مخطوط رقم	3254 م.ك	الموضوع	أصول ـ فقه حنفي
العنوان	شرح التنقيح		
المؤلف	غير معروف		
أوله			
آخره			
تاريخ النسخ	890 هـ		
إسم الناسخ			
نوع الخط	نسخ معتاد	عدد الأوراق	218
لغة المخطوط		عدد الأسطر	0
تاريخ التأليف		المقاس	
الملاحظات	شرح لتنقيح الاصول لصدر الشريعة عبيدالله المحبوبي ـ 747 هـ		
مصدر المخطوط	شستربيتي		
المراجع	بروكلمان : 2 / 214 // ذيل بروكلمان : 2 / 300		

PIETERSE DAVISON
INTERNATIONAL Ltd
microfilm service
Chester Beatty
Library
MS
26 10 1978
5 cm

Undated, 8/14th century.

3254

SHARḤ AL-TANQĪḤ.

[An anonymous commentary on the *Tanqīḥ al-uṣūl*, a well-known treatise on Ḥanafī jurisprudence by Ṣadr al-Sharī'a 'Ubaid Allāh b. Maḥmūd b. Aḥmad AL-MAḤBŪBĪ al-Bukhārī al-Ḥanafī (d. 747/1346).]

Foll. 218. 27·4 × 18·4 cm. Clear scholar's naskh.

Dated 17 Rabī' I 890 (3 April 1485).

See Brockelmann ii. 214, Suppl. ii. 300–1.

* A later hand ascribes this work on the fly-leaf to one Mirzā Jān.

A. CHESTER BEATTY.

3254

C 13

I

اصل
٦٧٨

٨

عم
٧٧٦

اصل
٧

باب في الفتح

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

لبيك توكل المتوكلون واليه مصاير الخلق اجمعين نحمده مسافط الاوراق وخفي طرائف الاحداق
لاولينه ولا انقضاء لازليته لا مدرك بالحواس ولا بقياس بالناس خرت له الجباه ووحدته اك
احمده على عظم احسانه ونيرات احكامه حمدا يكون لحقه قضا ولشكره اداء فانه ارجح ما وزن
وافضل ماخزن واستعينه على مدامر الشيطان ومزاجره والاعتصام من جباله ومحالبه
استعانة معترف بالعجز عن الطول ومدعن له بالعمل والقول والصلاة والسلام على المصطفى لكرايم
رسالاته المجتبى لوحي كراماته المبعوث بالكتاب الهادي والخطاب البادي الذي لا احماض
لاصول شريعته الغراء ولا انقطاع لفروع طريقته السمحة البيضاء ارسله داعيا الى الحق
وشاهدا على الخلق ازاحة للشبهات واحتجاجا بالبينات فبلغ عن ربه معذرا ونصح لامته منذرا
ومهد مباني الاسلام وشرع مشارع الاحكام ابي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن
هاشم وعلى اله وصحبه مفاتيح الكرم ومصابيح الظلم الذين سبعطي الهدى قبس انوارهم
وتجلى العمى باجماع الاراء على اقتفا اثارهم ما وقب ليل وغسق ولاح نجم وخفق وبعد
فهذا شرح للكتاب النقيح مفصل لمجملات فصوله ومحكمات اصوله موضح مكنونه ومظهر مخزونه
من غير اجتاز مخل واطناب كمل واف بتلخيص مقاصده ومبانيه كاف باخلاك الفاظه ومعانيه
مع ايرادات وتقسدات خلت عنه شرحه والله الموفق للصدق والصواب والحافظ عن الخطا
والاضطراب وهو المستعان وعليه التكلان عز وعلا لا الى غيره

