديده وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم فى النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره فى الخلفى كما فى الجزء الاخير من الوقت اذ لا غلغلة للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره فى المؤاخذه فى الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات فى حق بقاء الانس والمؤاخذه مع ان الموت عجز كل بسقط معه الفعل قطعاً ومن ههنا قيل لافرق بين الاداء والقضاء فى ان كلامهما ان كان مطلوباً لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوباً لامر آخر يكفى توهم القدرة فى النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره فى المؤاخذه وكذا الصلوة بعد فوات القدرة يبقى فى الذمة لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التى هى وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المصنف .

١ والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب

لئلا ينقلب الى العسر فلا تجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف

الاستهلاك لانه تعد فان قيل لها شرطتم بقائها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء

٢ النصاب للوجوب في البعض فلا تجب بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه السؤال انكم

شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء

النصاب للواجب في البعض فينبغي ان لا تجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب

فنجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن .

٣ قوله والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب

والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة

فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر

الواجبات المالية التي ادائها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان

الاداء ممكن بدونها الا انه يصير به اليسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض

النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحدا كانت شرطا محض ليس

فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا

يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة

فانها شرط فيه معنى العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان

يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فائثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة

اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء المحكم بدونها

اذلا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم

يشرع الابتك الصفة فلهدا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر

يقضى ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر

قوله فلا يجب معنى بعد ما يمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال

لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رحمه الله واما اذا لم يتمكن

بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالانفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان

ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب

الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي

عن استعفاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية

تقديرها زجرا على المتعدي وردا لما قصد من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير

١ قوله كالتما اه اذا كان التما من القدرة

الميسرة يلزم ان يكون بقاءه شرطا لبقاء الواجب

وهو وصف قائم بالمال لا يتصور بقاءه الا ببقاء

المال فيلزم ان يكون بقاء المال ايضا شرطا لبقاء

الواجب فالمال ايضا من القدرة الميسرة وفيه نظر

لانه سبب للزكوة والآلة لاداء الواجب فلا يتمكن

من الاداء الا به فيكون قدرة ممكنة ثم تكون

التما قدرة ميسرة يقتضى ان لا يبقى الواجب عند

عدم بقاءه كما اذا كان ماله غير الاثمان وغير

السوائم نوى فيه التجارة ثم فسخ هذه النية

بعد تمام الحول على النية فينبغي ان لا يجب

الزكوة في هذه المجامدة والله اعلم .

٢ قوله بخلاف الاستهلاك هذا اصح الروايتين

وفي شرح البرجندی وقيل لا يضمن الزكوة

في الاستهلاك ايضا ولعل الوجه ان الاستهلاك مثل

الهلاك في زوال القدرة الميسرة فلا يبقى الواجب

في الموضعين بلافق .

٣ قوله فلا تجب يعني ان الهلاك بعد الحول

يسقط بحصته لو كان نصف النصاب يسقط

نصف الزكوة ويجب نصفها في النصف الباقي

واشترط بقاء الميسرة في بقاء الواجب والنصاب

منها يقتضى ان لا يجب في النصف الباقي ايضا

والجواب ان النصاب بما كان قدرة ميسرة مؤثرة

في وجوب كل الزكوة وهو الزكوة في كل النصاب

كان بعضه كالنصف او الثلث قدرة ميسرة في وجوب

بعض الزكوة وهو الزكوة في البعض فكل قدرة

ميسرة انما يكون بقاءها شرطا لبقاء الواجب بها

والواجب بالنصاب انما يكون هو كل الزكوة

لا البعض ولا يلزم باتفائه بقاء النصاب اتفائه بقاء

البعض وانما يلزم اتفائه بقاء البعض من الزكوة

باتفائه البعض من النصاب الذي هو قدرة ميسرة

فيه فان قلت اذا كان البعض قدرة ميسرة مؤثرة

في وجوب بعض الزكوة لا يبغي ان يجب البعض

بوجود البعض من النصاب متى وجد وليس به

الامر كذلك قلنا وجود النصاب شرط في تأثير

الاباض في الاباض فحقيقة اليسر انما هو عند

ذلك فان قلت اتفائه الشرط يستلزم اتفائه المشروط

فبعد هلاك البعض لا يوجد تأثير البعض في البعض

لا اتفائه النصاب حيث قلنا ان النصاب شرط

لحدوث التأثير لا لبقائه كما ان المشهود شرط

لحدوث النكاح لا لبقائه واتفائه بقاء شروط

الحدوث لا يوجب اتفائه بقاء الشروط .

وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل

المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا لاغنيا لقوله عليه السلام لاصدقة الاغن ظهر غنى

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 منهيما وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لان شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المأتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المأتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لاشترط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء للفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفى بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلانجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع قوله لاصدقة الاغن ظهر غنى اي الاصادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية عن القوة اذ المال للغنى بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفى الوجوب للنفي الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا لاغنيا الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتملك الا بالملك * وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي قلنا جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغناء وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدة الفقر والجزع على مكائده الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء الامور به من الغنى الشرعي لتلايؤدى الى الجزع المنموم في الاعم الاغلب * فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الاعلى الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال امرها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه السلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأييد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايتاء مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضى الى ابطاله بالبن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور.

(١) قوله وفي هذا الكلام ما فيه وهو ان النصاب اذا كان قدرة ممكنة يلزم ان لا يكون بقاها شرطا لبقاء الزكوة في كل النصاب فيلزم وجوب تمام الزكوة عند هلاك البعض من النصاب هف وايضا القدرة الممكنة اوفى ما يمكن به الامور من اداء الامور به والنصاب ليس كذلك وايضا اذا لم يكن النصاب قدرة ميسرة لا يصح قوله فلا يجب الزكوة اه تقريبا على اشتراط بقاء الميسرة لبقاء الواجب .

(٢) قوله ونسبته الى كل المقادير سواء يعني كما ان اداء ربع العشر من النصاب يسر على التصديق كذلك اداء ربع العشر من الاقل يسر على من كان مالكا ما هو دون النصاب فلا اختصاص لليسر بالنصاب وفيه نظر لان الفقير كثيرا ما يشق عليه وليس فضلا عن ربع العشر وما لك النصاب لا يشق عليه اداء ربع العشر اذ بقي بده عنده ما يكفي لحاجة .

(٣) قوله بل ليصير غنيا الظاهر ان المعنى الغنا قدرة ممكنة وادنى ما يتمكن به من اداء الزكوة وفيه نظر .

(٤) قوله فيصير اهلا لاغنيا اي اهلا للتصدق لا اهلا لا عطا ما يصير به الرجل غنيا وهو مقدر النصاب لان دفع النصاب الى فقير غير مديون مكره .

(٥) قوله لقوله عليه السلام ليس معنى الحديث ان يتمكن من اداء الزكوة لا يكون الا بالغنى بل المعنى ان اليسر انما هو به وقد شرط اليسر في وجوب الزكوة فضلا من الله تعالى وقوله عليه السلام عن ظهر مقحم كما يقال وقع بين اظهر القوم كذا والمراد التصف بوصف الغنا فكما ان الظهر به قوام البدن كذلك الموصوف به قوام الصفة ويجوز ان يكون اضافة المشبه به الى المشبه مثل لجين الماء في المهذب الظهر يشق جهاز ياي بادكش وسوى كوتا تراز سر وراه داشت قالناه نسبة من الامور الاربعة فيه قوام امور الانسان به يقدر على قطع المسافة وهو اقصر من ثواب الآخرة ومن الفضائل كالعلم والحلم والكرم الى غير ذلك ولا عسرة منه في العاش كما لا عسرة مع الطريق في الجبابة في السير.

(١) قوله وجبت هذه القدرة الاشارة الى القدرة الميسرة اي كما ان الزكوة تجب بالميسرة وهي النسيء او النصاب كذلك الكفارة .
(٢) قوله لدلالة التخيير لى بين حق الرقبة واطعام عشرة مساكين او كسوتهم فهذا التخيير بين اليسر والاعسر للثبوت في المآلة فكذلك يدل على ان معنى ثبوت القدرة على الاصرين اختيار ايها شاء فباختبار الاقل مآلة قدرة ميسرة لاشتمالها على التمكن من الاداء مع زيادة اليسر ان كان له قدرة على الاكثر مآلة ايضا واما باعتبار الاكثر مآلة فلا يلزم القدرة الميسرة قد يقال ان القدرة على واحد من الثلثة بعينه كخصوص الاحتاق ملاقاة قدرة يتمكن بها في الاداء ولكن اشتراطها بوجوب عدم اجزاء غيرها فيلزم عدم اليسر واما القدرة على واحد منها لا بعينه فقدرته يتمكن بها من الاداء واشتراطها لا يوجب عدم اجزاء غير هذا الواحد فيلزم وجود اليسر فالتخيير يدل على ان القدرة الموجب للكفارة هي القدرة على واحد لا بعينه فيكون قدرة ميسرة ثم الحاجة الى التوجيه انما يكون اذا اريد بقوله وجبت هذه القدرة ما ذكرنا ولو اريد ان الكفارة يجب على اليسار فلا حاجة اليه فالغنى ان التخيير يوجب التيسير .
(٣) قوله فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام هذا يدل على الوجوب بطريق اليسار والا فاذا كان قدرة العتق او الاطعام او الكسوة ولم يؤد ثم عجز فإرادته الاداء^١ ينبغي ان لا يجزى الصيام هف كما يدل

٣٦٦

وله احد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الخالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي تشتت القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اي القدرة التامة الحقيقية التي تغارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لاسابقة ولا لاحقة وذا دليل اليسر اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشتت بقاؤها لبقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحققت القدرة على الاعتناق فوجب الاعتناق ثم لو لم تبقى القدرة يسقط الاعتناق لانها لما لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشتت بقاؤها .

قوله ولا حد له اي للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لانصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شيء . قوله لدلالة التخيير يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها سهل من البعض كخصال الكفارة دليل اليسر بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متباعدة في المآلة كما في صدقة الفطر من نصف صاع من براوصاع من شعير او تمر فانه دليل التأكيد وانه لا بد من الاداء البتة قوله لان ذا اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يقصور اداء الصوم فلا يصح ترتيب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال قوله حتى ان تحقق القدرة اراد بهاملك الرقبة او ثمنها القدرة الحقيقية المستجمعة بجميع شرائط التأثير لانها لا تكون بدون الاعتناق فلأمعنى لزوالها وسقوط الاعتناق .

عليه الآية فحدد اليسار في الكفارة على ما في الشرح البرجدي ان يكون فضل عن كفايته قدر ما يكفي به عن يمينه وفسر الكفان بمنزل يسكنه وثياب يلبسه وستر عورته وقوة يومه .
(٤) قوله لان ذا يبطل اداء الصوم الاشارة الى اشتراط العجز في جميع العمر في جواز التكفير بالصوم اللازم على تقدير تسليم تفسير عدم الوجدان بالعجز المذكور يعني انه يبطل صحة الحكم بالاداء الكفارة بالصوم قبل انقضاء الحيوة فان الحكم بذلك انما يصح بعد ظهور العجز في جميع العمر ظهور ذلك انما هو بعد الانقضاء لا يبطل نفس اداء الصوم لانه اذا صام ودام عجزه الى الموت فلا شك في صحة الاداء .

(٥) قوله المشروطة اي يشترط شرط وجوب احد الامور الثلاثة من الاعتناق والاطعام والكسوة القدرة عليه وانما فسروا العجز الخالي بالاشتراط المذكور لانه لازم كالاستطاعة مع الفعل يعني لا بد ان يكون مقارنة القدرة للاداء مثل مقارنة الاستطاعة للفعل بان يكونا في زمان لا بان يتصل زمانها بزمان ولا يستدل الى زمانه ثم الفرق بين القدرة وهي يوجد بان يكون مالكا لاشياء الثلثة زائدا على قدر الكفان وبين الاستطاعة وهي مشتتة على ذلك مع زيادة القصد والتيسر بما يأتي به الفعل ظاهر .

(٦) قوله وذا دليل اليسر اي دليل ان القدرة الموجبة للكفارة قدرة ميسرة فالقدرة على الاداء مطلقا وان كانت قبل الاداء او بعده يمكن بها من الاداء ولكن اشتراطها لا يوجب عدم وجوب الكفارة في صورة التقدم والتأخر بالنسبة الى الاداء فلا يكون مع اليسر واما القدرة المقارنة فاشتراطها يوجب عدم الوجوب في صورتين فيكون مع اليسر فالاولى بمنزلة ملك ما يتمكن اداء الزكوة منه كما دون النصاب الى عشرة دراهم مثلا والثانية بمنزلة ملك النصاب قدرة ميسرة وما دونه قدرة فكذلك قدرة الاداء مقارنة له وقدرته مطلقا .

(٧) قوله فيشتت اه قيل فكذا ينبغي ان يشترط لبقاء وجوب الصلوة بقاء القدرة عليها لانها واجبة بالقدرة الميسرة ايضا حيث وجبت الوقت الوسع المشتتل على الزائد على مقدار الصلوة وتوسية الوقت دليل اليسار فاذا كان لرجل قدرة على ادائها ثم عجز عنها بمرض ينبغي ان تسقط عنه كما سقط الزكوة بهلاك المال .
(٨) قوله ثم لولم تبق القدرة اه هكذا وقع في بعض النسخ وفي البعض ثم ان لم يبق القدرة اه فعلى الاول جزاء الشرط قوله يسقط الاعتناق وعلى الثاني قوله فوجب قيل لا يخفى انما ان يكون المراد بالقدرة على الاعتناق القدرة المقارنة للاداء او الغير المقارنة له فعلى الاول لا يتصور السقوط بعد ما صار الواجب مؤدى وعلى الثاني لا معنى لقوله فوجب الاعتناق لان الوجوب انما هو بتحقيق ما هو الشرط وهو القدرة المقارنة للاداء دون القدرة المنفكة عنه .
(٩) قوله لا ناعا لما اه هذا التعليل لا يناسب التفرغ المذكور بل المناسب ان يقال لان القدرة على الاعتناق قدرة ميسرة شرط بقائها لبقاء الواجب .
(١٠) قوله لما ذكرنا مكذا في اكثر النسخ والصواب ولما ذكرنا ليكون عطف على قوله لا ناعا اه .

الان

(١) قوله الا ان المال متعلق بقوله وكذا الكفارة وجبت بهذه الزكوة والكفارة متاثلتان في الوجوب بالقدر الميسرة وفي اشتراط بقاها لبقاء الواجب وفي سقوط الواجب بالتفاسد باقائها فاذا لم يكن بالاستهلاك ومتاثلتان في ان الزكوة لا يسقط بالاستهلاك لانه تعدى محض حيث لا ينقل الواجب الى غير المال بدلا عنه واما الكفارة المالية فتسقط بالاستهلاك لانه ليس تعديا محضا في حق الواجب بل هو التزام للصلوم مكان المال فينبغي ان لا تسقطه والا لصق ان يقال فينبغي ان تسقط الزكوة ايضا بالاستهلاك لان الوجوب بالقدر الميسرة انما يقتضى السقوط بالاستهلاك دون عدم السقوط .

(٢) قوله فاجاب بان المال غير معين بل يمكن ان يقال ان الواجب هنا غير معين متعين اي بالاختصاص بالمال او بغير المال فان الكفارة كما تتأدى بالمال في صورة القدرة كذلك تتأدى بالصوم في صورة العجز عن المال وعدم تمييز جنس المال بالاختصاص بنوع كالعبد او بطعام او شخص كهذا العبد كما انه محير بين الامور الثلاثة .

(٣) قوله فلا يكون اه لا يكون استهلاك نوع مخصوص من المال تعديا في حق واجب المال لا مكان الاداء بنوع آخر منه ولا يكون استهلاك جنس المال تعديا في حق واجب الكفارة مطلقا لا مكان الاداء بالصوم واما الزكوة فقد تميز الواجب فيها بان يكون مالا لا عبيدا بدنية وقد تميز المال بان يكون جزءا من النصاب على ما قال وفيه نظر لان الزكوة قد تتأدى بقيمة الواجب من النصاب والجواب ان الواجب عزية انما هو جزء النصاب واما القيمة وانما يجزى رخصة فذلك تسقط الزكوة مرة اذا هلك جنس النصاب وكان له مال غير هذا الجنس والا انقلب اليسر عسرا فاليسر اداء الواجب مع القدرة الميسرة واليسر اداءه بدونها كاداء الزكوة مع النصاب وبدون ان يلزم الانتقاض في امور العاش وادائها بدونه ومع لزوم الانتقاض فلزوم الانقلاب على تقدير عدم الاشتراط ظاهر لانه يوجب الاداء بعد زوال القدرة الميسرة .

(٤) قوله لانه ان يسر الله تعالى يعني ان وجوب الزكوة امر وبقاء وجوبها امر آخر وتيسر الاول باعتبار اشتراط وجود النصاب لا يستلزم تيسر الثاني باشتراط بقاء النصاب والجواب ان تيسر الاول يمرض التحرز عن الانتقاض بالاداء وهذا الفرض لا يحصل الا بتيسر الثاني فيلزم الاستمرار .

(٥) قوله فان اليسر الذي اه هذا الدليل لا يناسب المدعى وهو ان اليسر الذي باشتراط النصاب لا ينقلب عسرا على تقدير عدم اشتراط بقاء النصاب لبقاء الواجب وهو ظاهر .

(٦) قوله انه اليسر للصاب وهو جمع صعب وفي بعض النسخ للصواب كذا في المذهب في تاج المصادر الصعبة دشوار شذن وهو التمت .

الا ان المال هنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالملاك جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا تسقط الكفارة بالمال اذ استهلك المال كما لا تسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا امرا لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات اداء الزكوة فانه ان ادى الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط المحول لا ينقلب عسرا بل فايته ان لا يثبت يسر آخر انه اليسر للصواب .

قوله الا ان المال هنا غير عين بهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون الزكوة قوله واعلم اعترض رحمه الله على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولابانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا ادى الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا باننا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا بدا بل المال حقه ملكا وبدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للضرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس عن هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بعرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضييع فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا وبالعكس فليقتل انه اليسر لكل عسير .

فصل الأمور به نوعان مطلق وموقت هذا الفصل هو اصل الشرائع قد تأسس عليه مباني الاصول والفروع فان طالعت هذا الموضوع في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحفيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنفوس المطلق والزكوة

اما المطلق

قوله فصل في تقسيم الأمور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه اولغيره فانه كان باعتبار حالة للامور به في نفسه فلذا جعله فخر الاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لابد من ترتيبه على الدرجة الاولى اي لابد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي ورد في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتنى عليه ادلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اذ ابل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت اولا يكون مشروعاً اصلاً كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة قوله اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امثال الأمور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مناهب العلماء المنفية انه للتراخي الا ان مرادهم بالتراخي عدم التقيد بالحال والمصنف اصطلاح على ان المراد بالتراخي عدم التقيد بالحال لا التقيد بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بدالة الامر كان لمعارض ان يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي بالقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زائد ثبوت فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور فلا دلالة في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة .

الفصل في الأمور به نوعان ذكر في مباحث الامر اربع تقسيمات الاول تقسيم الامر الى المطلق عن قرينة يوجب الموم والتكرار والى التقيد بها والثاني تقسيم الاتيان بالأمور به الى الاداء والقضاء والثالث تقسيم الأمور به الى الحسن لمعنى نفسه والحسن لغيره والرابع تقسيم الأمور به الى المطلق عن الوقت والتقدير به فتقديم الاول لانه متعلق بنفس الامر فكان النسب بمباحث الامر وتقديم الثاني لانه متعلق بموجب الامر وتقديم الثالث لانه باعتبار الحسن وهو امر قائم بالأمور به واما الرابع فباعتبار الوقت وهو غير قائم به واخر الشيخ الحسام الملة والدين الثالث عن الرابع لان الرابع لا يتوقف على ملاحظة وصف في الأمور به واما الثالث فيتوقف على ملاحظة وصف الحسن .
 (٢) قوله وقد تأسس عليه مباني الاصول اي قد ابتنى عليه اه هذا من الاعتراضات والا فليأت التأسس في العربية حيث لم يذكر في تاج المصادر البيهقي من المضاعف المموز الفاء من الفعل الا اربعة الفاظ التأيب والتاجع والتأفف والتأميم والمباني اما بالتخفيف مفاعل جمع مبيى او بالتشديد مفاعل جمع مبنوى وبيان الاقبناء ان المراد بالفصل الالفاظ ومباني الاصول المعاني وهي المسائل الاصول التي هي اجراء منه والكل يبتنى على الجزء فالعاني مباني الاصول متأسسه على الفصل مبتنية عليه والغرض من ذلك الكلام المبالغة في الترغيب الى تعلم هذه المسائل .
 (٣) قوله كالكفارات وكذلك صدقة الفطر والعشر وقضاء رمضان .