ومن هذه الكلمات سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر قال النبي
صلى الله عليه وسلم اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فيأتي بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم
تقبل قال المصنف افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن اقول لا نسلم ذلك الافتتاح فانه
انما ذكر لانه مقتبس من قوله تعالى من كان يريد العزة فلله العزة جميعا اليه يصعد الكلم الطيب والعمل
الصالح والمرجوع اليه وهو لفظ الجلالة مذكور قبله فان المقتبس معناه على ما كان ولا اعتبار بعدم
ذكره في هذا الكتاب ولانه مذكور في البسملة ولانه معلوم مذكور صفته الخاصة به بعد وايضا
افتتاحه بالضمير لا يدل على حضوره في الذهن وانما حضوره في الذهن يقتضي استغناءه بالضمير عن ذكر
لفظ الله لا ان يقال انما افتتح بالضمير لتنبيه السامع على حضوره في ذهنه من المتكلم والصعود الحركة الى
الجهة العالية واستعير هنا للتوجه الى المرتبة العالية والمراد بصعود الكلم صعود حامليها لارتفاع
الحركة والانتقال على الاعراض انفسها قال المصنف الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جمعا وكل جمع
يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث اقول ان كان المراد بقوله جمعا

اللاحي فلا يلزم مطلوبه وهو جواز التذكير في نحو تمر جوازه في الجمع الاصطلاحي وعند
ان الكلم جمع كلمة كنخم ونخمة وليس على احد تمر وتمره كذا في العباب والصحاح وقال في الصحاح والكلم
يكون اقل من ثلاث كلمات والنخم الاسم من وخم الرجل اذا اتخم وقد اتخمت من الطعام وهو الطعام والجمع
التخمات والنخم وان كان مراده اعم من ذلك فلا فائدة في قوله ان كان جمعا اقول على تقدير ان الكلم على
حد تمر وتمره لا يلزم من جواز التذكير والتانيث في نحو تمر جوازه في الكلم لانه لا استعمال في الواحد
قطعا فلا يجوز اعتبار التذكير في معناه بخلاف نحو تمر فانه ليس في [illegible] التانيث ولا يجوز
ان يعتبر التانيث في معناه اذ اطلق على الواحد فينبغي ان يذكر لعدم [illegible] الطيب وجه اخر
غير ما ذكر وهو ان يقال انما ذكرنا وله بالمذكور وهو القول كما في قوله تعالى وتشق ثمارها حالا كثيرا
ونساء فذكر كثيرا بتاويل رجالا بالجمع اي جمعا كثيرا [illegible] محامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو في مقابلة الجميل
من نعمة وغيرها بالثناء والتعظيم باللسان واما الشكر فهو في مقابلة النعمة بتعظيم المنعم بالاقوال
والجوارح والجنان فمحل الحمد خاص ومتعلقه عام ومحل الشكر عام ومتعلقه خاص كما من بيانه
الجار والمجرور ظرف مستقر حال من الكلم او من الضمير في الطيب الراجع الى الكلم ويجوز ان يكون
الجمع المنكر يانا للمعرف المستغرق اذا كان موصوفا لان النكرة بالوصف نعم نحو امرأة كوفيه
[illegible] الما مبتدا ولا اصولها خبره او موفاعل لاصولها والشرع والشريعة
ما شرع الله لعباده من الدين يقال شرع لهم شرعا اي بين واظهر وهي فعيله بمعنى مفعول والتا
لغلبة الاسمية على الوصفية اي ادلة المشروع اي التي بينت المشروعات بها او بمعنى الفاعل اي ادلة
الشارع التي نصبها على المشروعات والمشارع جمع مشرعة وهي مورد الشاربة ومر القول في اضافته
النهر وكم ما وجعل الشرع على سبيل الاستعارة المكنية تنزيلا لتجات ثابت لها مشارع يردها
المتعطش الى زلال الرحمة ورضوانه وشايب كرمه وغفرانه وقوله من مشارع الشرع حال من ما ان كان
فاعلا او من الضمير المستتر في قوله لاصولها ان كان مبتدا ومن ابتدائية ومن ابتدائية في محل الجر بانها
صفة لمحامد وفي هذا الوصف اشارة الى قوله تعالى مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها
في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحامد منزلة اشجار لها
اصول هي الايمان والاعتقادات وفروع وهي الاعمال والطاعات وذلك لان الحمد وان كان في اللغة
باللسان خاصة الا ان الله سبحانه ليس بمجرد قول الحمد لله بل لا بد معه ما شعر بتعظيمه وتمجيده من
اعتقاد تنزيهه عن صفات النقص واتصافه بصفات الكمال فلولا هذه الاصول لكان الحمد كشجرة
خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار ولولا هذه الفروع لما كان [illegible] ما لله تعالى وقبول
عنده وهذا معنى قوله [illegible] والقبول الاول ريح الصبا ومهبها مطلع

الشمس اذا استوى الليل والنهار ونقائضها الدبور والقبول الماتي من المصادر ال
ابن عمرون العلا القبول بالفتح مصدر ولم اسمع غير والنما الزادة من تمي ما ومنو
واعراب هذه الجملة كاعراب الاولى هذا اختصار للمحامد
النعم وفيه دلالة على جلالة قدر هذا العلم الذي صنف هذا الكتاب فيه والشريعة تعم علم التو
وغيره من الاعتقادات الثلاثة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع
والقياس حجة وعرفه كالاسباب والشروط فان لفظ الشرع والشريعة يطلق على اصول الدين
وفروعه قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية وهي ما مبني عليه
اصول الشرع من علم الكلام وعلم الجهة اما علم الكلام فلتوقف الادلة الكلية على معرفة الباري
يمكن استناد خطاب التكليف اليه وعلم لزوم التكليف ويتوقف ذلك على ادلة حدوث العالم
وتتوقف على امتناع ما لا نهاية في الموجودات المجتمعة وغير ذلك واما العربية فلان الكتاب والسنة
عربيان والاستدلال بهما متوقف على علم العربية اي وجعل فروع الشريعة وهي احكامها
المفصلة في علم الفقه اي غامضة الاطراف لطيفة الجوانب كاصل الها
كل احد الا باجتهاد ذود من وقاد اي العلل الخمسة المستفاد منها الاحكام
ولا شك ان هذه الاشياء نعم يجب اهتمام علمها اذ بعلم الشريعة يحصل نظام الدنيا وثواب العقبى
وبدقة المعاني يحصل التميز من درجات العلماء ونيل ثوابهم على قدر درجاتهم عز وجل وتركب
عطفه بالواو على الجملة السابقة لانه بمنزلة البدل منها فان
الاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع كثرتها الى اركان اربعة ذكرها في الكتاب على الترتيب
الذي به الشارع الاحكام عليه وهو تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس وحث
من السنة مقدمة على الاجماع وانما اخر من حيث توخر بعارض الظن في ثبوتها وذكر البلاثة
الاول صريحا واشار الى القياس بقوله بعده ووضع معالم العلم طامس الاعلام المعتبرين
اي واحكم قصر الاحكام في الظهور والبيان بحث لا شبهة الا
مقصورة فيه اصلا ودونه في الظهور هو النص اي محسوسات
اي جعل خيام الاستاد مضروبة على المشتبهات مخيمة بها بحيث لا يرجى ظهورها
اصلا على مذهب اهل السنة والجماعة من ان المشتبه لا يعلم تاويله الا الله تعالى ويكون الوقف
لازما على الا الله وحاصله ان القصر كما بني على ما هو في غاية الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو
في غاية الخفاء بحيث لا يصل اليه الا رب القصر كذلك قصر الاحكام
العلية في العلم يمنعهم عن التفكر فيها والوصول الى ما هو مرادهم من الاسرار التي اودع الله فيها ولم يظهر