(١) قوله فعل التراخي ذهب اليه اكثر مشايخنا واصحاب الشافعي رحمه الله وغامة المتكلمين رحمه الله وذهب بعض اصحابنا ومنهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله منهم ابو بكر الصيرافي وابو بكر حامد الى انه على الفور ودليل الفور ان الامر يقتضي الوجوب اول اوقات الامكان بدليل سقوط الفرض عن آتى به في اول الوقت فلزم بكن واجبا في اول الوقت يكون الايتان به فيه ايتانا بالعمل قبل ان يجب ذلك لا يتأدى به الواجب فتأخيره يقتضي عدم الترك والتأخير ترك الفعل في اول الوقت وان الوقت ثابت اقتضا لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول الوقت بالايجاج فلا حاجة لا ارادة الباقي اذ الضرورة يتقدر بقدرها وان التأخير تفويت لانه لا يدري بقدر على الاداء في الوقت المتأخر اولا وبالاختمال لا يثبت التمكن من الاداء على وجه يكون مراضا للمتيقن به فيكون تأخيره عن اول اوقات الامكان تفويتا وان المتعلق بالامر شيان اعتقاد وجوبه وهو ثابت بطلاق الامر على الفور واداء الفعل فكذا هذا وايضا الانتهاء بالنهي ثابت على الفور فكذا الاشارة بالامر كل ذلك مذكور في التحقيق وفيه نظر اما الدليل الاول فلما اريد ان سقوط الفرض عن آتى به في اول الوقت دليل الوجوب فيه في حق حرمة التأخير فلا نسلم ذلك ولو اريد انه دليله في حق جواز العمل فيه فالوجوب في حق جواز العمل لا يستلزم الوجوب في حق حرمة التأخير كما في الامر المقيد بالوقت الممتد فلا يثبت الفور وهو مبني على حرمة التأخير واما الدليل الثاني فقوله وقد اريد اول الوقت بالايجاج لو اريد جزء من الوقت مع خصوص الاولوية فلا نسلم ذلك اذ الضرورة يندفع بمجرد منه بلا حاجة الى زيادة وصف الاولوية ولو اريد جزء من الوقت مطلقا فاخر الوقت يساوي اوله في ذلك فلا يثبت الفور واما الدليل الثالث فقوله التأخير تفويت فظاهر انه ليس تفويتا في مجموع الوقت والتفويت في اول الوقت على احتمال الاداء في باقي الوقت لاستحالة فيه وقوله لانه لا يدري اه لا مناسبة له بلهني الثاني في المدعي ولا يثبت المعنى الاول لان عدم دراية احد الاحتمالين من القدرة والمعجز لا يوجب دراية المعجز وقوله بالاختمال لا يثبت الظاهر ان معنى الكلام ان التمكن من الاداء يدل على عدم التفويت رأسا والتفويت في اول الوقت يدل على وجود ذلك والاول محتمل مشكوك الوجود والثاني متيقن مقطوع الوجود فلا يقوم المعارضة بل يعمل بالاتقوى فيحكم بالتفويت رأسا فتأخير يثبت التفويت فلا يجوز فيلزم الوجوب في اول الوقت وهذا معنى الفور والجواب ان كلامنا الداللتين محل منع ولو سلم فكما ان التمكن يدل على عدم التفويت فكذلك احتمال التمكن يدل عليه والاحتمال ايضا مقطوع الوجود واما الشك في المحتمل فيقوم المعارضة بين الاحتمال والتفويت في اول الوقت فلا يلزم الحكم بالتفويت رأسا على تقدير التأخير فلا يثبت بطلان التأخير واما الدليل الرابع بان الفور في الاعتقاد وجوبه في اول الوقت لانه من ضروريات استقراق الاعتقاد جميع اوقات العمر الذي هو واجب بعد التبليغ بخلاف اداء الفعل فانه في جزء من الوقت والاستقراق فلا يثبت ما هو من ضروريات الاستقراق والجواب عن الدليل الخامس مثل ذلك فالنهي بوجوب الترك في جميع العمر فالامر بوجوب الاداء دون الصوم والتكرار فيلزم الاستقراق في الانتهاء والا يلزم في الامتثال فيثبت الفور في الاول ضرورة دون الثاني .

فعل التراخي لانه اي الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقربة وحيث عدمت يثبت التراخي لان الامر يدل عليه لان المراد بالنور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي واما الوقت فاما ان يقتضي الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي وهيئذ امان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان اولا يكون كقضاء رمضان

قوله اولا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الوقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والظاهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنت ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه

(٢) قوله جاء للفور في التحقيق ان الفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي فارت فيها ولا يثبت قبل جاء فلان من فوره اي من ساعته يعني ان الامر قد جاء في بعض الاوقات للحال وقد جاء مطلقا عن التقييد بالحال اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز ووجود القيد خلاف الاصل وهو المدم فيحتاج الى القرينة بخلاف المدم عند الاطلاق عن القرينة يثبت الاطلاق عن القيد المذكور وهو المراد بالتراخي ذكر في التحقيق ان القائلين بالتراخي تمسكوا بان صيغة فعل لا يمرض فيها فليست موضوعة الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفيد الحال .

(٣) قوله لان المراد دليل على قوله وحيث عدمت يثبت التراخي والافق بما ذكر في التحقيق ان يقال المراد بالفور الحال . (٤) قوله لا التقييد بالمستقبل قال البعض الامر لا يفيد الفور ولا التراخي فكل منهما جاء من القرينة فالتراخي في هذا الكلام بمعنى الايتان بالمأمور به في الزمان المستقبل واما اذا قيل ان الامر يفيد التراخي بمجرد عدم قرينة الفور بلا حاجة الى قرينة خصوص التراخي فالمراد ما ذكره المصنف رحمه الله . (٥) قوله كمن وجب عليه الصلوة ذكر في التحقيق في تكليف ما لا يطاق ان الواجب من الصلوة قدر ما يسهه الوقت الى جميع الصلوة لكن اذا قضى ذلك القدر يجب عليه الثاني صيانة لذلك القدر عن الفساد وهذا يجري في الفجر وغيره وذكر بعض مشايخ رحمه الله في غير الفجر ان الواجب تمام الصلوة بعضها في جزء الاخير من الوقت وبعضها فيما يتقبل فيه من الوقت الاخير فحيث لا يوجد هنا واجب يضيق عنه وقته . (٦) قوله وحيث امان ان يكون قيل ان القسمة الى السبب وغيره يجري فيما يكون قاضيا ايضا فالوقت الفاضل عن الواجب الذي هو سبب كاقوات الصلوة بالنسبة الى ادائها والذي ليس سببا كاقوات قضاء الصلوة فان سبب وجوب قضاء الصلوة هو وقت الاداء لا وقت القضاء فلا يظهر وجه التخصيص .

(٧) قوله كقضاء رمضان هنا وجها احدهما اعتبار النهار وهو زمان المتمد من الصبح الى المغرب فهذا الاعتبار يكون الصوم موقتا بالسواى والثاني اعتبار اطلاق النهار عن الخصوصيات كيوم الجمعة من سنة كذا من شهر كذا من اسبوع كذا وبهذا الاعتبار يكون مطلقا عن الوقت ومثل ذلك صوم الكفارة والنذر المطلق ذكر في التحقيق انه جعل قضاء رمضان وهذا من المطلق في التقويم واصول الفقه لشمس الاثنية بدم تين وقت الاداء من الوقت في اصول فخر الاسلام التقدير بوقت محدود كالشهرين في كفارة الظهار مثلا وثلاثة ايام في كفارة اليمين وما سمي في النذور وما فات في القضاء وكلا الوجهين حسن .

توضيح ٤٧

او بالحقيقة والمجاز ووجود القيد خلاف الاصل وهو المدم فيحتاج الى القرينة بخلاف المدم عند الاطلاق عن القرينة يثبت الاطلاق عن القيد المذكور وهو المراد بالتراخي ذكر في التحقيق ان القائلين بالتراخي تمسكوا بان صيغة فعل لا يمرض فيها فليست موضوعة الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفيد الحال .

(٣) قوله لان المراد دليل على قوله وحيث عدمت يثبت التراخي والافق بما ذكر في التحقيق ان يقال المراد بالفور الحال . (٤) قوله لا التقييد بالمستقبل قال البعض الامر لا يفيد الفور ولا التراخي فكل منهما جاء من القرينة فالتراخي في هذا الكلام بمعنى الايتان بالمأمور به في الزمان المستقبل واما اذا قيل ان الامر يفيد التراخي بمجرد عدم قرينة الفور بلا حاجة الى قرينة خصوص التراخي فالمراد ما ذكره المصنف رحمه الله . (٥) قوله كمن وجب عليه الصلوة ذكر في التحقيق في تكليف ما لا يطاق ان الواجب من الصلوة قدر ما يسهه الوقت الى جميع الصلوة لكن اذا قضى ذلك القدر يجب عليه الثاني صيانة لذلك القدر عن الفساد وهذا يجري في الفجر وغيره وذكر بعض مشايخ رحمه الله في غير الفجر ان الواجب تمام الصلوة بعضها في جزء الاخير من الوقت وبعضها فيما يتقبل فيه من الوقت الاخير فحيث لا يوجد هنا واجب يضيق عنه وقته . (٦) قوله وحيث امان ان يكون قيل ان القسمة الى السبب وغيره يجري فيما يكون قاضيا ايضا فالوقت الفاضل عن الواجب الذي هو سبب كاقوات الصلوة بالنسبة الى ادائها والذي ليس سببا كاقوات قضاء الصلوة فان سبب وجوب قضاء الصلوة هو وقت الاداء لا وقت القضاء فلا يظهر وجه التخصيص .

(٧) قوله كقضاء رمضان هنا وجها احدهما اعتبار النهار وهو زمان المتمد من الصبح الى المغرب فهذا الاعتبار يكون الصوم موقتا بالسواى والثاني اعتبار اطلاق النهار عن الخصوصيات كيوم الجمعة من سنة كذا من شهر كذا من اسبوع كذا وبهذا الاعتبار يكون مطلقا عن الوقت ومثل ذلك صوم الكفارة والنذر المطلق ذكر في التحقيق انه جعل قضاء رمضان وهذا من المطلق في التقويم واصول الفقه لشمس الاثنية بدم تين وقت الاداء من الوقت في اصول فخر الاسلام التقدير بوقت محدود كالشهرين في كفارة الظهار مثلا وثلاثة ايام في كفارة اليمين وما سمي في النذور وما فات في القضاء وكلا الوجهين حسن .

(١) قوله مشكل في ان يفضل اويساوى في تاج المصادر الاشكال وبعيد هدى وفي الهدب مشكل انار ترمش ولفظه في معنى الاعتبار اى محض باعتبار الفضل والمساوات لا يعرف بشيء منهما او مثل الزمان الحلو الحامض باعتبار ما مشتمل على شيء من كل منهما فذلك كالحج على ماسياتى في او آخر هذا الفصل ان وقته يشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته كالصلوة ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الاحج واحد كما لا يجوز في يوم واحد الصوم واحد .

٣٧٠

(٢) قوله فهو ظرف للمؤدى اى في التحقيق فان قيل

يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محل والعمل شروط على ما عرف فافائدة ذكر الشرطية قلنا المراد من المؤدى الركعات الحاصلة في الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكانت غيرين وظرفية امر للشئ لا يستلزم شرطية بشيء آخر بل لا يستلزم شرطية لذلك الشئ ايضا كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط لانه يوجد بدون هذا الظرف فنقول بعد تسليم ان الظرفية يستلزم الشرطية يلزم الشرط للاداء لما بين الاداء والمؤدى تلازم فى اى زمان وجد احدهما يوجد الآخر فكل زمان يكون ظرفا او شرطا لاحدهما يكون ظرفا او شرطا للآخر ثم الظرف يقابل المعيار فالمراد الوقت الفاضل عن الوقت .

(٣) قوله لدلوك الشمس قيل لم لا يجوز ان الامم للتوقيت قال البرجندي في قوله وحل وطى من قطع دهما لاكثر الحيز ان الامم لام التارىخ كى اى نحو كتب لثلاث خلون اى بدت لثلاث كذا في الصحاح ولو سلم التعليل فانما يلزم عليه ما في الوقت وهو الحدث دون نفس الوقت في تاج المصادر البيهقي الدلوك بكشتن آفتاب وقت زوال وفرو شدن آن .

(٤) قوله ولاضافة الصلوة اليه قيل هذا منقوض بكفارة الصوم وكفارة اليمين فان السبب انما هو الفطر والحدث دون الصوم واليمين مع ان الاضافة اليهما (٥) قوله الاختصاص الكامل اه قيل ان المتبادر في اضافة الاحداث الى الاوقات انما هو الظرفية كما يقال غزوة سنة كذا او صوم شهر كذا او ضرب اليوم فلما ان يكون الاختصاص الكامل الظرفية وانما ان لا يكون الاضافة المطلقة منصرفة الى الاختصاص الكامل .

(٥) قوله من الاضافة اه لوجه الابتداء من الاضافة ان كانت الآية مما يوجب غلبة الظن وان لم يكن فلما ان يوجب القطع فظاهر انه بطل وانما لا يوجب شيئا من القطع والظن فلا وجه للاستدلال بها .

(٦) قوله يفيد القطع هذا محل تأمل .
(٧) قوله ولتغيرها بتغيره كما يصح المصر بلا كراهة قيل ان تغير الشمس وبكراهة اذا تغيرت وبفسد في وقت الظهر من حيث الفرضية وكما يفسد النقل في الاوقات المنهية من وقت الطلوع والقيام والغروب وبكراهة اذا خرج الامام للخطبة وبعد الصبح وبعد اذان المصر الى اذان المغرب ويصح بعد الظهر الى المصر مثلا فان قيل ان المتغير بتغير الوقت انما هو الاداء

وقسم آخر مشكل في ان يفضل او يساوى كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوات الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب اللجوء لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الايرى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يمكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية فالامور التى ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا

قوله وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان يتضيق وقته او لا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وحينئذ اما ان يكون سببا كصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا هذا ولا ذلك او سببا لامعيارا او بالعكس قوله اما وقت الصلوة المؤدى من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اى زمان يعيط به ويفضل عنه وهو ظاهر وشرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرط للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لانفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطية للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتيان الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى اى لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر اليها تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرايع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها اشارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا يخفى قوله ولتغيرها اى تغيير الصلوة بتغير الوقت حيث تصح في الوقت الكامل وتكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يتقدم في كونه اشارة لسببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببته لنفس الوجوب

ولتجدد

والكلام في الوجوب ان الوقت سببه قلنا ان الوجوب ايضا تغير بتغير الوقت قائمصر لا يثبت وجوبها قبل الوقت ويثبت بالطريق الكراهية في اوائل الوقت ويثبت بطريق الكراهية في اواخره وايضا انعدام الوجوب بانعدام الوقت كما في بعض البلاد لا يوجد فيه وقت المشاء فلا يجب صلوة المشاء ووجوده بوجوده دليل على ذلك .

ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اى التقديم على شرط وجوب الاداء صحيح كالزكوة قبل المحول يعتقد اى يحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل يجعل الله تعالى بمعنى انه تعالى رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالمالك على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام يجعل الله كالتار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل المحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا واثره وهو المحكم المصطلح اى الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اى الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب المحكم على شىء ظاهر فكان هذا اى الشىء الظاهر وهو الوقت سببها لما اى لنفس الوجوب بالنسبة اليها ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب المحكم على ذلك الشىء وهو الوقت.

قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشىء مع الشىء اشارة كون الدار علة للدائر قوله فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطه وتقديم المحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على المحول الذى هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشىء على شرطه ضرورى لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة المحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا باعتبار سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والمحق ان بطلان تقديم الشىء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح اشارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشرك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجبة بجميع شرائط التأثير فهى لا تكون الامع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهمنا اى ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجود الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صفة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك فى بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل.

(١) قوله ولبطلان التقديم لمعنى لو اتى بما قبل الوقت لا يتساوى بها الفرض فذلك دليل انه اتيان بما قبل وجوبا فوجوبا متأخر عن الوقت فليس بنفس ايجاب الله تعالى بل للوقت مدخل فيه وان كان بطريق شرطية لتأثير العلة فيه والمراد بالسببية ان يكون له مدخل في الوجوب مترتبا عليه ولا يتصور الوجوب بدونه فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون شرطا في نفس الوجوب يتوقف عليه تأثير العلة لان هذا لا ينافى السببية بالمعنى المذكور.

(٢) قوله فان التقديم الى جواب سؤال مقدر وهوان يقال لم لا يجوز ان يكون شرطا لوجوب الاداء بمعنى لو كان شرطا وجوب الاداء لجاز التقديم واللازم باطل فكذا المزموم وان قيل لم لا يجوز ان يكون سببا لوجوب الاداء قلنا لعدم الاثم بالتأخير عن اول الوقت ولو كان لزم ترك الواجب بالتأخير فيلزم الاثم.

(٣) قوله وان لم يكن مؤثرا هذا الشرط بان الوصلية لا يظهر له جزء قوله فيكون الاحكام الظاهره متعلق بالجعل والترتيب وكذا قوله فهذه الامور متعلق بما قبله ولو كان احدها جزءا لشرط ينبغي ان يقال لكن يكون الاحكام اه ولكن هذه الامور اه فكل الجزء محذوف بسبب المقام اى لكنه مؤثر في علمنا بسبب ان الله تعالى رتب الاحكام اه.

(٤) قوله تيسيرا اقول ظاهر هذا الكلام يقتضى ان التيسيرى توقيت العبادات وفيه نظر لانها اذا لم يكن موقفة كالحج يجب فى جميع العمره واذا كانت موقفة يتكرر بتكرار الوقت فيلزم السر بالقياس البناء كالضرب والاسم بالقياس الى الضارب فكما انهما يصدرا منه بلا تحلل فضل من الله تعالى فكذا هذا فلا فرق غير ان احدهما ارادى والآخر طيبى.

(٥) قوله فان قيل المحكم قديم الظاهر ان التقديم بالنسبة اليها لسد طريق الاعتراض فان قدم المحكم وحديث هذه الامور انما ينافى تأثيرها فيه فى نفس الامر لاني علمنا اذ التأثيرى علمنا اننا نعلم بوجوب الاحكام عند وجود هذه الامور.

(٦) قوله فانه مضاف نوع من المصادرة ففرض الموجب اثبات ان الامور الحادثة مؤثرة فى الحكم وهو المعنى بكونه مضافا الى الحادث فاثباته به دور.

(٧) قوله لان سببها اه لاحاجة الى بيان السبب الحقيقي وما احتج اليه من بيان ترتيب الحكم على الامور الظاهرة كالوقت قد مر ذكره فلاحاجة الى الاعادة فينبغى ان يقال فهو سبب لنفس الوجوب اه ثم يعامل ما تقدم والضمير المجرور لنفس الوجوب او للصلوة بتقديره المضاف اى لان سبب وجوبها.

١) قوله فيكون أي لفظ الامراء قبل قاء الصلاة لا يجب عند دخول الوقت بدون لفظ الامر بل لا بد في كل وقت من هذه اللفظ من جانب الخليفة أو نائبه هـ ولو قيل أن لفظ الشارع من الكتاب والسنة كاف في ذلك قلنا ذلك موجود من أول الوقت فلا يخفى أن ذكر في التلويح أن منها أمور نفس الوجوب ووجوب الاداء ووجود الاداء فالاول سببه الحقيقي الايجاب القديم وسببه الظاهري الوقت والثاني سببه الحقيقي الطلب وسببه الظاهري اللفظ الدال على الطلب والثالث سببه الحقيقي خلق الله تعالى وادارته وسببه الظاهري استطاعة المبد وهي القدرة التامة في التحقيق ان السبب الحقيقي لوجوب العبادات تتابع النعم على العباد وهو يصلح سببا لوجوب الشكر الذي له وجوبها ولما كان مترادف النعم في الاوقات جعلت اسبابا لها اقامة لها مقام النعم كالسفر مقام المشقة في الرخص هكذا ذكر ابو اليسر .

٢) قوله هو اشتغال ذمة المكلف في المذهب الذمة زهارة وجبرمة وفي المذهب الذمة المهد وينسب بالايان والضمان ويسمى محل التزام الذمة بما في قولهم ثبت في ذمته كذا قال المصنف رحمه الله تعالى في فصل الاهلية ان الذمة في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه وبهذا المعنى قلها الشارح البرجدي عن القاضي الامام ابي زيد وقال ان هذا الوصف غير العقل فالعقل مجرد فهم الخطاب والجواب مبني على الوصف مسمى بالذمة حتى لو فرض بيوت العقل بدون ذلك الوصف لم يثبت الوجوب وتقول دليل المغايرة ما قال المصنف في فصل المذكور ان الانسان قبل الولادة له ذمة من وجه يصلح لان يجب به الحق واذا ولد يصير ذمته مطلقة حتى يجب له وعليه الحق فهذه الحالة قبل وجود العقل فيناظره قال البرجدي ذكر فخر الاسلام في اصوله ان المراد بالذمة نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق اراد به العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم المساق فتقول المعنى المناسب بهذا المقام هو النفس ولو اريد الوصف الذي به اهلية الانسان للوجوب له او عليه وهو المراد بالحرمة المذكورة في المذهب لكان له وجه قيل هذا التعريف لا يصدق على الوجوب على الغير المكلف فهو ليس اشتغال ذمة المكلف ذلك كصدقة النظر يجب على الصبي عند ايحنية رحمه الله تعالى وابي يوسف وكالحراج والمشر وكفستان ما اتلفت الصبي وكثيرة القريب فالاولى ان يقال اشتغال ذمة الانسان وقيل ان هذه الامور لا يجب على الصبي بل على الولي .

٣) قوله فلا بد له من سبق حق يعني بخلاف الاول فليس الثاني عين الاول هذا دليل الفرق واما الدليل على عدم الفرق في العبادات البدنية على ما ذهب اليه بعض الحنفية فهو ان وجود الصلاة مثلانا هو بوجود الاتيان بها وهو المراد بالاداء ووجود الاداء انما هو بوجوده فلا تنافي بين الصلاة وادائها فالوجوب المضاف الى الصلاة هو عين الوجوب المضاف الى اداء الصلاة وبالعكس بخلاف المال وادائه فان التناهي بينهما ظاهر فوجبه غير وجوب ادائه والجواب ان الاتحاد بينهما بل انما يكون بينهما تلازم في الوجود فالصلاة عبارة عن الهيئة المخصوصة وادائها عبارة عن ايقاعها ولو سلم فهذا لا يوجب الاتحاد في الشرع بين معنى اللفظين كما اذا فرض ان زيدا ملقب بالزاهد ويكون غلام زيد علما لرجل وغلام زاهد علما لاخره فالاتحاد بين ما اضيف اليهما يكون مع التناهي في معنى المركبين فوجوب الصلاة عبارة عما يرتب عليه المطالبة بالاداء ووجوب الاداء عبارة عما يرتب على المطالبة او يقال نفس الوجوب ما يجوز ان يتراخي عنه الاداء ووجوب الاداء ما لا يجوز ان يتراخي عنه الاداء .