عليها فالمشتبهة غاية في الخفاء دونه المجمل فائدة المصنف الاحكام بالقصر باعتبار
الملتجى اليها يامن مرعه والدين وعذاب الحكم كالقصر فان الداخل فيه يامن من العدو
ولو ذكر الحصن بدل القصر لكان اولى الا ان يقال انما ذكر القصر للابهام وانما اضاف المشبه
به الى المشبه على طريقة قوله لجن الما جعل هي المكان الذي ترفع عليه العروس
للجلوه من نصصت الشي اي رفعته من والعروس نعت يستوي فيه
المذكر والمونث ما داما في اعراسها وجمع المونث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين والمعنى
ان المجتهد اذا تامل في النصوص اطلع على معان ويستخرج احكاما هي نتائج افكارهم الظاهرة
على النصوص بمنزلة العروس على المنصة عز وجل المقنعة ما تقنع به المراة
راسها والقناع اوسع منها
اي خطابه الفاصل من النحو والباطل او خطابه المفصول المبين عند من تخاطب به في الفصل
مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من باب عطف الخاص على العام تنبيها على فخامة قدره
لان السنة تطلق على قوله عليه السلام وفعله والقول هو الموضوع لبيان الشرائع
الذين اظهروا بيمن اجتهادهم
شعار الدين حتى اهتدوا باثارهم واوضحوا بحسن اعتقادهم منار الفقه حتى اقتدوا
باثارهم سبحانه المعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق واراد بالمعالم
ههنا العلل التي يعلم القايس بها الحكم في المقيس اي مواضع سلوكهم
باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام التي في الفروع والمراد به القايسون يقال
اعتبرت الشي اذا نظرت اليه وراعيت حاله ومبدا سلوكهم لفظ النص فيعبرون منه الى
معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معاهد الشرعية فيجدون فيها امارات وضعها الشارع
ليهتدوا بها الى مقاصدهم من الظروف الزمانية التي حذف المضاف اليه منها وبنيت
على الضم انما جاز لفا لان ما قبل بعد مظنه دخول اما ولذلك يكون بعد منصوب
المحل على التوهم باما ولا يجوز ان يكون العامل بقول لامتناع تقدم معمول ان عليها فتقدم
معمول معمولها اولى بالمنع اي الوسيلة يقال توسل اليه بوسيلة
اذا تقرب اليه بعمل
والحظ والبوالاب والبوالام وفديهم والسعد الذي يقول سعد ونحن نسعد ونسعود والسعادة
خلاف الشقاوة يقول منه سعد الرجل بالكسر فهو سعيد وسعد فهو مسعود الجملتان دعا
ولا محل لهما من الاعراب اي مقبلين مرتكب على وجهه سقط عليه

لان المقبل على الشيء مائة الاقبال كانه اكب عليه وهو لغة غريبة حاتي على عكس باب الا
مقال كببته فاكب اذ لاثي من باب افعل بمطاوع على انه يجوز ان يكون بمعنى الدخول في
اي دخل في الصبح او بمعنى الصيرورة اي دخل في الكب او صار ذا كب اكبه وهو الزحام في
الإسلام
يقال بوأت للرجل منزلا وبوأته منزلا بمعنى هيأته وملكت له فيه
اي غالب الحجة مرلو اي مدفون من ركزت
الرمح غرزته في الارض كو
بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة بالاحجار العظام
الاشارة بالشفتين او الحاجب وتعديته بالى وهنا حرفت الى مرموز الى غوامض وبعد حذفها
صار المجرور بها مسندا اليه والغامض من الكلام خلاف الواضح والنكتة الطعنة المنتجة من
نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب فيها فاثر فيها
هو التامل بالعين والامعان فيه
النظر الشيء بحر العين واللحاظ بالفتح موخر العين اي لم لا مدركون بامعان النظر ما مدركه هو
باللحاظ عنه من نظر اليه قصدا او د اي تقدبه و
بان يراعى فيه
متناسقا و اي طلبت
الشرائط المذكورة في علم الميزان في المعرفات وايج و بان لا يكون فيه مداخل الاقسام وغير ذلك
اي في كتاب المنتخب الدالية قوله نقيضه ر الزبدة اخص من الازهد وهو زهد اللبن
و مباحث
المصنفة في هذا الفن
سحر الكلام عبارة عن دقته ولطف ماخذه ويقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة متمسك
المعاني بالعبارات البالغة حتى كانه تقرب سائل السحر والاعجاز وانما اختار فيه العروق في السحر الاهداب
لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر كما ان العروق اقوى من الاهداب وعروق الكوز هي التي يوخذ عندا خذه
واختار في العروق لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما قرب منه
واحد لا تعدد فيه باعتبار انه حد من الكلام لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف السحر فان
طرقه متعددة واما معنى قول المصنف لان الاعجاز في الكلام كونه ابلغ في ادائه المعنى من جميع ما عداه
من الطرق فليس هذا احد الاعجاز ولذلك اختلفوا في جهة اعجاز القران مع الاتفاق على كونه معجزا

شرح الاصول و
الشيء اي متعت
اصول المذكور او الاصول الشريعة وغيره الى اصول الفقه لان التعريف لهذا القسم
لا لمطلق اصول الشرع اي هذا الذي ذكره اصول الفقه او اصول الفقه هاهي فيكون خبر مبتدا
محذوف او مبتدا خبره محذوف وله اعتباران اعتبار انه لقب لهذا العلم واعتبار انه منقول
من مركب اضافي وله بكل اعتبار تعريف وانما عرفه لان كل طالب علم ولا شك انه مشتمل على مسايل
كثيرة يضبطها جهة وحده حقه ان يعرفها تلك الجهة لانه لو طلبها قبل ضبطها لم يامن فوات
ما يعنيه والاشتغال بما لا يعنيه وقدم المصنف التعريف الاضافي نظرا الى ان المنقول متقدم
والى ان الفقه ماخوذ في تعريفه اللقبي فيتقدم بفسره ليمكن ذكره في اللقبي بلا فسره والشيخ
ابن الحاجب قدم تعريفه اللقبي نظرا الى ان المعنى اللقبي هو المقصود ولانه من الاضافي في منزلة البسيط
من المركب ويجوز بانيته باعتبار المعنى الاضافي لانه جمع وتذكره باعتبار المعنى اللقبي لانه مفرد
كعبد الله علما ولذلك قال المصنف في الشرح فعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير وقال
فالان نعرفه باعتبار انه لقب واللقب لشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا العلم ومشعر
بانتنا الفقه الذي هو النظام في الدنيا والنجاة في العقبى عليه وهو صفة مدح قال المصنف في
شرحه اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه لانه في معرفة المركب
من المفرد معرفة اجزايه ومفرداته من حيث تصح تركيبها قلت ويحتاج الى معرفة الاضافة ايضا
لانه بمنزلة الجزء الصوري واضافة اسم المعنى وما شتق منه تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه
باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف فاذن اصول الفقه ادلته الكلية اي الاجمالية من حيث هي ادلته
لكون الكتاب حجة بخلاف اسم العين فانه يفيد الاختصاص مطلقا لا باعتبار ما دل عليه لفظ المضاف
في اللغة ما ابتني عليه غيره ابتناء حسيا بمعنى ان يكون المبتنى عليه وغيره حسيين لا بمعنى
ان نفس الابتناء حسي لان ابتناء الشيء على غيره اضافة منهما وهو امر عقلي كابتناء السقف على الجدار
او عقليا كابتناء الحكم على دليله وهذا مثال للابتناء العقلي لا تفسير له كما قال المصنف وذلك لان
الامور المعلومة في حد الفكر مادة له واصل مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا لان كلا طرفيه عقلي
ولا عقليا على تفسير المصنف ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر يقال للراجح بالنسبة الى المرجوح
كما يقال الاصل الحقيقة بالنسبة الى المجاز ويقال للمستصحب الماضي كما يقال في معارض الاصل والظاهر
فيما غلب نجاسة مثله الاصل الطهارة والظاهر النجاسة وللقاعدة الكلية كما يقال لنا اصل وهو
ان الاصل يقدم على الظاهر والدليل كما يقال الاصل في هذه المسالة الكتاب واذا اضيف الى العام فالمراد