١- فيكون أي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن في الذمة فثبت الثمن في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء

قوله والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه التمس في العاجل والعقاب في الاجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاصح من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأنم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع ويثبت انفقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والمأخوذ ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والمأخوذ ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحيته المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسببه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المعقود ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استعماله غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعيلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا فعيلين احدهما ذلك الفعل والاخر ادائه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلاة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان ورائها تغايرها فبالسبب تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجب في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو يفعل ما يشاء ويعكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختيارها الوقت تخفيفا ومرحمة فان اختارا الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخرها الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدها بخلاف الواجب الهالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال

واجب

عن ايقاعها ولو سلم فهذا لا يوجب الاتحاد في الشرع بين معنى اللفظين كما اذا فرض ان زيدا ملقب بالزاهد ويكون غلام زيد علما لرجل وغلام زاهد علما لاخره فالاتحاد بين ما اضيف اليهما يكون مع التناهي في معنى المركبين فوجوب الصلاة عبارة عما يرتب عليه المطالبة بالاداء ووجوب الاداء عبارة عما يرتب على المطالبة او يقال نفس الوجوب ما يجوز ان يتراخي عنه الاداء ووجوب الاداء ما لا يجوز ان يتراخي عنه الاداء .

واجب على المغنى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو واما في الاخيرين فلانها مخاطبان بالصوم في ايام اخر .

(١) قوله واجب على المغنى عليه يجب عليه قضاء الصوم وان كان الاغماء مستوعبا للشهر لا ان زاد عليه يوم فصاعدا واما الصلوة فانما يجب قضائها اذا امتد الاغماء الى ان يزيد على يوم وليلة واذا امتد فيسقط القضاء .

(٢) قوله ولا اداء عليهم واما اداء الصلوة فيجب على المريض ما لم تغدر الايام بالرأس وكذا يجب على المسافر .

(٣) قوله لعدم الخطاب اى لعدم الخطاب المقيد بوجوب الاداء وهذا لا ينافي وجود الخطاب المقيد بنفس الوجوب فان الصوم لما علق بالوقت فوجوده في معنى الخطاب ولا يردان صوم المريض والمسافر حينئذ ينبغي ان لا يكون اداء الواجب .

(٤) قوله فلان خطاب الخ قبل هذا انما يقتضى عدم التوجه الخطاب اليه في حق وقت الاغماء والنوم في هذا الوقت فلم لا يجوز ان يكون الخطاب في حق ذلك الوقت قبله كما يقال لزيد ختم بعد يومين .

(٥) قوله فلانها مخاطبان اه فهذا يقتضى عدم الخطاب بالاداء والا يلزم ايجاب الاصل والبدل معا فان قيل لا استحالة في ذلك بان ايجاب الاصل شرط عدم العذر وايجاب البدل شرط وجود العذر فيمكن هذا من ذلك قلنا لاشبهة في وجود العذر فيما نحن بصدده فيلزم ايجاب الاداء وهو المطلوب .

كما لو وضع في بيت الصبي مال معين * واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من جاول 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 تغيرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المال اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تفضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال توجد في ذهن زيد مثلا * ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدرى هو الايقاع ومعنى حاصله بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلام وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس ببعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على سبق وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الراى الاصح من ان الواجب واحدا على التعيين .

ولابد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اى سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لاشي غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما المأله والالجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء فلا يبقى الفرق بينهما والله درمن ابداع الفرق بينهما وما ادق نظره وما امتن حكته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه انه لما حضروقت شريف كان لازمان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبنى على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني باداتها

قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمورية الا انه يكفي نفس الوجوب على مامر وبعضهم على ان القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء جهوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام رحمه الله تعالى في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب لتعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لاشي غير الوقت والخطاب لتعليل لكونه هو الوقت يعنى ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب امالانه لابد من سبب ولاشي غيرهما يصلح للسببية واما الاعتقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعنوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي رحمه الله تعالى من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد صرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اذا بر قال الله تعالى فاذا اطمانتم فاقبموا الصلوة اى اذا امنتم من الحوف فصلوا بلا ايباء قوله فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشى حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية

(١) قوله ولا بد للقضاء قيل لو اريد بوجوب القضاء عليهم القضاء مقابل الاداء فلا نسلم ذلك ولو اريد الايمان بالمأمور به مطلقا سواء كان قضاء مقابل الاداء او اداء في الوقت الاصلى فهذا لا يقتضى سبق الوجوب في وقت الاغما ونحوه فليكن اول وقت يجب عليه الصوم ما بعد الاغما على التراخي حتى يتسع الوقت الى آخر العمر فيكون الصوم بعد الاغما غير مسوق بالوجوب.
 (٢) قوله لما ذكرنا قيل ان المفروض عدم الخطاب المقيد بوجوب الاداء ولا يلزم منه عدم الخطاب المقيد لاصل الوجوب فليكن هناك خطاب آخر من غير اعتبار الوقت والخطاب الموجب للاداء يثبت به نفس الوجوب.
 (٣) قوله لانه لاشي اه قيل فليكن السبب الذمة او العقل او تابع النعم.
 (٤) قوله اما لهذا اشارة الى عدم صلاحيته غير الوقت والخطاب للسببية.
 (٥) قوله لا يدركونا ما اخبار عن حال الموجودين في زمانه او كان التقدير ما كانوا يدركونه قوله وله دره صيغة التمجيد معناه ما احسن امره في ابداع الفرق واحداه لاعتن مثال.
 (٦) قوله وما امتن حكته في تاج المصادر الثمينة استوار شدة كان معناه هذا يدل على ان المراد بالسببية العلة حكما وهي مالا تراخي عند الحكم وقوله فيما سبق فهذه الامور مؤثرة اه يدل على ان المراد العلية معني وهي ما كان مؤثرا فيه.
 (٧) قوله وذلك مبنى على الاول قيل بل الظاهر ان يكون الاول مبنيا على الثاني لان الوجود والوقوع اثر والايجاد والايقاع تأثير والآخر مبنى على التأثير.
 (٨) قوله فان المراد بالسبب اه هذا دليل على قوله لان السبب اوجب اه فمعناه ان السبب وهو الوقت توجب على المكلف وجود تلك الهيئة ويدعو اليه لمناسبة بينهما لانه مؤثر في الوجود ليلزم عدم الحاجة الى الايقاع يعنى لان المراد بالسبب الداعي لا المؤثر في الوجود فيما اذا قلنا ان الوقت سبب الوجود.
 (٩) قوله فالوجوب الاول وهو ما قاده السبب بلا واسطة فالوجوب الثاني ما افاده السبب بواسطة الاول.

حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لالى الهيئة المحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصور العقل لازم الوقوع لا بدله من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلولم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب لسكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا اذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله اي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يغلو اما ان تجب الصلوة في الوقت اربعه فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه ان كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزوم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله لانه ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت

فالبعض سبب ولا يتعين الاول

(١) قوله حتى لو كان متعلق لقوله فلزوم وجود تلك الهيئة حيث يدل على ان المتبر في الكون نفس الوجوب كون اللزوم غيب السبب مقتضى له بلا واسطة لو متعلق بما قبله يعني ان اداء تلك الهيئة انما يتعلق به الوجوب الثاني الذي اقتضاه السبب بواسطة لا الوجوب الاول المتقضى للسبب بلا واسطة حتى لو كان الوجوب الاول متعلق بالاداء وهو الايقاع بان يكون السبب بذاته داعيا اليه يلزم ان يكون لزوم الايقاع نفس الوجوب وهي ما يكون غيب السبب فلي الاول بيان النتيجة فلي الثاني في بيان النهاية يعني عدم تعلق الاول بالاداء الى حد يلزم من فرض التعلق فحيث هو ان لزوم الايقاع نفس الوجوب.

(٢) قوله فاذا تصور العقل تفرغ على ما قبله والمعنى اذا كان لزوم الايقاع نفس الوجوب فلزوم ايقاع الايقاع وجوب الاداء لان الاول اذا كان بمنزلة لزوم الوقوع كان الثاني بمنزلة لزوم الايقاع وتسلوه لازم الوقوع الاضافة معنوية بتقدير اللام لا لفظية اضافة الصفة الى الفاعل والمراد به الايقاع.

(٣) قوله وقد يوجد عطف على قوله لما كان الوقت اه.

(٤) قوله صالح قيل لان تسليم ذلك في المعنى عليه والنائم لا تمتنع النية وهي ركن في الصوم وايضا مشقة المرض والسفر قد يخجل بالصلاحيه.

(٥) قوله بثمن غير معين احتراز عن المعين كهذا المبد وهذه الدار وان نفس الثمن حينئذ ليس واجبا في الذمة وانما الواجب فيها نفس الوجوب بدون وجوب الاداء لتسليم الثمن.

(٦) قوله فهذا نفس الوجوب اشارة الى الوجوب المدلول عليه لقوله على المشتري او الى مجموع لزوم وجود الحالة التي هي الصوم ووجوب المال على المشتري وقوله ثم لزوم اداء المال اه معناه لزوم اداء المال مثلا يتناول لزوم اداء القضاء فانه فرع لزوم وجود القضاء الذي هو فرع لزوم الصوم في المرض والسفر.

(٧) قوله وليس ذلك كله يجوز الرفع على تقدير الخبر والنصب على الخبرية.

(٨) قوله ثم الاداء بمدا الوقت بمقتضى الوجوب احدهما ان الوجوب بعد الوقت يقتضى ان يكون وجوب الايتان بالأمور به بعد الوقت لاني الوقت لان وجوب الاداء بعد نفس الوجوب فحيث يلزم عدم الاثم بالتأخير عن الوقت هف والآخ انه يقتضى ان يكون الاداء المقابل للقضاء بعد الوقت هف قليل على الوجه الاخير ان الاداء المقابل ما يكون بعد جزء الاول من السبب وقبل اقتضاء الجزء الاخير منه ولا يشترط فيه ان يكون مع نفس الوجوب او بعده فلا نسلم لاقتضاء المذكور.

قوله حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لاختفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يقضي بالتأخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي والافال بعض اذ لو كان هو الكل لزوم تقدم السبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزوم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والمحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببته منافاة ضرورة ان الظرفية يقتضى الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتهى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والالماصح الاداء في اول الوقت لا تمتنع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا للوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذ لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائل الى البعيد المنقضى فان قيل السبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا سببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز

(١) قوله بدليل الوجوب الظاهر ان المعنى انه لو تبين الجزء الاول سببا يلزم انتفاء الوجوب فيمن صار اهل فرض في آخر الوقت قوله لا انتفاء السبب وهو الجزء الاول من الوقت وفيه نظر لان الجزء الاول قد وجد في هذه المسئلة لكن عدم الوجوب في اول الوقت لا انتفاء شرط السبب وهو الاهلية ثم اذا وجد الشرط في آخر الوقت يكون كالمقارن لسبب فيوجد السبب بخلاف ما اذا صار اهلا بعد انقضاء الوقت فالشرط حينئذ يكون مفارقا عن السبب من كل وجه فلا تؤثر في الوجوب .

(٢) قوله فالجزء اه فان قلت لم لا يجوز ان يكون السبب الجزء المتأخر قلنا لما انه بطل بما يبطل الجزء الاول قيل اذا كان السبب الجزء المقارن فمن لم يؤد الصلوة في الوقت لا يوجد في حقه سبب الوجوب فلا يكون انما يترك الواجب ولا يجب عليه القضاء لانه فرع سبق الوجوب وايضا اذا كان للاتصال بالاداء وهو لا يتصور قبل الاداء مدخل في السبب فالوجوب وهو متأخر عن سببه متأخر عن الاداء فالاداء لا يكون اداء الواجب لانه انما يكون اداء الواجب بعد الوجوب فلا بد من الاعادة ههنا وايضا الفرض من الوجوب الاداء فيكون متأخرا عن الوجوب واذا كان له مدخل في سبب الوجوب يحكون مقدما عليه فيلزم الاتصاف بالضدين ههنا احيب بان المراد الاتصال بنية الاداء وبالشرع فيه فانما يلزم تأخر الوجوب عن الشرع لانه الاداء ذكر في التحقيق انه لما سقط اعتبار الكل ووجب اعتبار البعض جعل الجزء الذي لا يتجزى عن الوقت سبب لانه الادنى وهو مراد بكل حال ولا دليل على الزائد والجزء الاول اولى بذلك لعدم ما رآه من شرط الاتصال بالاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب من المقصود وهو الاداء في الظاهر ولان الاصل اتصال السبب بالسبب فان اتصل الاداء بالجزء الاول كانت السببية مقررة عليه والانتقال الى الثاني فان وجد الشرط في الثاني هو السبب والانتقال الى الثالث هلم جراً الى آخر الوقت فنقول قوله لا دليل على الزائد محل نظره لانه ظرفية الوقت للاداء كما يدل عليه قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا على ما ذكر في التحقيق يدل على اعتبار المقارن الذي يسع الاداء كما ذهب

اليه زفر رحمة الله تعالى فان قلت قد اثبت الاولوية بكل من الاول المتصل بالاداء وهذا يوجب الاشكال فيما اذا اتصل غير الجزء الاول بالاداء فاختيار كل منهما يوجب بترك الاولى والاختيار الاول قلنا ترجيح الاول اختيار البعيد وترجيح الغير اختيار القريب والثاني اولى من الاول كما اذا سبق الحدث في الصلوة فانصرف الى نهرين قريب وبعيد يجب عليه ان لا يتخطى الى البعيد حتى لو فضل تسد صلوته وفيه نظر لان البعيد في المقيس عليه مشتمل على ما ينافي الصلوة بلا ضرورة بخلاف البعيد في المقيس .

(٣) قوله يفسد هذا عندنا واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فيجوز صلوته كذا في التحقيق ودليله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر رواه ابو هريرة وفي رواية اخرى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته ودليلنا ان الجزء الاخير من وقت الصبح لما كان سببا صحيحا كما اثبت به الواجب كاملا في النعمة فلا يتأدى بالنقص كسجدة التلاوة اذا وجبت بالقرأة عند عدم الركوع فهو موضع الرأس على الارض فلا يتأدى بالانها بعد ما ركب واما الحديث فهو محمول على ما ذكر ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار ان وروده كان قبل النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة ثم الفساد يتعلق باصل الصلوة على ما روى عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل بطلان جهة الفرضية وتوصف الفرضية فقط على ما اشير اليه في المختصر الحسامي حيث قال بطل الفرض كذا في التحقيق وفيه انه روى عن ابي يوسف رحمه الله تعالى ان الفجر لا تقصد بطلوع الشمس ولكنه يصير حتى ارتفع الشمس اتم الصلوة فمضى الفساد حينئذ حرمة الايقاع في ان الطلوع . (٤) قوله فاذا اعترض اي اذا اعترض الفساد للمرض لا يمرض في التحقيق لان ما بعد الغروب ليس بانقص دليل هو كامل فيتأدى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز فنقول هذا الدليل لا يناسب المدعى وهو ان تحلل الغروب لا يؤثر في الفساد مع ان الظاهر ان يكون مؤثرا فيه لان وقت الغروب نهى عن الصلوة فيه فيفسد ما وقع فيه من الاركان وفساد جزء من الصلوة يستلزم الفساد الكل كما اذا تحلل طلوع الشمس لان كمال الوقت بعد الغروب انما يقتضي صحة الصلوة بعد الغروب ولا يتزاع فيها ولا يصحها في عين وقت الغروب وهو المدعى .

بدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخير اجماعا ولا الاخير والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كلن كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الامرار يجب كذلك فاذا اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقيق الملازمة بين الواجب والمؤدى لانه يجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لانقصان فينقطع فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب وقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب .

ان يكون السبب حينئذ هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه وايا ما كان فلا انتقال قلنا لان سلم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفى عنه تقررت السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقررت السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لتوقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين .

فان

(٤) قوله فاذا اعترض اي اذا اعترض الفساد للمرض لا يمرض في التحقيق لان ما بعد الغروب ليس بانقص دليل هو كامل فيتأدى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز فنقول هذا الدليل لا يناسب المدعى وهو ان تحلل الغروب لا يؤثر في الفساد مع ان الظاهر ان يكون مؤثرا فيه لان وقت الغروب نهى عن الصلوة فيه فيفسد ما وقع فيه من الاركان وفساد جزء من الصلوة يستلزم الفساد الكل كما اذا تحلل طلوع الشمس لان كمال الوقت بعد الغروب انما يقتضي صحة الصلوة بعد الغروب ولا يتزاع فيها ولا يصحها في عين وقت الغروب وهو المدعى .

(٥) قوله وقد ادى كما وجب التشبيه في اصل النقصان وان كان تفاوت باعتبار الخصوصية فان النقصان في الوجوب باعتبار كرامة الوقت وفي الاداء في وقت الغروب باعتبار حرمة الوقت والاداء كما وجب بلا تفاوت في النقصان كما اذا نذر صوم يوم النحر واداء فيه .

(٦) قوله فاذا فسد الوقت بالطلوع في شرح البرجندی عن امام ابي بكر محمد بن فضل ان الطلوع ان يقدر الانسان ان ينظر الى قرص الشمس واذا عجز عن ذلك خرج وقت الطلوع وقيل هو ان يرتفع الشمس قدر رمح او رمحين وقيل هو كحرار رأس الحيطان والاشجار او يصفر فاذا انتصب اقتض الطلوع قوله لان النهي متعلق بقوله وقت كامل .

(٧) قوله وقبل الغروب قيل اذا كان عبادة الشمس قبل الغروب يبني ان يكون ما هو من الاوقات المنهية هو قبل الغروب لا وقت الغروب والامر بالنكس .

(١) قوله فان قيل اه هذا الاعتراض ورد على قوله فان اعترضاه يعني اذا كان عروض الفساد على الاداء المتصل بالوقت الكامل موجب للفساد يلزم فساد العصر اذا شرع فيه في وقت الكامل. (٢) قوله الصحيح ومداهما فالمراد بالصحة في قوله من الجزء الصحيح الجواز الخالي عن الكراهة لا مطلق الجواز المقابل للحرمة ويمكن الجواب بان المراد بعروض الفساد على الاداء المتصل بالوقت الكامل الذي يوجب الفساد وهو خروج الوقت المتصل بالاداء في الوقت الكامل وفي المسئلة المذكورة خروج الوقت غير متصل بالاداء في الوقت الكامل وانما يكون متصلا بالوقت المكروه وهو وقت الاحمرار فان قلت علة الفساد في مسئلة الطلوع ان المؤدى ليس كما يجب على ما قالوا ولذلك لا يجوز قضاء الظهر اذا وقع آخره في وقت الكراهة كذا في التحقيق وهذه المسئلة موجودة في المسئلة المذكورة لان الشروع اذا كان في وقت الصحيح يلزم ان يجب كاملا فاذا دخل وقت الاحمرار يكون المؤدى فيه ناقصا فينبغي ان يفسد ههنا ايضا قلنا ان بينهما فرقا لان الوقت الناقص في الطلوع غير داخل في وقت الفجر ولا يجوز فيه الصلوة اصلا واما في المسئلة المذكورة ففي آخر الوقت فيجوز فيه الصلوة فانقصان في الطلوع اشد فان قلت فكذلك النقصان في المؤدى في وقت الغروب في هذه المسئلة اشد فهذا الوقت غير داخل في وقت العصر ولا يجوز فيه الصلوة قلنا نعم لكن جوزناه لمناسبة له بما قبله هو المؤدى في وقت الاحمرار فان كلامهما ناقص واما المؤدى في وقت الطلوع فلا مناسبة له بما قبله.

(٣) قوله قلنا في التحقيق ان شغل كل الوقت بالاداء عزية لان الاصل ان يكون المبدمشغولا بخدمة ربه في جميع الاوقات لتوارد نعمة على التوالي لاسباب في اوقات الصلوة لانها اوقات وجوب الخدمة الا انه جعل له ولاية صرف بعض هذه الاوقات في حوائج نفسه رخصة ولا يمكن الاقبال على العزبة مع الاحتراز عن خروج الوقت غالبا فيسقط الفساد بخروج الوقت للمندر.

(٤) قوله متمدر قيل هذا اذا كان شغل الوقت بجميع اجزائه واجبا فيثبت الاحتراز عن الفساد مع الاقبال على الصلوة متمدر ولكن ليس كذلك وان كان عزية فله ابقاء البعض من الوقت ويحصل الاحتراز مع الاقبال حينئذ.

(٥) قوله بشكل بالفجر ويمكن الجواب بان علة النقصان كون الوقت وقت عبادة الشمس ومجموع وقت الاحمرار ووقت الغروب يدخل تحت هذه العلة فلما جعل الشرع وقت الاحمرار آخر وقت العصر خرج عن النقصان وعن ان يفسد الاداء فيقع شبهة في تأشير العلة في الباقي الاحمرار فلم يجعل البعض من ذلك وقت

فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومداهما الى ان غربت الشمس * قلنا لما كان الوقت مقسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل بالبناء البناء هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البناء جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متمدر لكن هذا يشكك بالفجر يعني من شرع في الفجر ومداهما الى ان طلعت الشمس ينهى ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومداهما الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينهى ان يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال

قوله ومداهما اي صلوة العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام رحمه الله ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا قوله قلنا لما كان الوقت كلمة لما ليست في موقعها اذلا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الشرع جعل الوقت مقسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف رحمه الله حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتداء في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنة بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لافساد فيه لما ذكر في طريقه الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لاقتضا وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممنوع في العصر دون الفجر بلا اشكال * وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر اوبان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها * واما جواب المصنف رحمه الله ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل مقدر عنده على ما امر فعند الاتيان بالعزيمة اعنى شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشافيع الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر المتمدر لان الجزء الذي طره عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص

توضيح ٤٨

وهو وقت الغروب بتزلة العام المخصوص البعض فيكون النقصان فيه ضيفا واما مجموع وقت الطلوع الى آخر صلوة يقع الشبهة في الباقي فلا ضعف في شيء من اجزائه.