دليله ولو حمل الدليل على معناه اللغوي لم يحج الى النقل الذي هو خلاف الاصل وباضا
الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء على كما في الحصول
ومعنى الطرد ان كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود ومعنى العكس عكسه ولكن ليد
بوجب طرد جميع التعريفات كما في التعريفات الناقصة المراد منها تميز شئ عن شئ ممن فلكي لا
مما ميزه عنه كما اذا اريد التمييز بين الاصل والفرع فعرف الاصل بالمحتاج اليه والفرع بالمحتاج وقد
صرحوا في التعريفات الناقصة بجواز التعريف بالاعم اذا كان القصد امتيازه عن بعض ما عدا المعرف
اي لان الاصل نوع حزازة فان الفعل مترتب عليه ومستند اليه وهو معنى الابتناء
مع ان هذا التعريف صدق على هذه الاشياء لانها محتاج اليها وانما لم يذكر العلة المادية
لان الاصل يطلق عليها كما يقال الخشب اصل هذا الباب الانسانية منها
وهذا التعريف منقول عن الامام ابي حنيفة رحمه الله وليس المراد بمعرفتها تصورها
لان الفقه ليس عبارة عن تصور وجوب الصلاة لانه من مبادي لعلم الفقه ولا التصديق
بوجودها لانه من مسائل الكلام وانما المراد التصديق بكونها متعلقين بالافعال كقولنا شرب
النبيذ حرام والبيع حلال وهذا الكلام يحتمل خمسة معان ملائمة منها تشمل جميع اقسام ما يابح
المكلف وانسان لا تشملان كلها والاقسام اثنا عشر قسما لان ما يابح المكلف اي الحاصل من
معنى المصدر كالهيئة التي تسمى صلاة اما واجب ان كان فعله اولا مع المنع من الترك ومندوب
بدون المنع وان كان تركه اولى مع المنع من الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة
تحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة تنزيه وان تساوى فعله وتركه فمباح والمراد بالواجب
ههنا ما شمل الفرض لان استعمال الواجب بهذا المعنى مشهور عندهم كقولهم الحج واجب بخلاف
استعمالهم الحرام في المكروه تحريما فانه ما ورد والمراد بالمندوب ما شمل السنة والنفل فالاقسام
ستة ولكل واحد منها طرفان فان طرف الفعل اي ايقاع المعنى المصدري وطرف الترك اي عدم ايقاعه
وانما فسر المصنف الترك بعدم الفعل لانه لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام فعلا الواجب
ففسر بذلك ليصير قسما آخر وحينئذ صارت الاقسام اثني عشر قسما واذا عرفت ذلك فنقول يحتمل
ان تكون المراد بهما ما ينتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة لانه في الدنيا من اللذات والآلام
لان الفقه من العلوم الدينية والنفع والضرر انما يستفادان من اللام الذي للملك ومن على
الذي للاستعلاء وحينئذ اما ان يراد بهما الثواب والعقاب ففعل الواجب والمندوب
مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب عليه