(١) قوله اختلج في خاطري في تاج المصادر الاختلاج كشيد وجست اندامها فاختلاج الاشكال جذبه توجه النفس الى نفسه او ثوبه وارتفاعة الى النفس فالمراد بالخاطر القلب من اطلاق اسم الحال على المحل او ما يخطر بالقلب ويقع فيه من الافكار فيما بين الامور الخاطرة بالقلب. (٢) قوله فيخطر بياليه حاصل الجواب ان سقوط الفساد العارض سبب الوقت المنهي في مثله العصر ليس بمجرد وجود العذر المذكور ليلزم سقوط في مثله الفجر ايضا بوجوده بل له ضمنية وهو ان الفساد عارض على البعض الناقص في العصر ولا بأس بذلك لمناسبة بين الفساد والنقصان وهذه الضمنية غير موجودة في الفجر: (٣) قوله ولولم يؤد الخ صورة عدم الاداء ان لم يشرع في الجزء الاخير ايضا حتى لو شرع في الفجر الاخير واتم بعد خروج الوقت فقد ادى كما وقع في التلويح انه ذكر في طريقة الخلاف وغيره ان المذهب انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او المشاء واتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء فمن هذا عرف ان الاداء قد يكون بعد الوقت فيما سبق من قوله وكل منهما باطل اى من التقديم على السبب والاداء بعد الوقت باطل غير مستقيم الا ان يقال ان المراد ان الاداء ان يكون كل اداء بعد الوقت وهو اللازم على تقدير فرض ان وجوب بعد الوقت باطل او يقال ان المراد ان الاداء الذي لا يكون شيئا من اجزائه في الوقت باطل في صورته الشروع في الجزء الاخير يكون بعض الاداء في الوقت. (٤) قوله فكل الوقت اذ لا يقال اذا كان سبب وجوب القضاء كل الوقت ينبغي ان لا يجب القضاء على من صار اهل فرضي آخر الوقت ولم يؤد لا تمام كل الوقت بعد الاهلية لانا نقول كل الوقت في حق من هو اهل فرض في آخر الوقت جميع ما هو بعد الاهلية وهذا موجود قطعا ونقول جميع اجزاء الوقت ههنا موجودة لكن ﴿ ٣٧٨ ﴾ البعض خال عن الاهلية والبعض مشغول بما اقتناه شرط التأخير في بعض اجزاء السبب لا بوجبا انتفاء هذا البعض وهو ظاهر ولا انتفاء تأثير هذا البعض لان مقارنة الشرط لوجود السببية غير لازم كما اذا عتق معلقا بشرط فوجد الشرط بعد سنة فالسبب السابق وهو الايجاب كان موثرا بعد وجود الشرط ثم ذلك مخالف لما نقل في التحقيق عن الشيخ الامام صدر الاسلام ابي اليسر ان الجزء الاخير يبقى سببا بعد المضي بخلاف الاجزاء المتقدمة فهذا صريح في ان كل الوقت ليس سببا في حق القضاء بل السبب هو الجزء الاخير.

اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر بياليه عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل ولولم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب او تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال اى لانقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا

(٥) قوله لان الدلائل اى في التحقيق ان الاضافة الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر هو اسم لجميع الوقت قال انه تعالى اتم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل في المذهب الفسق اول تاريخي شب فالسبب مجموع ما بين الدلوك الى غيبة الشفق هو الفسق فتل ذلك سائر الاوقات.

(٦) قوله فوجب القضاء بصفة الكمال فيه نظر لجواز ان يكون بعض اجزاء الوقت ناقصا فيثبت ينبغي ان يجب بصفة الكمال بعض القضاء وبصفة النقصان بعضه فيجوز قضاء العصر على وجه يتأدى بعضه في وقت الغروب كما يجوز الاداء على الوجه وليس الامر كذلك والجواب ان الاداء على هذا الوجه لضرورة ضيق الوقت فيمن اخرج الى الوقت المكروه ولا ضرورة في القضاء لان وقته الصحيح اوسع نعم ظاهر حكم العاقل انه يجوز قضاء العصر على وجه يتأدى بعضه في الوقت الصحيح وبعضه في الوقت المكروه قبل الغروب حتى يكون الايمان به على وفق ما وجب لكن لا يجوز على وجه يتأدى البعض في الوقت المنهي لانه لم يجب كذلك فان وقت الغروب خارج عن وقت العصر الذي كان مجموع سببا لوجوب القضاء فليس وجوب القضاء على وجه يكون بعضه منها وان هذا هو المراد لوجوبه بصفة الكمال لاخلوه عن بعض المكروه ايضا وان ما ذكر في التحقيق ان وقت التغير ليس

قوله ولولم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق واحدا فواحدا اذ لو كان السبب في حق الاداء ايضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأتم المكلف بالتارك على مامر قوله فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار ديننا في النعمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيها بالكفرة فاذا مضى خاليها عن الفعل زالت محليته وبقيت سببته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الاثنية وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحاً للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد.

بوقت لقضاء شيء فالمراد وقت تغير العالم بالغروب لا تغير الشمس بالاحمرار ولوسلم فالمراد انه لا يجوز الشروع في القضاء في هذا الوقت لا البناء ولا الاتمام بعد ان كان الشروع في الوقت الكامل لكن لارواية لذلك في شرح البرجندي عن القنية اذا طهرت الحائض عند احمرار الشمس ما يسع فيه صلوة العصر فلم يصل فاردت ان يقضيها من اليوم الثاني عند الاحمرار لارواية بهذه المسئلة وكان نجم الاثنية البخاري يقول ليس لها ذلك في التحقيق اذا قضى العصر في اليوم الثاني فوقع آخره في وقت التغير ليس يجوز ذلك الحاصل انه لو اريد بصفة الكمال الخلو عن المنهي وهو البعض المؤدى في وقت الاحمرار الغروب حتى يجوز الاشتغال على المكروه وهو البعض المؤدى في وقت الاحمرار لا يساعد الرواية ولو اريد الخلو عن المنهي والمكروه معانيسية كل الوقت بوجوب القضاء لا بوجوب كمال القضاء بهذا الوجه ثم ان هذا عند من قال بان السبب كل الوقت واما عند صدر الاسلام ابي اليسر رحمه الله فهل يجب على صفة الكمال مع ان السبب عنده الجزء الاخير وهو قد يكون وقتا ناقصا قلنا ذكر في التحقيق انه ذهب ابو اليسر رحمه الله تعالى الى انه لا يجوز قضاء العصر الفائت في الاوقات المكروهة لان النقصان انما هو في الفعل دون الوقت فالجزء الاخير موجب للصلوة بصفة الكمال الا ان الاداء يكون بصفة النقصان ضرورة محافظة الوقت الذي هو شرط الاداء واما القضاء فلا ضرورة فيه فلا يلزم النقصان بعد ما وجب كاملا.

ثم

بوقت لقضاء شيء فالمراد وقت تغير العالم بالغروب لا تغير الشمس بالاحمرار ولوسلم فالمراد انه لا يجوز الشروع في القضاء في هذا الوقت لا البناء ولا الاتمام بعد ان كان الشروع في الوقت الكامل لكن لارواية لذلك في شرح البرجندي عن القنية اذا طهرت الحائض عند احمرار الشمس ما يسع فيه صلوة العصر فلم يصل فاردت ان يقضيها من اليوم الثاني عند الاحمرار لارواية بهذه المسئلة وكان نجم الاثنية البخاري يقول ليس لها ذلك في التحقيق اذا قضى العصر في اليوم الثاني فوقع آخره في وقت التغير ليس يجوز ذلك الحاصل انه لو اريد بصفة الكمال الخلو عن المنهي وهو البعض المؤدى في وقت الاحمرار الغروب حتى يجوز الاشتغال على المكروه وهو البعض المؤدى في وقت الاحمرار لا يساعد الرواية ولو اريد الخلو عن المنهي والمكروه معانيسية كل الوقت بوجوب القضاء لا بوجوب كمال القضاء بهذا الوجه ثم ان هذا عند من قال بان السبب كل الوقت واما عند صدر الاسلام ابي اليسر رحمه الله فهل يجب على صفة الكمال مع ان السبب عنده الجزء الاخير وهو قد يكون وقتا ناقصا قلنا ذكر في التحقيق انه ذهب ابو اليسر رحمه الله تعالى الى انه لا يجوز قضاء العصر الفائت في الاوقات المكروهة لان النقصان انما هو في الفعل دون الوقت فالجزء الاخير موجب للصلوة بصفة الكمال الا ان الاداء يكون بصفة النقصان ضرورة محافظة الوقت الذي هو شرط الاداء واما القضاء فلا ضرورة فيه فلا يلزم النقصان بعد ما وجب كاملا.

ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن ياتم بالتارك

لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن

متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما

له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت مقسما شرعا

فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت

بحيث لا يسع الا لهذا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لانتساع

الوقت فاذا ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما اصليا وهو

وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب

قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا تفضيل

عنه جزء من الوقت او ياتم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى في اول الوقت لا يكون

اتيانا بالاداء الواجب وبالمأمور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب

على ما مر قوله ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى

الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا

الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا يعلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين

الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا ان

اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار

في تعيينه فعلا بان يؤدى الصلوة في اى جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء

وقنا لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام

ولا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصبر هو

الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو

الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما

يقال في الموسع انه يجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء او يجب في الآخر وفي الاول نفل

يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى

كل احد شيء آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالاخر

(١) قوله ثم وجوب الاداء الخ بمعنى اذا لم يشرع في الصلوة في الاجزاء المتقدمة من الوقت فكما لم يثبت فيها نفس الوجوب كذلك لم يثبت وجوب الاداء فلما تقرر السببية في الجزء الاخير وهو مقدار ما يسع الصلوة من غير ان يفضل عنها بجزء يثبت كل منها وكذلك يثبتان معا فيما اذا شرع في الاجزاء المتقدمة فينبغي ان لا يوجد احدهما في وقت بدون الآخر.

(٢) قوله حقيقة بمعنى ان في الظاهر قد توجه الخطاب في مجموع الوقت اولى الجزء بقوله تعالى لدلوك الشمس.

(٣) قوله اذا مات في الوقت قبل ان يمضي من المقدار المذكور شيء واما من مات قبل ان ياتي بما امر به مطلقا بلا توقيت كالتضامن فله شيء لانه وجب عليه الاداء قبل مامات فيكون الترك مع وجوب الاداء.

(٤) قوله لما لم يكن متعينا قيل ان الملازمة في عمل النظر فان المهر لم يكن متعينا في الشرع في جنس او نوع من المال ولا في عدد اذا كان من الدراهم والدنانير وهو يتعين بتعيينهما حتى لا يجزى غيره اذ ليس له وضع الشرائع قيل ليس ذلك من وضع الشرع كالنذر.

(٥) قوله الارتفاق في تاج المصادر الارتفاق يجزى يارى كرفن فالارتمنة والامكنة من الآلات يصح نسبة الارتفاق والاستمارة اليها ويجوز ان يكون مجازا في ذلك الاختيار اذ في ملازمة.

(ولى بعض نسخة الارتفاق).

(٦) قوله شرع فيه غير هذا الواجب اى من جنس هذا الواجب واما وقت الصوم فهو وان كان شرع فيه غير هذا الواجب كالصلوة وقراءة القرآن والحج والصدقة لكن لم يشرع فيه من جنس الصوم شيء.

(٧) قوله فلا بد من تعيين النية وهوية خصوص هذا الواجب كصلوة الفجر وصلوة الظهر واما الصوم فلا يحتاج الى ذلك بل يتأدى بنية مطلق الصوم بل بنية واجب آخر لكن لا يجوز بلا نية اصلا.

(٨) قوله لا يسع الا لهذا الواجب فان قلت ان السعة تمتدى بالنفس بلا حاجة الى حرف الجر كقوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض الآية فما الوجه في زيادة اللام قلنا ذكر في تاج المصادر البيهقي السعة همه رسيدن وفراخ شدن فعلى المعنى الاول تمتدى بالنفس وعلى الثاني بحرف الجر.

(١) قوله ولصحة الاداء يعني انما دليل الوجوب فلا بد له من سبب وهو ليس الخطاب لمدمه في حق المسافر فهو السبب لا غير فيه انه لا نسلم عدم الخطاب فانص الدال على سببية الوقت على زعمكم هو الخطاب المفيد للوجوب فالخطاب نوطان ما يفيد اصل الوجوب وما يفيد وجوب الاداء فالاول موجود في حق المسافر بخلاف الثاني ذكر في التحقيق ان المتأخرين من اصحابنا اتفقوا على ان سبب وجوب الصوم الشهر لكمم اختلفوا اصل السنة مطلق شهود الشهر حتى استوت الايام واليالي في السببية او السببية خصوص شهود الايام فينفرد كل يوم لسببية صوم فيه فذهب الامام شمس الاثمة الرخسي الى الاول مستدلا بان الشهر اسم لمجموع الاجزاء المشتملة على اليالي والايام وما مستويان في فضيلة كان سببية الشهر لاجلها الا ترى ان من كان منيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصبح جنونا مستترقا لجميع الشهر ثم افاق يلزمه القضاء فلو لم يقرر السبب في حقه بشهود الليلة المذكورة في حالة الافاقة لم يلزم القضاء وايضا بنية اداء الفرض يصح بعد وجود الليلة الاولى بغروب الشمس قبل الصبح مع ان النية الفرض لا يصح قبل وجود السبب كما اذا نوى قبل غروب الشمس لا يصح وذهب القاضي الامام ابن زيد وفخر الاسلام وصدر الاسلام ابواليسر الى الثاني فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم لان الواجب في الشهر اشياء متغايرة فصوم كل يوم عبادة على حدة غير مرطبة الغير لاختصاصه بشرائط الوجود وانفراد بالارتفاع عند الجزء الناقص فكل يوم يكون متفردا سبب آخر واما الليل فليس وقتا لاداء الصوم فلا يكون سببا لوجوبه .

١- ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه ان لا يشرع فيه غيره
 ٢- فلهمنا يقع عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عن رمضان اذا نسوى المسافر
 ٣- واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لاغير اشارة الى الصوم المخصوص بربضان
 ٤- في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اى من المسافر لكنه رخص بالفطر وذلك لا يجعل غيره
 ٥- مشروعاً فيه قلنا لما رخص فيه لمصالح بدنه فبصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم
 ٦- يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وهنا لم يأت اذصام واجبا آخر جواب عما قالان
 المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لاغير فنقول لانسلم ان المشروع
 في حق المسافر هذا لاغير مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها
 فلا نسلم ذلك

(٢) قوله لا يشرع اه اى لا يشرع في وقت صوم رمضان آخر لامه لامتناع اجتماع المثلين ولا بدونه مكانه لان الشروع في الصوم الآخر يستلزم ترك الفرض وهو حرام غير مشروع وامان جاز الترك كالمسافر فاذا شرع بعود الفرض واجب الاداء لظهور القدرة واما الرخصة للمجزء .
 (٣) قوله عند ابي يوسف رحمه الله تعالى في شرح البرجندى عن الفصول السادية اذا نوى المريض او المسافر في رمضان عن واجب آخر كان صومه عما نوى عند ايحيفة واما في غير المرض والسفر فيقع عن رمضان بالاتفاق .
 (٤) قوله لان المشروع تكرير لما افاده بقوله فلهمنا .
 (٥) قوله الى الصوم المخصوص وقد مر ذكره سرارا بالاظهار والاضمار ولهذا يصح الاداء منه مثل هذا الكلام لتقديم الجار على الفعل شائع في القصر اى يصح الاداء منه على تقدير مجموع الامرين من مشروعية صوم رمضان فيه وعدم مشروعية غيره فيه ولا يصح على تقدير عدم ذلك المجموع وهذا لا يستقيم اذ لو فرض مشروعية صوم رمضان ومشروعية غيره ايضا وقد اتفق المجموع باتتفا احد الجزئين يصح الاداء منه ايضا .
 (٦) قوله اولى فيه نظر لان مصلحة البدن قد يتقدم على مصلحة الدين حيث رخص بالفطر وترك صوم رمضان قد تقدم على واجب

قوله ولصحة الاداء فيه يعنى ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقص كالصلوة في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل يناق الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه * وذهب الامام السرخسي رحمه الله تعالى الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لثلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا وجهه للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا .

آخر فيما اذا نواه والمقدم على ما قدم على شئ مقدم على ذلك الشئ وايضا مصلحة الدين متوقف على مصلحة البدن فلانسلم الاولوية .
 (٧) قوله وانما لم يشرع اه او يقال وانما لم يشرع للمسافر غير ضرورة ان الوقت لا يسه مع الواجب الوقت فاذا رخص بتركه سقطت الا بضرورة فيشرع غيره حينئذ وقوله ان اتى بالعزيمة يرد عليه ان عدم مشروعية الواجب الآخر اذا كان مشروطا بالاتبان بالعزيمة فالصحيح المقيم اذا ترك العزيمة ونوى الواجب الآخر ينهى ان يصح منه الواجب الآخر لاقتفاء شرط عدم المشروعية مف والجواب ان هذا الاشتراط انما في حق المسافر واما في حق صحيح المقيم فعدم المشروعية مطلق عن الشرط .

(١) قوله ولان وجوب الاداء اى فصح الحكم بصحة الواجب الاخر من المسافر كما مر من قوله ولان اه . (٢) قوله في حقه الضمير الى وجوب الاداء في حق المسافر اولى واجب آخر في حق المسافر . (٣) قوله فقلى الدليل اه قيل كما ان الدليل الاول يدل على ان قضاء الدين اولى بالجواز من الاضطرار كذلك يدل على مصلحة الدين اولى به منه ولا شك ان النفل من مصالح الدين فيلزم جوازه ايضا بالاولى فاذا شرع في النفل لا يلزم ان يقع عن اداء رمضان ان اداء رمضان اولى من النفل ولكنه لما كان اولى من النفل كذلك اولى من الواجب الاخر يدل ان الصحيح القيم اذا نوى واجبا آخر يقع عن اداء رمضان فهذه الاولوية لا يقتضى عدم جواز النفل في حق المسافر كما لا يقتضى عدم جواز الواجب الاخر في حقه .

(٤) قوله فان قضاء ما فات هذا لا يجرى فيما اذا نذر المسافر ان يصوم في رمضان اداء او ان يصوم لكفارة فانه ليس بقضاء ثم يقال ان اداء رمضان اولى من القضاء لذاته واولوية القضاء يارض احتمال الموت قبل ادراك عدة من ايام اخر فما بالذات اولى مما بالعارض كما قال المصنف رحمه الله تعالى في او اخر فصل ما يقع به الترجيح ان الترجيح بالوصف الذاتى اولى منه بالوصف العارضى .

(٥) قوله لانه ان مات اه قيل اذا نذر المسافر يصوم في رمضان يجوز له تأخير اداء رمضان كذلك يجوز له تأخير ما نذر فانه دونه ووجوب الاداء لم يوجد فيها اذامات قبل الاقامة

◀ ٣٨٢ ▶

ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيمما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي اداء رمضان لان النفل وعلى الثاني اى وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهنا روايتان اى بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق الرخصة بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فيه فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه

كما ليس عليه صوم رمضان كذلك ليس عليه صوم التذر والا يلزم ترجيح التذر على الفرض هذا الدليل لا يثبت اولوية الواجب الاخر مطلقا .

(٦) قوله ففيمما اذا نوى اى منى اذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصلحة الدين وكان ذلك الاولوية الواجب الاخر من اداء رمضان كان الوقوع في مسئلة الشروع في النفل من رمضان عن اداء رمضان لان مصلحة الدين في ذلك لان اداء رمضان اولى من النفل فقوله فصالح دينه من باب اقامة عدة الجزاء مقامه والاصل ان يقع عن اداء رمضان لان مصالح دينه اه .

(٧) قوله لان النفل اه قيل اذا صح فلا يجب عليه القضاء فيكثر العبادة واذا صح اداء رمضان لا يجب عليه قضاء فلا يكثر العبادة وايضا في الاول لا يلزم اتقاء النية بخلاف الثاني فينبغي ان يكون النفل اولى ويكون الصلحة فيه لا يقال ترك اداء رمضان تصد الى لزوم الكفارة والقضاء اولى من الاتيان به لانا نقول ان يتما فرق بعدم وجوب اداء في مسلتنا لسفر فلا اثم بخلاف الصورة المذكورة وهنا روايتان في التحقيق روى ابن سماعه عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه يقع عن الفرض في الوقت لان معنى الرخص وهو الميل الى الاخف لا يثبت بنية النفل اذ هو يتجشم مرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت في الثاني فلا فائدة في النفل لا التواب وهو في فرض الوقت اكبر فكان هذا ميلا الى الاتقل لا الى الاخف واذا لم يثبت معنى الرخص بقى الصوم واجب الاداء كما في حق المقيم في نية النفل وروى الحسن عنه انه يقع عما نوى .

(٨) قوله وان اطلق اه فعلى رواية ابن سماعه لما وقع من الفرض مع نية النفل وبينهما تناف فلا يقع عنه مع نية مطلق الصوم ولا مناقاة بينهما اولى وعلى رواية الحسن رحمه الله تعالى قيل لا يقع عن الفرض لان رمضان اذا كان كشعبان

قوله ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص الفرض ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اى في حق المسافر بل في حق اداءه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق اداءه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقيق سبب الوجوب فيه دون شعبان قوله وهذا روايتان روى ابن سماعه انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعه في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر .

وفي

في حق المسافر حتى قيل سائر انواع الصيام لا بد من التمييز وايضا المطلق يمتلما والنفل ادنى المحتلبن فيثبت في خارج رمضان والصحيح انه يقع عن الفرض على هذه الرواية ايضا لان احتمال غير الفرض الوقتى انما يارضه بشرط تعيين النية ولم يوجد فيترجح بالوقت الذي هو سبب وجوبه وانتفاء وجوب الاداء انما يصير كشعبان عند المعارضة بصريح نية غير الفرض .

(٩) قوله واما المريض اه فان قلت كلامه هذا يخالف ما ذكر في المختصر من قوله ويصح اداء رمضان بنية واجب آخر الا في سفر او مرض فسوى الامر ثمة بين السفر والمرض وحكمم بانه لا يقع عن الفرض في شيء منها قلنا اتدنى ثمة شيخ الاسلام صاحب الهداية قال البرجندى وفي فصول العبادية اذا نوى المريض او المسافر في رمضان عن واجب آخر كان صومه عما نوى عند اي حنيفة رحمه الله تعالى وهكذا ذكر في الهداية وهما تبع فخر الاسلام وشمس الائمة هكذا في التحقيق وفيه ان الامام خواهر زاده وانما قال بعدم الفرق عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى بين السفر والمرض وان الصحيح عدم الفرق وان الفرق ليس بصحيح .

(١٠) قوله لتعلق الرخصة بحقيقة العجز هذا يخالف ما ذكر في التحقيق انه عندنا يثبت الرخص للمريض مخوف ازدياد المرض بان غلب على ظنه ذلك او اخبره الطبيب كما يثبت بحقيقة العجز لاخلاف فيه بين اصحابنا .

(١) قوله لان المرخص له والجواب ان المرخص ليس حقيقة ازدياد المرض يلزم عدم ظهوره بالاقدام على الصوم بل هو خوف ازدياده كما مر ولا شك ان بالاقدام يظهر عدم الخوف المذكور .
(٢) قوله وقال زفر رحمه الله عطف على قوله وان اطلق اه كانه قال وان لم ينو شيئاً يقع عن الفرض ايضاً عند زفر رحمه الله تعالى ولا يقع صوماً اصلاً عندنا فهنا اربع صور نية الواجب الآخر ونية التل ونية الصوم مطلقاً وعدم النية اصلاً وقد تبين حكم كل منها .

(٣) قوله لما صار الوقت اقبل تبيين الوقت لواجب انما يقتضى ان يقع عنه جميع ما هو من نوع ذلك الواجب لا جميع ما يصدر عن المكلف في هذا الوقت الا ترى ان الاجير الخاص اذا فعل ما هو من جنس الخدمة يكون المستأجر دافعاً عن الواجب بالاجارة ولا ما ليس من ذلك كالاكل والشرب واتلاف الاموال فالتى هو من جنس الصوم وهو الواجب في الوقت انما هو الامساك المقرون بالنية دون الامساك الخالى عنها فانما يلزم ان يقع عن الفرض ما هو بالنية دون غيره .

(٤) قوله كلاجير هذا من باب اقتضاء تبيين الوقت اداء الواجب وان كان العمل بنية غيره واما رد الوديعة والغصب فليس من ذلك .
(٥) قوله كعبية كل النصاب هذا اشار الى الجواب عما يقال كيف يتأدى الفرض بلاية في العبادة المقصودة مع انها منوطة بالنية تقريره يجوز ذلك كما في هبة اه قوله كل النصاب يدل على ان الزكوة لا يتأدى اذا ذهب البعض وقوله من الفقير يدل على انه لو وهب من الغنى لا يتأدى لانه ليس في معنى التصديق فان قلت ليس هذا من باب سقوط الزكوة لسبب ملك المال قلنا لان الهبة استهلاك وهي لا يسقط بالاستهلاك ذكر في التلويح هنا اعتراض وهو اعطاء ما في درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر رحمه الله تعالى وكيف بالية قلنا لا يلزم من ذلك صحة الهبة اذ ليس هناك نية الزكوة والهبة الى الفقير وان كانت تصدقاً معنى لكن اللفظ ليس موضوعاً لذلك فيقع الشك في الصحة وعدمها باعتبار اللفظ والمعنى فلا تثبت عدم الصحة بالشك مع ان الاصل في التصرف الصادر من اهله هو الصحة .

(٦) قوله قلنا هذا يكون جبراً للمساكين لامساك الصادر لاعن التقصد وجبراً اما خبر على ان المصدر بمعنى اسم المفعول اى مجبوراً عليه او تميزاً اى تثبت ويقع بطريق الجبر من غير ان يكون له اختيار وفيه نظر لان المفروض عدم الصوم فلا يلزم عدم التقصد الى نفس الامساك وانما يلزم الجبر على تقدير عدم التقصد الى نفس الفعل الا ان يقال ان المراد بالجبر ان لا يكون بنية القرية .

وفي هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذى يزداد بالصوم لا المرض الذى لا يقدر به على الصوم فلان سلم انه اذا صام ظهر فنوات شرط الرخصة

وقال زفر رحمه الله هذه مسألة ابتدائية لاتعلق بالمرضى والمسافر وهي انه لما صار الوقت

متميناه فكل امساك يقع فيه يكون مستحقاً على الفاعل اى يكون مقام مستحقاً لله تعالى على

الفاعل كلاجير الخاص فان منافعه حق المستأجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كعبية كل النصاب

من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبراً والشرع عين الامساك الذى هو قرينة لهذا اى

لصوم رمضان ولا قرينة بدون التقصد .

قوله وفي هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذى لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذى يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلاغلاف على ما يشعر به كلام الامام السرخسى رحمه الله في المبسوط من قول الكرخى بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او مؤول بالمريض الذى يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض قوله وقال زفر رحمه الله عطف على قوله يقع عند ابي يوسف وهذا ابتداءً تفريع آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر رحمه الله يكون صوماً واقعاً عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان ديناً باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم المعين المستحق باعتبار الوجود ففى اى وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر خيالاً ليغيط له ثوباً كان فعله واقعاً من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذى يحدث في الثوب لامنافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة * فان قيل ايها ما في درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر رحمه الله فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة او الفقير المدين او الكلام الزامى والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقاً لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه حينئذ يكون جبراً لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصح عبادة وقرية لانها الفعل الذى يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساك الذى يكون قرينة لان يكون الصوم فان قيل فاذا كان المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم يلزم بجزء صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلاً فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا يجبرى انما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبادة تصلح ان تكون مجازاً عن الصدقة بناءً على ان البتقى بها وجه الله تعالى لا عوض عن الفقير وذكر الامام السرخسى رحمه الله ان معنى التقصد مصل باختياره المصل ومعنى القرية بحاجة المصل للحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع .

وقال الشافعي رحمه الله لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت حقاله جبرا لا بد من التعيين
 لتلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا قول به وجب العلة
 اي بتسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي فعاصله ان انسلم ان التعيين واجب لكن نقول
 الاطلاق في المتعين تعيين لانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخريا انسان فالمراد به زيد
 ولا يضر الخطأ في الوصف بان نوى النفل او اجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن
 مشروعا يجب بطلان فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال اي الشافعي رحمه الله لما وجب التعيين وجب من اوله
 الى آخره لان كل جز يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزى
 اي لعدم تجزى الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل.

قوله وقال الشافعي رحمه الله تعالى لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله
 تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لتلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امسا كعلى قصد
 القرية للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا
 يختلف نوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قرينة من النية كذلك لا بد لصيرورة القرية فرضا او نفلا
 منها احترازا عن الجبر وتعيين المعل انما يكفي للتمييز لان نفي الجبر وانبات القصد واما نادى
 فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية
 التطوع او واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم * والجواب ان انسلم وجوب التعيين
 الا ان انسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان
 في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاضمار وطلب الاقبال فكندا ههنا لما لم
 يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول *
 فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطأ في الوصف بان
 ينوى النفل او اجبا آخر كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف
 والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل
 بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم * فان قلت الصوم ههنا
 لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فيبطلانه يقتضى
 بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغاير بحسب
 المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف
 لاعلى التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض
 ههنا * ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف
 النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفى الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم * فان قلت نية
 النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت
 في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها * وقد يجاب عن اصل استدلاله باننا لانسلم ان وصف
 العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت
 ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك
 بالنية بان يقصد بقلبه توجه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم
 انصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنيته النفل او اجبا آخر
 لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامراذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالولود الثاني
 يتصف بالاخرة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلك مولودا آخر ظنا فاسدا
 قوله فيفسد الكل لعدم التجزى لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى لاننا نقول الصحة
 وجودي فتفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا تر جميع الفساد في باب العبادات احوط.

(١) قوله لتلا يصير جبرا في صفة العبادة الضمير
 الى الحكم بوقوعه عن الفرض وهو مقدر في
 قوله لا بد من التمين اي لا بد في حكم المذكور
 والاولى ان يقال في صفة الكون فرض اداء
 رمضان لان اللازم على تقدير وقوعه عن الفرض
 مع عدم التمين انما هو ذلك لا الجبر في صفة
 العبادة على الاطلاق لجواز ان يكون عدم التمين
 مع نية مطلق الصوم فحينئذ يكون وصف العبادة
 عن القصد لا بطريق الجبر يرد على الشافية ان
 دليلكم هذا منقوض بالمعج حيث يتأدى الفرضية
 بنية النفل عندهم.

(٢) قوله هذا قول به وجب العلة هذا اشعار
 بان الشافعي رحمه الله تعالى تمسك بالعلة الطردية
 لان القول بالوجب انما يذكر في دفعها كانه قال بان
 كون المنافع في ملك العبد وان كان التمين دائما
 معه لكنه ليس بعلة مؤثرة او بالدوران انما
 ثبت العلة الطردية لالعلة المؤثرة.

(٣) قوله اي تسليم دليل المثل هذا التفسير
 لا يلايم التسمية وانما الملايم ما سيقول المصنف
 رحمه الله تعالى في فصل دفع العلة الطردية من ركن
 القياس من قوله هذا التزام ما يلتزم المثل مع بقاء
 الخلاف فان الموجب (بفتح الجيم) يطلق على ما
 ثبت بالدليل لاعلى نفس الدليل.

(٤) قوله لان الوصف اه قيل لو كان عدم
 مشروعية الوصف مقتضيا لبطلان الوصف وبقاء
 الاصل مطلقا فالبيع بالشرط الفاسدة يبنى ان
 يصح بيعا مطلقا فان ككون البيع مشروطا
 بذلك غير مشروع فيبطل الوصف ويبقى الاصل.

(١) قوله بالنية المتقدمة في شرح البرجندي لا بد ان يوجد النية قبل نصف النهار الى غروب الشمس من اليوم المتقدم فيجوز النية من اول الليلة وهذه النية منفصلة عن الصوم وهو من الصبح وهذا الانفصال انما هو باعتبار الحدوث واما باعتبار البقاء فلا انفصال لان الايمان بعد ما وجد من الانسان يحكم ببقائه ما لم يوجد ما ينافيه كإمارات التكذيب فالنية ايضا تبقى مثل الايمان فيلزم الاتصال بالكل فقوله فلان يصح اه محل تردد ثم قد عرفت من النية في الصوم عندنا لا يلزم ان يكون مقارنة بجميع اجزاء الصوم فهل هي في الصلوة كذلك فذكر الشارح البرجندي ان النية لا بد ان يكون متقدمة على التحرية متصلة بها ولا يعتبر بالنية المتأخرة عنها وهذا هو ظاهر الرواية وقال الكرخي رحمه الله تأخير النية مادام في التناهي كتناهي وقيل يصح اذا تقدمت على الركوع كذا في الكافي وقيل الى ان يرفع الرأس من الركوع .

(٢) قوله ويرجع القهقري في المهذب يقال رجح القهقري اي الى خلف والظاهر انه مصدر بمعنى الرجوع الى عقب .

(٣) قوله حتى اذا استولد قيل ان الاستيلاء من فروج العلق والملك المستند لا يكتفى في العلق قال المصنف رحمه الله تعالى في المختصر وان باع الغاصب المصوب او اعاق تم ضمن بعد البيع دون العلق فينبغي ان لا يكتفى في الاستيلاء ايضا وبعد ما صح اداء الضمان بعد الهلاك فينبغي ان يصح به عند عدم الهلاك ايضا فلا معنى للتقييد بالهلاك لثبوت الملك المستند والجواب نعم لكن الاستيلاء قد يصح فيما لا يصح الاعتاق ابتداء فاستيلاء الرجل امة ابنه صحيح لكن لا يصح منه اعتاقها ابتداء وايضا بين صورتي الهلاك والبقاء تفاوت في الهلاك يستند الملك الى وقت النصب لانعدام جهة اخرى واما في البقاء فلا لان اداء البدل مع بقاء المصوب يبيع وهو اقوى في اعادة الملك من النصب فيستند الملك الى وقت الاداء دون وقت النصب .

(٤) قوله وهي امر وجداني قد يقال لو اريدان الصحة امر وجداني فبين بطلانه فلا فرق بينهما وبين الملك في الكون شرعا ولو اريد ان حقيقة نية امر وجداني فلا يجعل المستند الى اول النهار النية بل انما الصحة كما لا يجعل المستند الى وقت النصب نفس اداء البدل وهو امر حسي بل يجعل المستند الملك .

(٥) قوله الا يرى انها لا تستند قيل ان الاستيلاء مبنى على القوة وهي موجودة فيما اذا كانت النية في اكثر اليوم لاني الصورة المذكورة .

(٦) قوله فكما في صوم القضاء عطف على المفهوم كانه قيل كما في صورة النية بعد الزوال والجواب عن ذلك ان الاستيلاء انما يعتبر في النية بشرط تقدمها وهو تبيين الوقت للمنوي فهذا الشرط مفقود في القضاء .

(٧) قوله فكذا هنا وفرق ما بينهما ظاهر لان الامر القلي بعد ما وجد يحكم ببقائه ما لم يوجد ما ينافيه فيلزم المقارنة فيما اذا نوى في اول الليلة بخلاف ما نحن بصدده .

(٨) قوله فلماذا قال الظاهر منه انه ذكر ان الاكثر في حكم الكل في التي اثبات النية تقديرا

والنية المعترضة لاتقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لاتقبل التقدم واعلم اولاً ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بقبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعي رحمه الله يقول اذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصله في وقت لا يكون حاصله قبل ذلك الوقت الا يبرى انما لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال فكما في صوم القضاء فاذا لم تستند بقي البعض بلانية فنجيب باننا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنته العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل فجعلها الشرع مقارنته للعمل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال وتكون تقديرية لا مستندة

قوله والنية المعترضة يعنى ان اقدران النية لجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وهرج فلا بد من التقسيم عليه بان يعزم في الليل انه يسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرؤ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة يجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا يقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشئ انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لانعتبر متقدمة وحاصل الجواب اننا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولاخفا في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لانه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ منه اولم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلى فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضى يجعل كائنا تقديرا فكذلك الاقتران بالعدم الكون وايضا نجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شئ واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن به النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نيته في الاكثر صارت صوما والاضدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل .

توضيح ٤٩

في اول النهار كما انه في الشرح لذلك وليس الامر كذلك بل هو في التي اثبات الصحة في اول النهار لا التقديرية فيكون خارجا عنه امر مستقلا ليس من تنمة الدليل .

(١) قوله والطاعة قاصرة اما ظاهرا فلقلته واما معنى فقدم المشقة . (٢) قوله ولا يعود والظاهر ان يقال ويؤد صحيحا اه ليكون عطفا على ما في جزاء القول المنقوع وعلى ما وقع عطف على قوله لا تقول اه اي ولا يعود صحيحا عندنا باعتبار النية اوعلى قوله بان الجزء الاول اه اي ولا بان يعود صحيحا فيكون لازمة للتأكيد (٣) قوله ترجع بالكثرة اي ترجع البعض الصحيح على البعض الفاسد من تغلبه حتى يكون في حكمه بكثرة الاجزاء فيكون ترجيحها بذات المرجح لا انا ترجيح الصحة على الفساد بكثرة اجزاء الموصوف بها ليلزم ان الترجيح ليس بذات المرجح بل بذات موصوفه وهو خارج عن الترجيح . (٤) قوله بالذات اراد غير الخارج فيتناول الجزء

٣٨٦

بوصف العبادة فان قلت قد مر في فصل الحسن والتبجح ان العبادة جزء من الصلوة صادق عليه فكذلك من الصوم فكيف يجعل وصف خارجا عنه قلنا المراد انها خارج عن اشخاص الصوم الموجودة في الخارج وهذا لا ينافي الجزئية بالاضافة الى المفهوم والشافعي رحمه الله تعالى رجح البعض الموجود منه بالعبادة فهي خارجة عن ذلك البعض في الخارج وههنا شيء وهو ان وصف العبادة به يلزم الفساد في البعض المتقدم لا انه يجب الرجحان فيه كيف ووجه الرجحان لا بد ان يختص بالراجع ووصف العبادة كما يوجد في البعض المتقدم كذلك يوجد في البعض المتأخر . (٥) قوله بالكثرة فان قلت ان الكثرة والقلته من الاوصاف والمعارض وليس من اجزاء ما يقوم به فليس ذلك من الترجيح بالذات بل بالمعنى قلنا نعم لكليهما باعتبار الاجزاء من غير اعتبار الامر بالخارج فالترجيح بها ترجيح بالاجزاء فان سبب السبب سبب واما وصف العبادة فانما هي باعتبار الكون في سبيل الله تعالى سببا لتتقرب منه تعالى . (٦) قوله فان قيل يتعلق بقوله لما صح اه . (٧) قوله لا يتعرض عليه المناق ما ينافي النية المتقدمة في الصلوة عمل ليس من جنس الصلوة وفي الصوم ان ينوي بعد نية الصوم ان لا يصوم في شرح البرجندی ويشترط ان لا يشتغل فيما بين النية والتكبير بعمل ليس من جنس الصلوة وفي المحيط اذا نوى في النفل ان يصوم غدا ثم بدأ له في الليل ان لا يصوم وعزم على ذلك ثم أصبح من بعد ذلك لم يوجد العزيمة اصلا . (٨) قوله قلنا وفي التأخير لا يخفى ان الضرورة في التقديم في حق جميع الايام وفي التأخير في حق البعض اذ قلنا يغفل عن النية في جميع الدليل بالنسيان او النوم او غيرهما . (٩) قوله نية الفرض حرام ذكر في المختصر وكره ان ينوي واحيا اي في صوم يوم الشك فالحرمان على ما يأتي في باب الحكم ما كان تركه اولى مع منع الفعل والكروه ما كان تركه اولى بلا منع الفعل فنكل من القولين مبنى على رواية فلا بد ان وجه ذلك ان هذه النية مشتتة على الكذب وهوانه جازم لفرضية هذا الصوم وقد اسرأه تعالى به قطعا . (١٠) قوله ونية النفل لغو عندكم وكذا نية الصوم مطلقا وذلك لان الفرض لا يتأدى بها عند الشافعي قيل عليه ذلك انما هو في غير الشك وفيه لا يكون لغوا عنده . (١١) قوله ولان صيانة الوقت عطف على المفهوم اي جاز تأخير النية من اول اليوم للضرورة ولا صيانة للمعنى الكلام انه اذا حكم بمجواز التأخير وصحة الاداء مع النية المعترضة فالمبطل بالحادثه يصون بقية الوقت ولا يفطر واذا حكم بعدم ذلك لا يصون والصيان اذا كانت واجبة فلا بد من الحكم بالجواز لتحقيق الواجب فيحتمل ان لا تسلم وجوب الصيانة بعدما تنقضى النية في اول الوقت ولو سلم فتتحقق الصيانة لا يتوقف على الحكم لصحة الاداء او سقوط القضاء فليحكم بوجوب الامساك البقية مع عدم صحة الاداء وجوب القضاء كمن قدم ما افطر مسافرا يجب عليه امساك بقية يومه كما في شرح البرجندی قلنا عن الخلاصة اهم اجمعوا على ان من افطر خطأ او متعمدا او مكرها او افطر يوم الشك ثم ظهر انه من رمضان يلزم التشبه .

والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفيها النية التقديرية فلانقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتبار النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حالة موقوفة فان وجد النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن في الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه بالكثرة والشافعي رحمه الله يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لاتصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجع البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذات لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كاتصال قلنا وفي التأخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نام او اغشى عليه ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك له واجبة حتى ان الاداء مع التقصان افضل من القضاء بدونه .

قوله والطاعة قاصرة في اول النهار لقلته مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لاشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى قوله وفي التأخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سويننا في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في مواضع كالعام في مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يبتنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا يغتص بما قبل نصف النهار قلنا نعم لان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومى اعنى من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومى

وعلى

(١٠) قوله ونية النفل لغو عندكم وكذا نية الصوم مطلقا وذلك لان الفرض لا يتأدى بها عند الشافعي قيل عليه ذلك انما هو في غير الشك وفيه لا يكون لغوا عنده . (١١) قوله ولان صيانة الوقت عطف على المفهوم اي جاز تأخير النية من اول اليوم للضرورة ولا صيانة للمعنى الكلام انه اذا حكم بمجواز التأخير وصحة الاداء مع النية المعترضة فالمبطل بالحادثه يصون بقية الوقت ولا يفطر واذا حكم بعدم ذلك لا يصون والصيان اذا كانت واجبة فلا بد من الحكم بالجواز لتحقيق الواجب فيحتمل ان لا تسلم وجوب الصيانة بعدما تنقضى النية في اول الوقت ولو سلم فتتحقق الصيانة لا يتوقف على الحكم لصحة الاداء او سقوط القضاء فليحكم بوجوب الامساك البقية مع عدم صحة الاداء وجوب القضاء كمن قدم ما افطر مسافرا يجب عليه امساك بقية يومه كما في شرح البرجندی قلنا عن الخلاصة اهم اجمعوا على ان من افطر خطأ او متعمدا او مكرها او افطر يوم الشك ثم ظهر انه من رمضان يلزم التشبه .