لا

لا يدخل الباقي في شئ من القسمين ومن الباقي ترك الحرام وهو باعتبار انه عدم مباشرة
لا يثاب ولا يعاقب عليه والا لكان لكل احد في لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام
يمتنع عنه وانما يثاب عليه باعتبار انه واجب فانه لا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس
عنه عند سهو الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه واما ان يراد بالنفع عدم العقاب
وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني والتسعة
الباقية من القسم الاول واما ان يراد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب
مما يثاب عليه والعشرة الباقية مما لا يثاب عليه ويحتمل ان يكون المراد بهما ما حوز لها وما يجب
عليها ونعني بالجواز عدم منع الفعل والترك فيناسب الامكان الخاص ويقابل الوجوب ففعل
ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه
تحريما يجب عليها بقي فعل الحرام وترك الواجب خارجين عن القسمين اوراد بهما ما جوز لها وما
حرم عليها فيشمل جميع الاقسام ونعني بالجواز ههنا عدم منع الفعل فيناسب الامكان العام
ويقابل الحرمة الشاملة للحرام وكراهة التحريم واحمل على وجه لا يكون من القسمين واسطة اولى
وتزاد في هذا التعريف كوجوب الايمان ونحوه
كالاخلاق الباطنة والملكات النفسانية كالزهد والصبر والرضى وحضور القلب في الصلاة
وقوله لحاجة اليه اولى مما يقابله ويكفيه احدهما
كالي حنيفة رحمه الله للاقسام اللاتية من الاعتقادات والوجدانيات والعمليات
فسمي كلها فقها اكبر الفقه جنس يجوز ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى امر
وحينئذ خرج العلم بالذوات والصفات اي التصورات لا التصديقات وان يراد بالحكم الحكم
المصطلح وحينئذ خرج العلم بما سوى خطاب الله المتعلق الى اخره اي المنسوبة
الى الشرع باعتبار كون تعلقها مستفادا منه وموقفا عليه لا باعتبار كون العمل به مستفادا
من هذا الدليل الاجمالي لان المفصيلي هو الصواب في الجواب ان نقول ان الشارع جعل مناط
احكام شيئين ما يكون وصفا خارجا عن محل الحكم كحرمة الشاة المذكاة المشتبهة بالميتة فانها
لامر خارج عن محلها وهو الاشتباه وما لا يكون كذلك كحرمة لحم الخنزير فان حرمته لكونه لحم الخنزير
لا لامر خارج عنه وظن المجتهد من القسم الاول فان الشارع جعله مناطا للحكم بالاجماع الدال
عليه الدليل العقلي بالضرورة من الدين ووجود الظن معلوم قطعا فوجود ما جعل مناطا له يكون
معلوما قطعا لكن على قول من قال كل مجتهد مصيب مقطوع به في علم الله وعلى قول من قال ان المصيب
واحد مقطوع به بالنظر الى الدليل
يدخل فيه جميع الخطابات وهو في اللغة