(١) قوله وعلى هذا الوجه فالحكم بوجود الاداء
 وبصحة مع التقصا ضرورية صيانة الوقت يقتضى
 عدم الكفارة كما اذا اكل ناسيا ثم اكل عمدا لا كفارة.
 (٢) قوله ومن حكمه اه اى حكم الشئ اثره
 المترتب عليه وتقديره الصوم بكل النهار امر به
 بتحقيق وصف المعيار به فكيف يكون مترتبا عليه .
 (٣) قوله فلا يقدر النفل قبل اذا فرض الوقت
 المساوى لما مور به يقدر بلكه لا يلزم منه ان وقت
 النفل ايضا يقدر النفل بلكه لان النفل ليس مأمورا به
 والجواب ان النفل يلزم بالشروع فيكون مأمورا به
 عند اخلافا للشافعي رحمه الله تعالى وسأأتى في باب
 الحكم فمتدنا يصح التفريع المذكور خلافا له .
 (٤) قوله من زمان النية ذكر في التلويح ان
 المختار من مذهب الشافعي رحمه الله تعالى ان يكون
 صائما من اول اليوم .
 (٥) قوله ومن هذا الجنس ويجوز ان يكون
 المعنى ان وقت النذر المعين معيار للمؤدى وسبب
 للوجوب في الظاهر وان كان السبب في الحقيقة هو النذر
 وايجاب العبد على نفسه كما ان السبب في صوم رمضان
 في الظاهر هو الوقت وفي الحقيقة ايحاج الله تعالى .
 (٦) قوله لان تمييزه قبل ان الثابت من الشارع
 انما هو الوجوب في الذمة مطلقا لا الوجوب في هذا
 الوقت فتبوت كل من النفل والواجب بالنية في هذا
 الوقت من جانب العبد حقاله فتأثير التبعين في دفع
 كل منهما عن الوقت تأثير في حقه لا في حق الشارع
 فلا يستقيم القول بان التأثير في دفع الواجب تأثير
 في حق الشارع وانما التأثير في حق الشارع دفع
 الواجب عن الذمة مطلقا والامر ههنا ليس كذلك
 وقيل في توجه ذلك ان التبعين بالنذر تبعين للنفل
 لان المنذور قبل النفل وما تبعين الوقت للنفل
 بنية ايضا تبعين للنفل فرجح الاول لسبقه واماتينه
 لواجب فهو راجح على التبعين للنفل فلا يتصور
 راجح التبعين بالنذر فيتأدى الواجب .
 (٧) قوله كالكفارات الوقت بعد تمييزه فيها
 لا يتصور ان يكون علامة لوجوبها فلا يكون سببا
 اذ المراد بالسببية هو ان يكون علامة .
 (٨) قوله لما لم يكن الوقت متعينا هذا دليل
 على ان النذر المعين ليس من القسم الثالث والا
 فلا يصح الحكم بان الوقت فيه متعين على الاطلاق .
 (٩) قوله من النية اى من مقاراة النية لا اول الصبح
 سواء وجدت حينئذ او قبل ذلك قال البرجندى
 وفي الخزانة ان كل صوم لا يتأدى الابنية من
 الليل فان نوى مع طلوع الفجر جاز ثم لم يذكر
 ههنا ان التبعين هل يجب اولها كما في النذر المعين
 فنقول قد شرط المصنف في المختصر ههنا التبعين
 لكن في الظهيرة من صام احدا وستين يوما بقضاء
 يوم واحد من رمضان وكفارته ولم يعين يوم
 القضاء جاز وصار كانه نوى القضاء في يوم الاول
 وستين يوما عن الكفارة .

وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله اعلم انه لما اقام الدليلين على
 صحة الصوم المنوى نهارا اولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت الذى
 الى آخره والدليل الثانى يشعر بان الصوم المنوى نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى
 هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسده ومن حكمه اى من حكم هذا القسم وهو ان يكون
 الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه اى ببعض
 النهار خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان
 النية وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اى من جنس صوم رمضان المنذور في الوقت
 المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان
 تعيينه مؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين النادر
 فتعيينه صار مؤثرا في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين
 للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع اى ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذر
 واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه
 انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عراض الوقت فلا بد من التبييت اى
 من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فتكفى النية
 الحاصلة في الاكثر وتكون النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعيين الوقت فان
 تعيين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار

قوله خلافا للشافعي رحمه الله المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل
 بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم بنال
 ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع قوله ومن هذا الجنس يعنى لو نذر صوم رجب
 وصوم يوم الخميس فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه
 من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطابق النية وبنية النفل لكن
 لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما يحصل بتعيين من النادر لا بتعيين الشارع
 فيؤثر فيها هو حق النادر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيها هو حق الشارع
 وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى * فان قلت قد قيدوا النذر
 في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت
 لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس
 من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون
 من القسم الثاني ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة * قلنا ليس القسم
 الثالث الا ما يكون الوقت معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان
 شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصرنا في امثلة القسم الثالث
 واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت
 في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم
 الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون
 شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس باعتبار في القسم الثالث على
 ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط .

(١٠) قوله فوجب النية لا يقال قد ذكرتم ان للاكثر حكم الكل فينبغى ان يصح الصوم مع النية في اكثر اليوم لانا نقول هذا انما يؤثر في الصحة بشرط
 النية التقديرية في اول اليوم وقد اتفق الشرط ههنا .

وأما النفل فهو المشروع الاصلى في غير رمضان كالفرض في رمضان فتكفى النية في الاكثر

وأما القسم الرابع وهو الحج فيشبهه الظرف لأن افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبهه المعيار لانه لا

يصح في عام واحد الاحج واحد ولأن وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول

يكون اداءه بالاتفاق لكن عند أبي يوسف رحمه الله يجب متضييفا لا يجوز تأخيره عن العام

الاول وهو لا يسع الاحجا واحدا فيشبهه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لا يفوته قال

الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفورام لا وعند عامة مشائخنا

رحمهم الله ان الامر المطلق لا يوجب الفور اتفقا بيننا فمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد رحمه الله

لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما

قوله وأما النفل جراب سؤال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبنيط لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلى في غير رمضان هو صوم النفل كالفرض في رمضان فيكفى اقتتان النية بالاكثر * ونحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية يكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في صوم رمضان والنفذ في يوم النذر المعين والنفذ في غير ذلك وأما الواجبات الأخر فانها هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت إليه والا فلا فصح الفرض والنفذ المعين والنفذ بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله وأما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك لان وقته يشبهه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبهه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الاحج واحد كالنهار للصوم * وثانيهما بالنسبة الى سن العمر وذلك لان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداءه بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند أبي يوسف رحمه الله يجب متضييفا لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع الاحجا واحدا فاشبهه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجوز تأخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحة للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال * فان قلت كلامهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لا تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تأخيره عنه على قول أبي يوسف رحمه الله تعيين ان وقته العام الاول لاجميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداءه ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول محمد رحمه الله تعيين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالهوت في العام الثاني * قلت حكم أبي يوسف رحمه الله بالتضييق للاحتياط لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد رحمه الله بالتوسع الظاهر الحال في بقاء الانسان لانقطاع التضييق بالكلية فلماذا يأثم بالتأخير لومات في العام الثاني فيثبت ان وقته يشبهه كلام الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجع في الاعتبار هو المعيارية عند أبي يوسف رحمه الله والظرفية عند محمد رحمه الله .

(١) قوله فهو المشروع الاصلى وذلك لان وجود النفل غير محتاج الى سبق الوجوب كالواجب فيكون الشرع وجودا وايضا مشروع من الاصل لا للعارض الموجب بخلاف الواجب .

(٢) قوله فتكفى النية في الاكثر لوجود التبيين باعتبار الاصل المتضمن للنية التقديرية في اول اليوم .

(٣) قوله وأما القسم الرابع هو الوقت المشكل في ان يفضل الوقت اويساويه .

(٤) قوله لان افعاله اوقات الحج شوال وذو القعدة وعشر ذى الحجة وافعاله من الفرائض الاحرام ووقوف عرفنة وطواف الزيارة ومن الواجبات ووقوف المزدلفة والسمي بين الصفا والمروة ورمى الحجار وطواف الصدر الافاق والحلق وسن غير ذلك او ندب فالاحرام من اول الشوال الى تسع ذى الحجة والوقوف من زوال يوم عرفنة الى فجر يوم النحر وطواف الزيارة من فجر يوم النحر الى آخر ايام النحر ووقوف المزدلفة من فجر يوم النحر والسمي بين الصفا والمروة قبل سبع ذى الحجة بعد الاحرام وطواف القدوم ورمى الحجارة في يوم النحر الى آخر ايام التشريق وطواف الصدر بعد ذلك الى ان اراد الخروج من مكة الى اهله والحلق في يوم النحر فتكفى من الافعال المذكورة في بعض وقته ولا يستغفره .

(٥) قوله ولأن وقته هذا وجه آخر لاثبات شبه الظرف وأما باعتبار الدلالة على شبه المعيار فليس بوجه آخر فان الدال على ذلك قوله وهو لا يسع الاحجا واحدا وهو عين الوجه الاول وقوله يجب متضييفا لا يقتضى شبه المعيار والافوت الصلوة وما يجب متضييفا لا يجوز تأخيرها عنه يلزم ان شبه المعيار ومعنى تأخيرها به يجب الاثم لانه لا يصح الاداء اذا اخرى شرح البرجندى ولو اداءه بعد العام الاول بأثم بالتأخير عند أبي يوسف رحمه الله تعالى .

- (١) قوله لان الحيوة اه اى لان تأخير الحج عن سنة الاستطاعة تأخير الى وقت المشكوك الوجود وهو غير جائز .
 (٢) قوله حتى اذا ادرك هذه العبارة ايجاز عن قولنا حتى يدرك القابل واذا ادركه ومنها شائع كثيرا قال الله تعالى حتى اذا ساءى بين الصدين قال انفضوا حتى اذا جملة نارا قال آتوني الآية وهى غاية للشك وهو ظاهر لا لمدم التأخير فالمعنى انه اذا ادرك القابل يحكم بجواز التأخير وعدم الاثم به ولا معنى لذلك بعد ماقرر الحكم بالاثم مقام الاول فى انه يجب عليه الحج فيه ولا يسمه التأخير الى العام الذى بعده فلو اخرجنا ثانيا وهلم جرا .
 (٣) قوله بخلاف قضاء الصلوة يعنى ان تأخيرها عن وقت ليس تأخير الى وقت مشكوك الوجود فيجوز ولا يلزم من ذلك جواز تأخير الحج وهو تأخير الى الوقت المشكوك الوجود .
 (٤) قوله فاستوت الايام فليس اليوم الاول اولى من الثانى بالاتيان به فضلا عن ان يجب فيه ويأثم بالتأخير عنه .

(٥) قوله ينبغى اه يعنى ان العام الواحد لا يجوز فيه حجاب فاذا تعين العام الاول للفرض يلزم ان لا يجوز فيه النفل وقد اعترض بانه ينبغى ان لا يجوز الاداء بعده من الواجب عنهما ان تعين الاول للفرض انما هو حق الاثم بالتأخير عنه لافى حق الاداء حتى يلزم ان لا يكون الايتان به بعده اداءً وحيتث لا يلزم عدم مشروعية النفل فيه فهذا انما يلزم اذا كان التعمين فى حق الاداء كما فى الصوم وهذا الاعتراض على قول ابى يوسف واما الاعتراض على قول محمد رحمه الله تعالى على ما ذكر فى التلويح فهو انه لماجاز التأخير وكان الوقت جميع العمر ينبغى ان لا يأثم بالموت فى العام الثانى لان وجوب الاداء وانما يثبت فى آخر الوقت كما سرفى الصلوة وآخر الوقت هناك هو آخر العمر وهو وقت الفجر عن الاداء ولا وجوب اداء مع الفجر والجواب ان محمد رحمه الله تعالى جوز التأخير مع عدم التقويت وهذا انما هو فى غير آخر العمر فلا يتصور التأخير مع عدم التقويت فذهبه انما يجوز هو جواز التأخير فى غير السنة الاخيرة وهذا لا يتناقى الاثم بالتأخير عن السنة الاخيرة وما قلتم ان الوقت عنده جميع العمر فمناه انه لو اتى الواجب فى آخر العمر لجاز الاداء لانه لا يأثم بالترك فيه .

وقال ابو يوسف رحمه الله لما وجب عليه لا يسهه ان يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكه حتى اذا ادرك القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثانى غالبية فاستوت الايام كما فان قيل لماتعين العام الاول ينبغى ان يشرع فيه النفل قلنا انما عيننا احتياطاً احترازاً عن الفوت وظهر ذلك فى حق الاثم فقط لافى ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم اى لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عيننا احتياطاً لتلايفوت ويظهر اثر هذا التعمين فى الاثم فقط اى ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثماً لكن لا يظهر اثر التعمين فى بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة ولم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدره بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشئ به كالكيمياء ونحوه فان تطوع هذا جواب اذا فى قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعى رحمه الله تعالى يقع الفرض .

(٦) قوله اختيار جهة التقصير اراد الشروع فى النفل فانه جهة التأخير فى الفرض .
 (٧) قوله ثم مات هذا قيد مما لا مدخل له فى الحكم فمضى ابى يوسف رحمه الله يلزم الاثم بمجرد التأخير وان لم يفت الحج مدة العمر .
 (٨) قوله لما اختار اه طرف متعلق بعدم الظهور او البطلان فاما بكسر اللام وتخفيف الهمزة على ان اللام للوقت او بفتحها وتشديد الهمزة .
 (٩) قوله بان ادرك الوقفة اى الوقوف بعرفة والظاهر ان يقال بان احرم ينو بالتلبية النفل لاجبة الاسلام فان محل النية اول الاركان كالصلوة ليكون النية مقارنة بجميع الاجزاء واما الوقوف فلا يلزم فيه النية ولذلك يتأتى الفرض اذا حضر عرفة ساعة من زوال اليوم التاسع من ذى الحجة الى فجر يوم النحر نائماً او مفسى عليه قال البرجندي ان النية ليست بشرط فى الوقوف كذا فى الكافي .

قوله احترازاً عن الفوت يعنى ان التعمين هنا مثبت بعارض خوف الموت لانه امر اصلى فائز التعمين انما يظهر فى حرمة التأخير وحصول الاثم له فى انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلى ثبت بتعمين الشارع فيظهر اثره فى الاثم وعدم جواز النفل جميعاً قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزائها وقته ولان افعال الحج غير مقدره بالوقت يعنى ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعى والرمى لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معياراً فان قلت اى فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللزوم على عدم الملزوم والثانى استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مشكلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل فى ذلك فذكره فى مضمون الشرط ليس كما ينبغى .

- (١٠) قوله ولان افعاله اه قبل من عطف الجزء على الكل لان قوله لما يتناول الوجهين المذكورين يشبه الطرف والوجه الاول وهو ان افعاله لا يستغرق اوقاته يتضمن امرين فى تقدير الانفال بالاوقات ونفى زيادة الافعال على الاوقات .
 (١١) قوله فان تطوع هذا الجزء مرتب على الجزء الثانى من الشرط وهو الوقت ايس بمعيار ولا مدخل فيه يشبه المعيار .
 (١٢) قوله يصح كما يصح تطوع الصلوة وعليه صلوة الفرض .

- (١) قوله اشفاقا عليه في تاج المصادر الاشفاق بر سيدن ويمدى بين ومهرباني نودون ويمدى بلي فلي الاول لا بد من اعتبار تضمين معنى المحافظ اي اشفاقا من فوته محافظة عليه وعلى الثاني يراد لازم المعنى وهو المحافظ فالحاصل ان الحج اذا قامت في العام الاول لا يدرك الا بعد سنة واما الصوم فهو اذا قامت فقامه بغير بان التدارك شهر نخوف التوت ثابت في الحج دون الصوم لان امتداد الحيوة الى شهر في غاية الكثرة والى سنة ليس بهذه الثبات .
- (٢) قوله من السفه لان ترك الاعلى واختيار الادنى وادخال النفس في معرض العذاب على احتمال الموت قبل الاداء .
- (٣) قوله فيحجر عليه في تاج المصادر الحجر واذا شئت كسى از تصرف در مال خویش ويمدى بلي وحرام كردن ويمدى بلي وبفسه فلي الاول المجرور وهو مفعول ما لم يسم فاعله يعود الى ما يرجع اليه الضمير فان تطوع فيسد عليه باب السفر وعلى الثاني المستمر الى السفر والمجرور الى الانسان .
- (٤) قوله يحجر عن نية التطوع والاولى ان يقال منع من نية فان نفس الحجر غير موصول بمن . (٥) قوله على انه اه والاولى ان يقال وانه يصح اه يعني اذا لم يصح نية التطوع فلما ان يبطل النية اصلا ابقى مطلق النية فعلى التقديرين يتأدى الفرض لان لفظ على يدل على العلاوة وجزاء الدليل لا يصلح علاوة .
- (٦) قوله كمن احرم عنه اه في شرح البرجندی اذا خرج للحج وصار قبل الاحرام مفسى عليه مثلا فاحرم عنه رفيقه وحضر كذلك عرفات جاز سواء كان الاحرام عليه باسره او بنير اسره وهذا عند ايحينة رحمه الله تعالى واما عندهما فان امر آخر بان يحرم عنه اذا نام او اغشى عليه جاز والا فلا وقتل عن النهاية انه اذا اهل منه غير رفقائه لا يجوز عند ايحينة ايضا

اشفاقا عليه فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه اي اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاق النية وبلائية كمن احرم عنه اصحابه وهي مغنى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النقل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعله غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعونة فصل هذا الفصل في ان الكفار هل يطالبون بالشرائع ام لا وهو غير مذکور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول الامام شمس الاثنية ذكر الامام السرخسي رحمه الله لاخلاف في ان الكفار يطالبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات .

قوله فصل في ان الكفار هل يطالبون بالشرائع ام لا وهو مذکور في آخر اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهل للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا للوجوب شي من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وكيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يطالبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشي كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب ادائه ام لا ثم صوروا المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة .

ثم رجع وقال يجوز .

(٧) قوله يفوت الاختيار اه اذا منع الشارع رجلا عن امر فلا شك ان له اختيارا صحيحا في كل من ذلك الامر وضده في الواقع لكن الشارع يجعل اختياره في امر المذكور كانه لم يكن واما في ضده فهو موجود في الشرع ايضا كذا ان اختيار الايمان بالصلوة موجود شرعا في حق الناس وهم ممنوعون عن الترك فلواريد ان الحجر عن التطوع لفوت اختيار الفرض فلا نسلم ذلك ولو اريد انه يفوت شرعا اختيار التطوع فذلك انما يقتضى نفي العبادة عن التطوع والشاخي رحمه الله لم يقل بصحة التطوع عبادة بل هي انما قال بصحة الفرض عبادة فهذا لا يضره ولو قيل ان الفرض ان الحجر يقتضى ان يكون الفرض عبادة بدون اختياره مع ان العبادة لا يكون بدون الاختيار قلنا فنذكر ان الحجر يفوت الاختيار مما لا وجه على ان هذا منقوض ليس بصوم رمضان بنية النقل .

(٨) قوله اما الاطلاق اه لما بين ان الحجر عن نية النقل لا يصح وتبين ان النية النقل صحيحة وغير منجزة الى اطلاق النية اراد ان يذكر ان لا يصح قياس نية النقل على اطلاق النية في صحة حجة الاسلام بما لوجود دلالة التعيين في الاطلاق وعدمه في نية النقل اذ لا عبرة بالدلالة في مقابلة العبادة .

(٩) قوله والاحرام غير مقصود وهذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فللخصم ان يقول فماذا تقول في الوقوف يصح بدون النية كما ذكرنا وهو مقصود لانه ركن في الحج بل هو شرط عندنا ولذلك قال صاحب المحيط على ما في شرح البرجندی ركن الحج شيان الوقوف برفة وطواف الزيارة فالاحرام من الحج كالتحريمية من الصلوة كل منهما فرض خارج عن العبادة التي يكون ما بعده جزء منها . (١٠) قوله فيصح اه التفرغ ان كان متصلا بالتفرغ بقوله كالوضوء فذلك يقتضى اشتراط صحة الوضوء بفعل الغير بالامر وايس الامر كذلك وان كان متصلا بقوله بل هو شرط عندنا فذلك يقتضى ان يصح التحريمية ايضا بفعل الغير وليس كذلك .

(١١) قوله هذا الفصل اراده في مباحث الامر لان المخاطبة انما هو بالامر .

(١٢) قوله وهو غير مذكوره ذكر في التلويح انه مذکور في اصول الامام فخر الاسلام في بيان الاهلية لامنافة بين الكلامين فراد المصنف انه لم يذكر بهذه الخصوصية في مباحث الامر فعلى ما نقل في التلويح كلام الامام فخر الاسلام لم يتبين فيه ان الكفار مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة .

(١٣) قوله ولما كان مهما في تاج المصادر اهمى الامر اذا قلقك وحزنك وفي تاج ايضا التلق بي آرام شدن فالشيء اذا كان مطلوب الوجود ويجعل الانسان مضطربا في طلبه ومحزونا في اشتياقه فهو مهم . (١٤) قوله بالايمان وهو التصديق بواجب به النبي عليه السلام من عند الله تعالى والاقرار به باللسان في شرح المقاصد ويكنى الاجال فيما يلاحظ اجالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه كان كافرا فلا اعتقادات بالعبادات مجلا او مفصلا من جملة الايمان والمؤاخذة بترك ذلك الاعتقاد فروع الخطاب بالايمان لا فرع الخطاب بالعبادات فلا يستقيم ما ذكر في التلويح من معنى المخاطبة بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة انهم يؤخذون بترك الاعتقاد حيث يدل على ان المؤاخذة بترك الاعتقاد فروع الاعتقاد الخطاب بالعبادات .

في حق

(١) قوله في حق المؤاخذة اه يعني ان ثمره خطابهم بالعبادات انما هي المؤاخذة في الآخرة لا المؤاخذة في الدنيا كما يؤخذ المسلمون في الدنيا بترك العبادات .
 (٢) قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر في تاج الصادر السلك آوردن جيزى درجيزى قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر الآية فبني الاستدلال على ان المراد باصحاب اليمين المؤمنون حيث يؤتى لهم بكتب اعمالهم بايمانهم فالمراد بالمجرمين الكافرون وكذا المراد بالضمير في قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين لكنه يحتمل ان يكون المراد اصحاب المنزلة الحسنة كما في المذهب اليمين المنزلة الحسنة وهم الاتقياء والاولياء فحينئذ يكون المراد بالمجرمين ما يعم فساق المؤمنين وكذا المراد بالضمير في قالوا لانه تعالى قال قال بعضهم لم نك من المصلين وقال بعضهم لم نك نطمع المسكين وقال بعضهم كنا نخوض مع الخاضعين وقال بعضهم كنا نكذب يوم الدين فليكن البعض القائلون لم نك من المصلين فساق المؤمنين فلا يلزم مؤاخذة الكفار في الآخرة بترك العبادات .

(٣) قوله مطلقا اي في حق الدنيا والآخرة فالابيان يثاب في الدنيا بمصنعة النفس والمال والاطفال وفي الآخرة بالجنة وبتركه تعالى فيها باضداد ذلك وبالعبودية كقتل النفس يؤخذ فيها وبالعاملة كبيع وهبة ايضا كذلك فيصح تصرف المشتري في الدنيا والآخرة لا يؤخذ به فيها .
 (٤) قوله اما في حق وجوب اه اي في حق ثمره وجوب الاداموهي المؤاخذة بالترك في الدنيا .
 (٥) قوله فكذا عند العراقيين في التلويح وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو يزيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند التأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في البيهقي وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعديبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك الاعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطمع المسكين اوردا الآية دليلا على انهم يخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق عليه وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقاتلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم يكن من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الابدليل فان قيل لا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم * قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا او تحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بتكذيبه كما في الآيات المذكورة وهنا ليس كذلك والمجرمون عام لا يخص له بالمرتدين

في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجماعا اما بالعبادات فهم مخاطبون بهافي حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فيختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه لو لم يجب لا يؤخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه بشرط الابيان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين .

قوله في حق المؤاخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فيذهب العراقيين ان الخطاب يقتضيه لهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رحمه الله وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو يزيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند التأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في البيهقي وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعديبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك الاعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطمع المسكين اوردا الآية دليلا على انهم يخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق عليه وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقاتلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم يكن من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الابدليل فان قيل لا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم * قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا او تحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بتكذيبه كما في الآيات المذكورة وهنا ليس كذلك والمجرمون عام لا يخص له بالمرتدين

(٦) قوله لانه لو لم يجب اه قلنا نعم لكن الوجوب لاجل المؤاخذة في الدنيا وهو محل النزاع وانما الوجوب في حق المؤاخذة في الآخرة .
 (٧) قوله ولان الكفر لا يصلح مخففا يعني لو ترك المؤمن العبادات يؤخذ به في الدنيا فاذا لم يوجد تلك المؤاخذة مع الكفر يلزم كونه مخففا اذالمنى على ما يقتضيه ماقلت عن التلويح لو ترك المؤمن العبادات يعاقب له في الآخرة بعقوبة

هي في الكافر زيادة على عقوبة الكفر فاذا لم يوجد هذه العقوبة مع الكفر يلزم كونه مخففا والجواب ان شدة عقوبة الكفر الى حيث يندرج فيها عقوبة الفسق فلا عبرة معها ومثل ذلك لا يمد مخففا الا ترى ان من قطع الطريق واخذ مقدار النصاب وهو عشرة دراهم يقطع يده ورجله من خلاف وان اخذ وقتل يجوز ان يقتل بلا تعلق لان تلف العضو مندرج في تلف النفس فذلك ليس بجعل القتل مخففا .

ان للايمان اجزاء يجب اجزاء المؤمن به كالاتحاد بوحداية الله تعالى والاعتقاد بفرضية الصلوة الخمس لا بد من تقديم البعض على البعض فتقديم الاعتقاد بالوحدانية على الكل لانه رئيس الاجزاء وليس المراد ان فرضية الصلوة انما هي بعد الايمان لان قوله عليه ام فاعلمهم معناه ادعهم الى الاعتقاد بفرضية الصلوة لادعهم الى الايمان بها .

(٢) قوله على ما قال في فصل المذكور التعليق بالشيء* يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رحمه الله تعالى عندنا العدم لا يثبت به اى بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلى . (٣) قوله ولان الامر بالعبادة والجواب ان امر الكافر بالعبادة بشرط تقديم الايمان لا بدون الايمان وهو بعد تقديم الايمان اهل ثواب عبادته ذكر في التلويح ان هذا الدليل منقوض بالامر بالايمان قلنا هذا مبنى على صحة ان يقال ان الكافر ليس اهلا لثواب ايمانه ولكن لا يصح ذلك واما في العبادات فيصح ان يقال ان الكافر ليس اهلا لثواب صلواته مثلا .

(٤) قوله وليس في سقوط يؤيد ذلك ما ذكر في شرح البرجندي انه قال الشيخ ابوالفضل الكرماني وجدت في كتب اصحابنا ان لا كفارة في شبه العمد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان الاثم كامل وكماله يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف فشرع العبادة على الكافر مثل شرع الكفارة على العابد فكما انه من باب التخفيف فكذا هذا فيكون سقوطها من باب التلخيص لا التخفيف .

(٥) قوله لم ينصوا بضم العين في المضارع كذا في تاج المصادر وفيه النص اشكارا كردن فالنعمول اما محذوف اى لم ينصوا شيئا اذ الفعل منزل منزلة اللازم اى لم يوقموا فعل النص .

(٦) قوله بان المرتد اذا اسلم ام قيل هذا منقوض بان الحائض اذا طهرت لا يلزمها قضاء صلوة الحيض وليست خارجة عن الخطاب بل انما سقط القضاء لدفع الحج .

(٧) قوله وعند الشافعي رحمه الله تعالى هذا انما يكون دليل على المرتد مخاطب بالصلوة عند الشافعي رحمه الله تعالى لامطلق الكافر والكلام في الكافر مطلقا .

(٨) قوله والبعض بانه اذا صلى قيل عليه ان عدم صحة ما مضى لا يدل على سقوط الخطاب بالارتداد ولانه لا يتوقف عليه فالسلم اذا ظهر فساد وضوئه بعد ما صلى يحكم بعدم صحة ما مضى مع بقاء الخطاب وايضا عدم الخطاب في الزمان الثاني غير مؤثر في عدم صحة ما مضى فان السلم اذا صلى في اول الوقت ليس مخاطبا بهذه الصلوة في ثاني الحال وعدم الخطاب في هذا الوقت لا يوجب عدم صحة ما ادى .

لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان

الله فرض خمس صلوة الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير

الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط

يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على

الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة

ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم

تخفيف بل تغليظ ونظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه

غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر اى الامام شمس الاثمة ان علمائنا لم ينصوا في هذه المسئلة

لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي

رحمه الله فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوة الردة خلافا للشافعي

رحمه الله فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي رحمه الله مخاطب

بها والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء

خلافا له بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة.

قوله واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة في حق

فرضية الصلوة دليل عليها مع ان التعليق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية *

قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الايمان به

والاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المأمور به بتحصيل شرائطه

فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعنى الايمان

وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب * فان قيل الايمان رأس الطاعات

واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعها لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال

لعبدته تزوج اربعا لا يثبت المحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر

المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع قوله وليس في سقوط

العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعنى ان سقوط الخطاب

بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب

العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخنة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب

الاداء في الدنيا اولا نسلم المؤاخنة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخنة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر .

(١) قوله وصحة ما مضى اه لو اريد انها مبنية على الخطاب بعد الاداء فذلك باطل ولو اريد انها مبنية على الخطاب في زمان الاداء فعدم الخطاب بعد الردة لا يوجب عدم صحة الاداء .

(٢) قوله والبعض فرعوه اى فرعوا الخلاف على ذلك تفريع الشيء على غيره له معنيان احدهما جملة متوقفا عليه والثاني جملة لازماله فتفريع الخلاف في اشتراط الايمان في وجوب العبادات وعدم الاشتراط على الخلاف في ان العبادات جزء الايمان اولا مشتمل على المعنيين فالاشتراط متوقف على عدم الجزئية وليس لازماله وعدم الاشتراط لازم للجزئية وليس متوقفا عليها فليس التفريع بمعنى واحد في المذهبين واما تفريع الخلاف في مخاطبتهم على ما ذكره المصنف فتفريع بمعنى الجعل لازما فاذا فرض ان خطابهم بالايمان فقط عند الكفر وكان العبادات خارجة عنه عندنا داخلة فيه عنده يلزم عدم الخطاب بها عندنا خلافه .

(٣) قوله ليست من الايمان اه ذكر العلامة في شرح العقائد ان القائلين بكون الطاعات ركنا من الايمان فرقتان القائلون بانها ركن من حقيقة الايمان بحيث لا يكون تاركها مؤمنا وهم المعتزلة والقائلون بانها ركن من الايمان الكامل حتى يوجد اصل الايمان بدون الطاعات وهذا مذهب الشافعي رحمه الله تعالى فذهبنا ان العبادات ليست من الايمان الكامل كما هو ليست من حقيقة الايمان .

(٤) قوله وهم يخاطبون اه بمعنى انهم عند الكل لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات الا بالايمان .

(٥) قوله لانه انما يسقط اى ليس عدم لزوم القضاء بسبب الايمان فانه سبب المغفرة في جميع ما قد سلف من المعاصي .

(٦) قوله ومن يكفر بالايمان اى من ينكر الايمان ولا يتقاه بالقبول فيلزم اختيار الكفر اواى من يستدل الكفر بالايمان او المراد بالايمان المؤمن .

(٧) قوله فقد حبط عمله بكسر العين في الماضي وفتحها في المضارع كذا في تاج المصادر وفيه الجبط باطل شذن كار .

(٨) قوله ولانهم يخاطبون اه هذا غير قاذح في التفريع على ما حررنا قوله وهم مخاطبون بالايمان فقط وقوله عندنا ليس للاحتراز لما سر من قوله لا خلاف الخ بل ثبت الحكم عند غيرها بالطريق الاولى .

(٩) قوله والاستدلال الصحيح قد يقال انكم قد جعلتم قوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف مسقطا لقضاء الصلوة الردة فلم لا يجوز ان يكون مسقطا للواجب بالنذر وايضا قد جعلتم قوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية مبطلا للمؤدى قبل الارتداد فلم لا يجوز ان يكون مبطلا بالنذر يلزم بطلان اثره وهو وجوب المنذور .

وصحة ما مضى كانت بناء عليه اى على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى

فيبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل

الاداء والبعض فرعوه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم يخاطبون

بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون

عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله

لانه انما يسقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء

عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط

عنه لقوله تعالى ان ينتهوا الآية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله ولان المؤدى

انما يبطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لامحالة

اى فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع

المذكور بقوله ولانهم يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان

فقوله انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطال الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال

الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان

الردة تبطل وجوب اداء العبادات

قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تثبت على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه وكيف والاداء عند الشافعي رحمه الله انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق اليهودى قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعي رحمه الله محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسألة حمل المطلق على المقيّد قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رحمه الله بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة .

فصل والنهي اما عن الحسيات النهي في اللغة المنع ومنه التهمة للفصل فانه مانع عن التبع وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول على جهة الاستعلاء ذكر المصنف رحمه الله تعالى في اوائل هذا الباب النهي صيغة مستعملة في سبعة معان وهي التحريم والكراهة والتنزيه والتحقيق وبيان العاقبة والارشاد والشفقة وامثلة الكل المذكورة ثمة وذكر في التحقيق معنيين آخرين الدعا كقوله الداعي لا يمكنني الى نفسي والبأس كقوله تعالى لا تعندوا اليوم في مجازي غير التحريم والكراهة بالاتفاق والخلاف في اهما حقيقة في التحريم دون الكراهة او على العكس مشترك بينهما اشتراكا لفظيا او معنويا . (٢) قوله والمراد بالشرعيات قيل الوجود الشرعي ان يتعلق شرعا بامور يتحقق عند وجودها وينتقى بانتفاؤها بعضها كالصلوة فلها مع الوجود الحسي وجود شرعي باعتبار ان صحتها متمثلة بامور كطهارة البدن عن الحدث والحيث والتوب والمكان الى غير ذلك فالامر الحسي على تفسير المصنف ما يكون محتمة شرعيا مشروطا بامور معتبرة في الشرع وهذا قريب مما يقال ان الشرعي ما يتوقف عليه بحقيقة على الشرع فالحسي حيثما ما يتوقف بحقيقة عليه وقيل ان الفعل اذا كان

موضوعا في الشرع بحكم مطلوب فشرعي والا فحسي فالتعريف الاول يصدق على الزنا فانه يتعلق بامور تكون الوطى في القبل وكونه خاليا عن الملك وعن شعبة وكونه بنيتة الحشفة واما التعريف الاخير فالظاهر ان المراد بالمطلوب المرغوب وليس الحد في الزنا حكما مرغوبا . (٣) قوله فيحصل الظاهر ان المعنى الشرعي المؤثر في الملك امر آخر غير ارتباط بين الايجاب والقبول والا فلا وجه للتعقيب المفهوم في الفاء فاعلمه الهيئة الاجتماعية فهذه الهيئة من حيث انها محسوسة باعتبار الاجزاء وجودها حسي ومن حيث انها مؤثرة في الملك وجودها شرعي .

(٤) قوله حتى اذا وجد متعلق بقوله ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي اى متعلق بشرع ينتقى بانتفائه حتى اذا وجد اه او بقوله فذلك المعنى هو البيع فمناه ان البيع يتعلق بامر ينتقى بانتفائه . (٥) قوله في غير المحل كالنية والدم والحر واتباهه فهي ليست بالمال والحلم والخزير فهما وان كانا مالا لکنهما ليس بتقوم فليس بحمل للبيع بالثمن واما الماتية ونظائرهما فهي ليست بحمل للبيع اصلا . (٦) قوله فهو ان كان وصفا للظاهر ان يكون المراد ان يكون وصفا للمنهى عنه نفسه لكن مثل ذلك في التحقيق بالبيع الفاسد وصوم يوم النحر هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية وهو في نفسه حسن ولكنه يبيح للمنى القبل بلوقت الذي هو محل اداءه وهو انه يوم عيد وضيافة والوقت داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الصادر فيه قبل الوقت بمنزلة وصف له اذ لا يتصور الفكافة عنه فبعض كلامه يدل على ان قبح صوم يوم النحر بوصف جزئه وبعضه وهو قوله فكان الخلل اه يدل على انه لجزئه فوصف النهي عنه اما اعم من جزئه وقوله او من وصف جزئه فان قلت اى شيء يدل على ان النهي في البيع الفاسد وصوم النحر ببيع غيرهما قلنا كون البيع او الصوم حلالا وحسنا في نفسه . (٧) قوله فكلاول في البطلان في نفسه وعدم الشروعية اصلا .

فصل والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسيات مالها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات مالها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسنيا فان الايجاب والقبول موجودان معا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكيميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثره له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتيب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضى القبيح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غيره فهو ان كان وصفا فكلاول لان كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي رحمه الله هو كالاول وعندنا يقتضى القبيح لغيره فيصح ويشرع باصله

قوله فصل النهي هو قوله القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كفي عن الفعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على القبيح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض عليه بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرائطه ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع حيثما هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات ايضا وصف ككون الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحقيقه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمعل وان وجد الفعل الحسي من المحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لمحكم مطلوب فشرعي والافحس قوله فيقتضى القبيح لعينه اشارة بلفظ الاقتضاء الى ان القبيح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينبغي الله تعالى عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو رأى الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يجعل عند الاطلاق على القبيح لعينه اى لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يجعل على القبيح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي

الابا للدليل

(٨) قوله لا ان كان مجاورا في التحقيق ان المراد بالمجاورة ان يجتمعا معا من غير ان يصير ذلك الغير وصفا له او داخلا في حقيقة ويتصور الانفكاك بينهما مثل البيع وقت النداء فان النهي متعلق بالاخلال بالسمى الواجب الى الجمعة وهو امر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع يوجد بدون الاخلال بان تباها في الطريق ذاهبين والاخلال بالسمى يوجد بدون البيع بان مكث في الطريق من غير بيع ثم يفهم من هذا الكلام ان ما اذا امتنع الانفكاك بينهما فهو داخل في القبيح بوصفه بظهورانه ليس قبيحا لعينه او قبيحا للمجاورة اذ لا يد في المجاورة من قبول الانفكاك بينهما . (٩) قوله كقوله تعالى ولا تقربوهن اه القربان في حالة الحيض امر حسي والدليل وهو محل الاجماع في اصله على ان قبحه لغيره وهو الاذى ومن ذلك النهي عن الصلوة في الارض المصوبة والنهي عن البيع وقت النداء (١٠) قوله كالصوم لاشك ان للصوم وجودا شرعيا حيث يتعلق شرعا بامور يوجد بوجود جميعها وينتقى بانتفائها بعضها ولكن في وجوده حسنيا نظر لان ترك المفطرات معنى عديم ولا وجود للمدح حسنا فلا يصدق عليه تعريف الشرعي على ما ذكره المصنف من انه ماله وجود شرعي مع الوجود الحسي .

١) قوله الأدليل قد مران الشرعي فسره البعض بفعل ما كان موضوعا في الشرع بحكم مطلوب فالشرعي بهذا المعنى الظاهر انه ليس قبيحا لعينه فلا يوجد دليل يدل على قبحه لعينه لان انعدام اللازم وهو المدلول يستلزم انعدام الملزوم واما الشرعي بمعنى ما يتوقف وجوده على الشرع فيجوز ان يكون قبيحا لعينه ثم الشرعي الذي دل الدليل على انه قبيح لعينه وكان النهي لذلك مثل في التحقيق يبيع الضامين والملايح وصولا للمحدث والدليل انعدام الركن في الاولين وانعدام الشرط في الثالث فيكون باطلا في نفسه بلا اعتبار امر آخر فيكون قبيحا لعينه . ٢) قوله وانا اخترنا يعني ان الاقتضا في اصطلاح الاصوليين دلالة اللفظ على لازم معناه المتقدم فاختر ليدل على تقدم القبح على النهي وكونه علة له .

٣) قوله يقتضي القبح لعينه في التحقيق لان الاصل ان ثبت القبح باقتضا النهي فيما اضيف اليه النهي لا فيما لم يضاف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لانه يمكن تحقيق هذه الافعال مع صفة القبح لانها يوجد حسا ولا يمنع وجودها لسبب القبح فهذا يدل على ان المراد بالقبح بانه ان يكون القبيح صفة لنفس النهي عنه لاصفة تتعلق به من وصف او مجاور لذلك قال المصنف لان الاصل ان يكون النهي عنه قبيحا لا غيره ولم يقل لان الاصل ان يكون القبيح لعين النهي عنه لا غيره .

٤) قوله وهو ملحق بالقسم الاول لان الاصل ان يبيع الفاسد على ما ذكر في التحقيق قبيح بوصفه فيكون ملحقا بالقسم الاول باطل باصله هـ لا نقول انما الملحق بالقسم الاول امر حسي يكون قبحه لوصفه اذ الكلام فيه والبيع الفاسد وان كان قبيحا لوصفه لكنه ليس امر احسائيا بل هو شرعي فيصح ويشرع باصله كسائر الشرعيات عندنا .

٥) قوله الا ان القسم الاول والفرق بين الحرام لعينه والحرام لغيره ان الاول حرام دائما واما الثاني فانما يكون حراما عند وجود ذلك الغير عند عدمه .

٦) قوله حتى ان قربا يتجه ان النهي والقبح للمجاورة فانه يوجب الصحة والشرعية باصله ويلزم ثبوت النسب به .

٧) قوله هو كالأول اي فيبطل باصله في التحقيق ان هذا عند اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى وهو الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين واما عند اصحابنا لا يبطل واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى كالغزالي وابي بكر القفال الشافعي رحمه الله تعالى وهو قول عامة المتكلمين ثم القائلون بدم البطلان اختلفوا هل يدل النهي عن الشرعيات على الصحة او لا فذهب اصحابنا الى الاول وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى الثاني في التحقيق لان الصحة في العبادات عند الفقهاء تكون الفعل مستقلا للقضا وعند المتكلمين موافقة امر الشرع ووجب القضا اولم يجب فصلا من ظن انه متطهر ولم يمكن كذلك صحبة عند المتكلمين لا عند الفقهاء وفي عقود المعاملات الصحة كون المقدم سببا لترتب ثمرات المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك واما البطلان في العبادات عدم سقوط القضا بالفعل وفي المعاملات تخلف الاحكام والفساد يرادف البطلان عند اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى وعندنا قسم ثالث غير الصحة والبطلان وهو ان يكون المقدم مشروعا باصله غير مشروع بوصفه .

الأدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما اخترنا اللفظ الاقتضا لما ذكرنا ان الله تعالى انما ينهي عن الشيء لقبحه لان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن المحسبات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره فبيع عين المنهي عنه اما القبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل في القبح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فعلمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربا يوجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رحمه الله هو كالأول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والشرعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي رحمه الله بين العبادات والمعاملات هو يقول لاصحة لها اي للشرعيات شرعا الا وان يكون مشروعة ولا يكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة باصله

عن الفعل الشرعي يعمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي رحمه الله بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالماصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهي عن ذلك في بعض المواضع فهل بقى في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناسبا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيما فن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا لتناقى الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكرره وان كان وصفا فاسد عند ابي حنيفة رحمه الله وباطل عند الشافعي رحمه الله وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة رحمه الله يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه .

٨) قوله اذا دل الدليل باطل ثمرة القبح لغيره في المعاملات الفساد والشافعي رحمه الله تعالى غير قابل بالفساد بل انما يطلق الفساد على البطلان من الاصل دون الصحة بالاصل والبطلان بوصف لانا نقول نعم لكن لا يلزم من ذلك قوله بالفساد الا اذا تبين ان الدليل قد دل في المعاملات على ان القبح لغيره ولم يتبين . ٩) قوله هو يقول اه متعلق بقوله فعند الشافعي رحمه الله تعالى اه اي فتمده لا يصح اصلا اذ لا صحة بدون المشروعية ولا مشروعية للنهي والقبح . ١٠) قوله ولان النهي عطف بالنهي على قوله مع نهي الشرع كانه قيل ولا يكون مشروعية عليه مع نهي الشرع ومع قبحه . ١١) قوله يقتضي القبح او قيل لان الشرع قد نهي ونهي الشرع يبطل الاباحة ولا مشروعية بدون الاباحة .

(١) قوله وثانيهما هذا مخصص لقوله فيما سبق في مذهب الشافعي رحمه الله تعالى الا اذا دل اه قوله لغيره بعم الوصف والمجاور وهذا يدل على ان المراد بخصوص المجاور لان معنى الاستثناء فيما سبق انه ليس باطل اذا دل الدليل على القبح لغيره فلو لم يرد بخصوص يلزم التناقض .
 (٢) قوله فانه باطل فالقبح الموصوف في الشرعيات عند الشافعي رحمه الله تعالى مثل القبح الموصوف للحسيات عندنا فكما انه عندنا محمول على القبح لعينه باطل باصله فكذا هذا عنده .
 (٣) قوله وهذا الخلاف مبني اه لانا اذا قلنا بالقبح لعينه وبصحة الاصل فيما كان النهي عن الشرعي مطلقا عن القرينة الدالة على انه لعين او الغير مع احتمال ان يكون للعين فلان قلنا بما فيهما كما كان النهي عنه مع قرينة انه لغير بالطريق الاولى والشافعي رحمه الله تعالى اذا قال بالطلاق فيما اذا كان النهي مطلقا لا باعتبار القبح للعين يلزم القول له فيما كان مع قرينة انه للوصف لان ما للوصف ملحق لما للعين . (٤) قوله وسيجيى اى بعد صفتين . (٥) قوله على مذهبه في الخلاف الاول التخصيص يدل على انهما لا يدلان على مذهبه في الخلاف الثاني وهو على نظر مذهبه في الخلاف الثاني بطلان النهي عنه فيما كان النهي مع قرينة انه للوصف وكل منهما يدل على ذلك فكل من النهي والقبح موجود ههنا فلا مشروعية لما فاتها ايها فلا صحة اذا لا يتصور الصحة بدون المشروعية .

وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي سبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي رحمه الله وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسبته فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول وسيجيى هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا قلنا حقيقة النهي توجب كون النهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضى الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان النهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهى لاجلها حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات ولانزاع فيه فتعين الاول بتحقيقه انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فهنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قولهما بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات

(٦) قوله قلنا حقيقة النهي اه منع لانتفاء المشروعية مع النهي الذي اثنى عليه منع الصحة ويرد عليه انه لو اريد ان النهي عن الشيء يوجب امكانه شرعا وهو المشروعية فلا نسلم ذلك لان الثواب بالامتناع يحصل بمجرد الامكان العقلي والنهي يخرج عن السكون عينا بمجرد ذلك من غير حاجة الى المشروعية ولو اريد انه يوجب امكانه بالفعل فذلك لا يستلزم المشروعية كالتبائع بينهما فهي ممكنة عقلا ولا مشروعية واستدل في التحقيق على ذلك بان التصرف الشرعي المنهي عنه مرتب عليه الاحكام وذلك دليل الصحة كما اذا صام يوم النحر اذ لا يذرفه فانه سقط القضاء وكالبيع وقت النداء يوجب الملك ذكر في المحيط رحل زوج امرأة نكاحا فاسدا وجأت بولد الى ستة اشهر ثبت النسب فالتكاح الفاسد بعد الدخول في حق النسب بمنزلة التكاح الصحيح وايضا البيع الفاسد قد ثبت به الملك واجيب عن ذلك بان النزاع في النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى والصور المذكورة خارجة عن محل النزاع فمشروعية اصل الصوم والبيع والتكاح وحسنها في حد ذاتها تتعلق بمصالح الدنيا والآخرة بما دليل على ان قبحها للغير لا للعين .

قوله قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر انما عبا يتكون او عبا لا يتكون والنهي عبا لا يتكون لغوا لا يقال للاعشى لا تبصرو للادمي لا تطر * وتحقيقه ان النهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب باقدمه وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي رحمه الله في المستصفي ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تتكفروا ما تكف آباءكم * وقوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللفظ

(٧) قوله فامكانه اه يعني بعد ما وجب امكان النهي عنه فهذا الامكان الواجب اما امكانه باعتبار المعنى اللغوي او امكانه باعتبار المعنى الشرعي وكون امكانه باعتبار معنى اللغوي حتى يكتفى ذلك في صحة النهي باطل لان الكلام في النهي عن الشرعي فيكون نهي عن المعنى الشرعي اذ النهي عن المعنى اللغوي ليس نهي عن الامر الشرعي واذا كان النهي عن المعنى الشرعي لا بد ان يكون الامكان باعتباره لان النهي عن الشيء يوجب امكان ذلك الشيء لا امكان شيء آخر يشاركه في اللفظ .
 (٨) قوله لان معنى اللغوي يريد انه لا يكون منها عنه فليس امكانه كافيا اذا الواجب هو امكان النهي عنه وذلك لانه لا يوجب المفسدة التي لاجلها النهي فلا يكون منها عنه لا يقال فليكن النهي المفسدة او جبتها غيره لانا نقول فحينئذ يكون القبح للغير فلا يكون باطلا باصله فان قلت ام لا يجوز ان يكون الغير وصفا للنهي عنه ليلزم البطلان قلنا هذا داخل في قوله لا يوجب المفسدة او المعنى لا لذاته ولا بوصفه فلا يتصور فرض الغير وصفا لكونه مقابلا للذات والوصف .

وحينئذ

(٩) قوله حتى لو وجب اه وقيل لاجب المعنى اللغوي المفسدة انما يقتضى كونه منها عنه فانما يلزم النهي عن المعنى اللغوي لاجل المعنى الحسي وانا يلزم ذلك اذا كان معنى لغوي حسيلا وهذا محل تردد واجيب بان المراد بالحسي ما يقابل الشرعي فالنهي اللغوي اما شرعي فالواجب امكان المعنى الشرعي وهو المطلوب او غير الشرعي فيلزم النهي عن الحسي . (١٠) قوله فان كان النهي اه كلام الشارح ليس على اسلوب المتن فسوفه لبيان وجوب الامكان باعتبار المعنى الشرعي وعدم كفاية الامكان باعتبار المعنى اللغوي وكلام الشرح ليس مسوق لبيان ذلك بل لبيان ان قبح النهي عنه لغيره وانه ليس باطل اصلا من حيث هو القول تأكيد لما يدل عليه ذكر النفس من ان المفسدة ليست في مجاورة هذا القول .

وحينئذ ان كانت المفسدة التي نهى لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة في غير هذا القول المحس لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهى عن الامر الثاني يجب امكنه بحسب المعنى الشرعى فلا يكون النهى للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك يناق امكن وجوده شرعا فيكون لقبح امر خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعى فيجب الامكان بالمعنى الشرعى * فان قيل النهى عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف المحس فاما المعنى الشرعى فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهى عنه * قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الامل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعى قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعى بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعى مقدورا يصح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهى يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو المنهى عنه وهو الانشاء فاذا تكلم ثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعى ونظيره الطلاق في حالة الحيض .

(١) قوله وحينئذ ان كانت المفسدة اه هذا الكلام في مقام الرد على من ذهب الى البطلان يقتضى ان يكون المراد بنى القبح لعينه نى البطلان فقوله لا يكون هذا القول قبيحا لعينه معناه لا يكون باطلا باضله فنقول ينبغي ان يكون هذا القول وهو قبيح لوصف الربوا فما يكون المفسدة لاجله لازم لهذا القول غير منتهك عنه فلا يكون مجاورا له لما شرط في المجاور ان يكون الانفكاك بينهما متصورا كذا في التحقيق فاذا لم يكن مجاورا فلما ان يكون القول المذكور بعد فرض النهى عنه قبيحا لعينه وصفا او شرعا او قبيحا لما اتصل به وصفا لا يحصر النهى في الوجوه الاربعه على ما في مختصر الحسامي وكل من الاولين باطل كذا في المختصر وكذا الثالث فيما هو حسي كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى .

(٢) قوله كقوله تعالى التشبيه يدل على ان المصنف جملة قبيحا للمجاور كالشبه به .

(٣) قوله فلا يكون النهى اه وايضا لا يكون قبح الممكن شرعا لازمة وصفا كان او غير وصف اذ لا يتصور مع لزوم القبح الشرعية * قوله وايضا اذا اجتمع دليل آخر على وجوب الامكان بحسب المعنى الشرعى عطف على قوله فامكانه

اه والمعنى اذا اجتمع مع عدم القرينة المرجحة من جانب المعنى اللغوي فلا ينتقض بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما قوله صلوا دليل على ان المراد بالصلوة معناه اللغوي وهو الدعاء لا الشرعى وهو الاركان المخصوصة .

(٤) قوله فاذا تكلم اه لا يدخل له في المقصود بل هو مما لا حاجة اليه .

(٥) قوله ونظيره الطلاق اه فهو نظير مع الربوا حتى اذا قال في حالة الحيض انت طالق فهناك امران القول المخصوص وهو الامر اللغوي والمعنى الذي مرتب عليه زوال ملك التمتع وهو الامر الشرعى فلا بد ان يحمل اللفظ على المعنى الشرعى اذا نهى عن الطلاق في الحيض فيجب الامكان بحسبه وايضا كما ان المعنى الشرعى في البيع مقدور باعتبار اللفظ الموضوع له شرعا ويكون منهيا بالنهى عنه كذلك المعنى الشرعى في الطلاق مقدور باعتبار لفظ الموضوع له شرعا فيكون النهى بالنهى عن اللفظ على ان النهى عن المعنى الشرعى مقصود اصلى والنهى عن اللفظ مقصود بتبعية ذلك .

كافي في النهى ولا نسلم احتياجه الى امكن المعنى الشرعى وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما ساءه الشرع صوما وصلوة لاعن نفس الامساك والدعاء والمصنف رحمه الله فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعى * وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بامر ين بفعل العبد وبالطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهى ببناء عليه مثلا ان العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فبائن الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهى ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقة والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسنى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لاحقية للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا مقصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب * وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهى لو لم يدل على الصحة لكان المنهى عنه غير الشرعى اى غير المعتبر في الشرع لان الشرعى المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهى عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء * وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال يمنع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصله بغير هذا التحصل .

(١) قوله ولان النهى عطف على قوله حقيقة النهى اى قلنا ولان النهى تقريره ان الاصل في الامر الشرعى الصحة فاذا نهي عن غير ذلك ما يصلح ان ينهى عنه الصحة الا النهى ولكنه لا ينهى لانه لا يقتضى ان يكون النهى غير مفيد بحكمه كالبيع وقت النداء . (٢) قوله والتبجح مقتضى النهى جواب عما قال الشافى رحمه الله تعالى ان النهى يقتضى التبجح وهو يناقى المشروعية سبب التبجح وان كان في حد ذاته منافيا للمشروعية لكنه هنا لا يثبت به البطلان وعدم مشروعيته لان الثابت اقتضاها انما هو بقدر الضرورة فلذلك لا يجزى العموم في مقتضى ولا ضرورة في بطلان مشروعيته وقوله على وجه يبطل النهى معناه ان بطلان المشروعية التي هي الامكان شرعا يستلزم بطلان النهى لان النهى عن المستحيل

عبث فلو كان التبجح ثابت على وجه يبطل المشروعية كان ثابتا على وجه يبطل النهى فاذا لم يكن ثبوته على وجه يبطل المشروعية فهذا من ذكر اللزوم وارادة اللازم ويجوز ان يكون غلطا من الناسخ على ان الاصل على وجه يبطل النهى فبطلان النهى هو بطلان المشروعية .

(٣) قوله خلافا للاشعري فما عنده يوجدان بنفس الامر والنهى فلا يتصور القلبية .

(٤) قوله وهذا معنى الاقتضا الاشارة الى اقتضا امر قبل مقتضى او مقتضى .

(٥) قوله فلا يمكنه مع التفرغ ان اعتبار القلبية بيند عليه مقتضى للمقتضى فيلزم ان لا يمكن ثبوته على وجه يبطل مقتضى كما لا يمكن ثبوت العلة على وجه يبطل الملول .

(٦) قوله فانه لو كان له دليل على ما اشير اليه لقوله فلا يمكنه لان الاصل في مقام نهي التبجح لعينه ونهي البطلان باصله ودا على الشافى رحمه الله تعالى

ان يقال فلا يمكن ان يثبت مقتضى وهو التبجح على وجه يبطل مشروعية النهى عنه وعلى وجه يكون التبجح لعين النهى عنه فلما ذكر بطلان النهى الذي هو مقتضى مكان بطلان المشروعية يدل ذلك على ان نهي الاول ملزوم لنهي الثاني واريد اللازم بذكر اللزوم ثبوته لازم لثبوت الثاني فكانه قيل اذا بطل المشروعية بطل النهى .

قوله فانه لو كانه ثبت الضمير الى النهى او التبجح فالوجه الذي ادعينا في النهى ان يكون مقتضى للتبجح غير منتهى عنه والذي ادعينا في التبجح كونه للغير .

(٧) قوله والبعضاء في التلويع ذهب المتكلمون والجبايى وابوهاشم واحد ومالك في احد الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المنصوبة وذهب القاضي ابوبكر الى انها لا يصح الا انه قال سقط الطلب عندهما وفي التحقيق جعل الصلوة في الارض المنصوبة قبيحا لاجل المجاور وهو شغل الارض وقال حكم التبجح للمجاور ان يكون صحيحا مشروعا بعد النهى بلا خلاف بين الفقهاء فالرواية في حق الاجماع على صحته مختلفة ثم قوله اصلا معناه سواء كان النهى مطلقا من قرينة ان التبجح للغير او مقيدا بها .

(٨) قوله صحيحة فالصواب ان يقال فصحيحة على ما يقتضى لفظ اما .

(٩) قوله لان النهى عنه اذ انهى عن شئ للتبجح في عينه او جزئه او وصفه اللازم . ليلزم كون الجزء

ولان النهى يدل على كونه معصية لاعلى كونه غير مفيد لحكمه كالمالك مثلا فنقول بصحته لاجابا حته والتبجح مقتضى النهى فلا يثبت على وجه يبطل النهى قد ثبت في ماضى ان الامر يقتضى كون الأمور به مستاقبل الامر والنهى يقتضى كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضا فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضى وهو النهى فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اى لا يمكن وجوده شرعا والنهى عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذى ادعينا وهو التبجح لغيره والبعض سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا لافي العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المنصوبة اعلم ان ابا الحسن البصرى رحمه الله اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذى يأتى اما في العبادات فذهب ان النهى يقتضى البطلان مطلقا وان كان الدليل دال على ان النهى بسبب التبجح في المجاور كالصلوة في الارض المنصوبة فانها باطلة عنده واماعتدنا وعند الشافى رحمه الله صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يأت بالأمور به لان المنهى عنه لم يؤمر به

قوله ولان النهى جواب عن كلام الخصم لاستدلال على اقتضاء النهى الصحة وكذا قوله والتبجح مقتضى النهى لكنه لا يصلح للزام الخصم لانه لا يقول بالتبجح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر فيبجح للنهى وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذى يسمى في الشرع بالصلوة والبيع ونحو ذلك فلانزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضا وموافقة امر الشارع وترتيب الآثار عليه كالمالك ولادالة لشيء مما ذكرتم على ان النهى يقتضى ان يكون المنهى عنه بهذه الصفة قوله فيثبت على الوجه الذى ادعينا معناه ان النهى يقتضى التبجح والمنهى عنه يقتضى الامكان ولا يد من رعاية الامرين وذلك بان يجعل التبجح على التبجح للغير وهو لا يناقى الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو التبجح وعلى المقتضى وهو النهى بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل التبجح على التبجح لعينه وحكم ببطلان المنهى عنه فاذا يلزم اسقاط النهى وجعله لغوا عبثا قوله والبعض سلموا ذهب المتكلمون والجبايى وابوهاشم واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المنصوبة فذهب القاضي ابوبكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لاجبها معنى لا يجب القضاء والمختار انها تصح استدل المانعون بانها يجب عليه الاتيان بالأمور به والمنهى عنه لا يجوز ان يكون مأمورا به لتضاد الامر والنهى والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم الأمور به فهو محال اذ المأني به لا يكون الامعينا وهو غير الأمور به ضرورة تغاثر المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات الأمور به وافراده فلانسلم ان المنهى عنه بالغير لا يكون من جزئيات الأمور به قوله هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين الأمور به والمنهى عنه لذاته واما الأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض فلانسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحدت الجهتا الامر والنهى وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خطفنا الثوب ولا تخطفه في هذا المكان فلوظاؤه فيه بعد متمتلا بالخياطة وعاصيا لكونه في ذلك المكان

قلنا

او الوصف منها عنه فيلزم كون الكل او الموصوف ايضا منها عنه والاي لزم امكان اللزوم بدون اللازم هف لا يتصور ان يؤمر بذلك الشئ والاي لزم اجتماع الضدين هف واما اذا نهي عنه تبجح في وصف الغير اللازم او مجاور ينفك عنه حتى لا يلزم النهى عن نفس ذلك الشئ بل انما يكون هو عن الوصف او المجاور فلا شك انه يجوز ان يؤمر به ولا يلزم اجتماع الضدين فالامر في ذلك الشئ والنهى في وصفه او مجاوره ولا يخفى ان كل العبادات حسنة في حد ذاتها لا يتصور التبجح اللازم فيجوز كونها مأمورا بها فلتنهي لا يكون من ذاتها بل عن الوصف المجاور فهذا الدليل لا يجزى في شئ من العبادات .

قلنا كل معين يأتي به فإنه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به ولكنه يخرج عن العهدة بأنياته بمعين
 لأشتماله على الأمور به ذاتا والنهي عنه عرضا والمشرعات تحتل هذا الوصف اجماعا كالأحرام
 الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها وإنما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي
 اما ان يكون مأمورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مأمورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض
 عنه او مأمور به بالذات ومنهيا بالعرض او بالعكس اما الأول فمحال لانه إما بحسب عينه فيوجب ان
 يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان وإما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون
 قبيحا لعينه قطعاً للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه
 يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد وإما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع
 اجزائه حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه * وإما الثاني فقد ذكرنا ان الامر
 المطلق يقتضى الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لان هذا حسن
 لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به امرا
 مطلقا وإما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقى القسم
 الثالث وهو المدعى ثم برد علينا اشكال وهو انكم قد اخترتم نوعا من الحكم
 لا نظير له في المشرعات فيكون نصب الشرع بالرأى فنقول في جوابه المشرعات
 تحتل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مأمورا به لذاته
 منهيا عنه لعرض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشرعا باصله لا بوصفه او مجاوره والكل واحد
 فعلى هذا الاصل وهو ان النهى عن المشرعات يقتضى القبيح لعينه عنده الابدليل ان
 النهى للقبيح لغيره وعندها يقتضى القبيح لغيره والصحة والمشرعية باصله الابدليل ان النهى
 للقبيح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهى للقبيح لعينه او غيره يبطل عنده ويصح باصله
 عندنا وان دل الدليل على ان النهى للقبيح لغيره فذلك الغير.

قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام
 اليه ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف فان قيل لم
 لا يجوز ان يكون قبيح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا ذلك الخارج ان كان خارجا عن
 الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينقل الكلام الى قبيحه
 قوله فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا
 لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزئين احدهما حسن لعينه والاخر قبيح
 لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا
 وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود
 المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب
 فلو كانت الطهارة مأمورا بها مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما يتأدى
 بها المأمور به قوله وإما الرابع هو ما يكون منهيا عنه لذاته ومأمورا به بالعرض فلا يتأدى
 به المأمور به مطلقا لانه يقتضى الحسن لذاته.

(١) قوله قلنا كل معين اه حاصل الجواب ان
 قوله لم يأت بالأمر به لو اراد انه لم يأت بنوع من
 العبادة مأمور به فليس الامر كذلك ولو اراد
 انه لم يأت بالشخص المأمور به لان ما أتى به ليس
 شخصا مأمور به قلنا نعم لكن لا يلزم منه عدم
 صحة الصلوة وعدم سقوط الواجب بها اذ النوع
 المأمور به يتأدى في ضمن الشخص وان كان
 متضمنا لامر منهى عنه.

(٢) قوله هذا الوصف اجماعا اشارة الى الاشتغال
 على الأمور به ذاتا والنهي عنه عرضا كالأحرام
 الفاسد وهو ما يكون مع الجنابة كما اذا طيب المحرم
 عضوا او ادهن او لبس مخيطا ونحو ذلك والطلاق
 الحرام وهو الطلاق في الحيض في شرح البرجندى
 انه اذا طلق في الحيض يرجع فان اراد طلقها بعد
 ما طهرت وهذا الرجوع مستحب عند بعض المشايخ
 وفي الهداية الاصح انه واجب لانه رفع
 لمصيبة دل ذلك على الحرمة.

(٣) قوله ونحوها كالصلوة بميتة فيماتك الخشوع
 وكالصوم مع ذوق طعام.

(٤) قوله اما الاول اه منها ربع صور ان يكون
 كل من الامر والنهي باعتبار العين وان يكون
 كل منهما باعتبار الجزء على ان احدهما باعتبار الجزء
 والاخر باعتبار الجزء آخر وان يكون الامر باعتبار
 العين والنهي باعتبار الجزء او بالعكس فالاول باطل
 وكذا الثالث والرابع لان الامر باعتبار العين
 ما هو باعتبار الجميع وكذا النهى باعتبار العين
 والنهي باعتبار الجزء في الاول وبالامر باعتبار الجزء
 في الثاني يلزم اجتماع الضدين واما الثاني فلادليل
 على بطلانه بقوله فهذا الجزء ابطال للوجه الثالث
 فقط ولم يذكر ما يدل على بطلان الثالث
 والرابع لا يقال ان قوله اما الحسن لمعنى في نفسه
 ابطال الثاني لانا نقول هذا مبنى على ان المأمور
 به باعتبار الذات وللحسن لمعنى في نفسه فيلزم
 من اتفاته في صورة حسن بعض اجزائه وقبح
 البعض اتفاته ولكنه اهم منه.

(٥) قوله واما الثاني اه يعنى ان ما أتى به الذى
 يتأدى به المأمور به لا يجوز ان يفرض
 مأمور به عرضا ومنهيا عنه عرضا لان الكلام
 في المأمور به مطلقا وهو الحسن لمعنى في نفسه
 فلا يتأدى بالمأمور به عرضا قيل ان الكلام
 في مطلق العبادة وان كان الامر بها لحسنا
 باعتبار الغير وبالقرينة الدالة على ذلك فيجوز
 ان يفرض انها يتأدى بالمأمور به عرضا.

(٦) قوله بل واقع اه فلا كل باعتبار انه دافع
 الهلاك مأمور به وباعتبار انه اسراف زائد على
 قدر الشبع منهى عنه وكل من الدفع والزيادة
 وصف في الاكل.

(٧) قوله واما الرابع لوجود الوصف بدون
 الوصف فالامر بالوصف يستلزم بالامر بالوصف
 فلا يتصور كون الموصوف منهيا عنه مع الامر بالوصف.