توجيه الكلام نحو الغير للافهام ونقل الى الكلام الموجه للافهام واضافته الى
خطاب غيره اذ لاحكم الا لحكمه وانما وجب طاعة الرسول عليه السلام والسيد بامر
اما اصا[illegible] يخرج ما ليس كذلك لكن دخل فيه ما ليس بحكم نحو القصص
عن احوال المكلفين واعمالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم نحو قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
الفعل ومدونه او[illegible] اى ايلحة الفعل والترك اذ ليس في قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
اقتضاء ولا تخيير وانما هو اخبار بحال لذاته ومن لم يرد قوله بالاقتضاء والتخيير قال قيد للحيثية
مراده وهو من حيث هي اعمالهم وليس بعلق الخطاب بالافعال في صورة القصص من حيث هي افعال المكلفين
قيل لو قال بفعل المكلف لكان اخصر ليتناول ما لا يتعلق من احكامه نحو امر النبي صلى الله عليه وسلم واجب
بان المراد من تعلقه باعمالهم تعلقه بفعل من افعالهم والا لزم ان لا يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب
تتعلق جميع الافعال وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك لو لم يكن المراد من افعال المكلفين توزيع الجمع
على الجميع [illegible] اى بعض العلماء اى وضع الشارع لدخول الحكم بالسببية وهو
جعل وصف ظاهر منضبط امارة لوجود حكم الله تعالى في الزاني حكمان وجوب الجلد بسببية
الزناله اى جعل الوصف شرطا للحكم كالطهارة شرط للصلاة كالمانعية اى جعل
الوصف مانعا للحكم وهو ما استلزم حكمة تعطلي تقتضي الحكم كالابوة في القصاص فان كون الاب
سببا لوجود الابن تقتضي ان لا يكون الابن سببا لعدمه فوجود المانع مستلزم لعدم الحكم
كما ان عدم الشرط مستلزم لعدم الحكم فان كون الشيء سببا وشرطا ومانعا من احكام لا اقتضاء ولا تخيير
فيخرج بالمنع انها من افراد المحدود فيبطل عكس الحد فعال اما الاقتضاء او التخيير او الوضع وضمنهم مستلزم لعدم هذا
القيد وادعى ان هذه الاحكام اما ممنوع خروجها عن الحد واما ممنوع كونها من المحدود واما الاول
فبان نقول ان خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء او التخيير اذ معنى جعل الزنا سببا لوجود الجلد هو وجوب
الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع هو جواز الانتفاع بالمبيع عندها وحرمته بدونها
فالمراد بالاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والتضمني وخطاب الوضع من قبيل الثاني واما الثاني فبان
نقول نحن لا نسمي هذه الامور احكاما وان سماها غيرنا احكاما ولا مشاحة في الاصطلاح قال المصنف
الخطاب تكليفي ووضعي وهو الخطاب بان هذا سبب لذلك او شرط ولما ذكر التكليفي في قوله بالاقتضاء
او التخيير وجب ذكر الوضعي لزيادة الوضع وبعضهم لم يزد والانه داخل في التكليفي لما بينهم قال
الخ لان المفهوم من الوضعي تعلق شيء بشيء والمفهوم من التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما الاخر في
صورة لا يدل على اتحادهما وفيه نظر لان الحصر يمنع كون الوضعي حكما وان سلم يمنع كونه خارجا عن
التعريف كما مر بل التكليفي اعم من الوضعي لانه منقسم الى الصريح والضمني وجب تغاير مفهوميهما لان

مفهوم

تعلقه بالاقتضاء او بالتخيير او بالوضع

[illegible] مفهوم العام وقوله لان المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء ليس بمستقيم
[illegible] خطاب نفس المتعلق وانما المفهوم منه الخطاب تعلق شيء بشيء كونه دليلا عليه او سببا له
[illegible] وما نقل ان الحكم هو الخطاب والدليل هو الخطاب فيكون معنى حد الفقه ان الفقه هو العلم
[illegible] اب الحاصل من الخطاب وجوابه ان المراد العلم بالخطاب النفساني الحاصل من الخطاب اللساني
[illegible] اى بعض الاشاعرة من المتاخرين [illegible] اقال الحكم الشرعي خطاب الله الى اخره
لا خلاف من الاشاعرة في ان هذا التعريف تعريف للحكم الشرعي الا انه ذكر في بعض كتبهم ان الحكم خطاب
الله تعالى الى اخره اشارة الى الحكم الشرعي المعهود منهم وصرح في بعضها بالشرعي فتوهم المصنف
ان هذا التعريف تعريف للحكم عند بعضهم وللحكم الشرعي عند اخرين وتوهم المصنف ايضا ان الحكم
على تقدير كون هذا التعريف تعريفا للحكم الشرعي اسناد امر الى آخره لا خطاب الله تعالى الى آخره
والا لكان ذكر الشرعي مكررا لان الشرعي على هذا التقدير مأخوذ بخطاب الشرع لا ما توقف عليه
الشرع والا لكان للحد دائما من المحدود ودخول مثل وجوب الايمان فيه مع ان الحد وكذا المتناول حينئذ
لعدم توقفه على الشرع وفيه نظر لان ذكر لدفع هذا الوهم [illegible] اى الحكم
[illegible] الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى [illegible] حيث اطلق المصدر اى الحكم على المفعول
اى المحكوم به [illegible] لكن لكثرة الاستعمال بهذا المعنى صار حقيقة اصطلاحية
[illegible] اى على تعريف الحكم بالخطاب لا معنى لفصل قوله برد عما قبله وصوابه وصله به بالفا
[illegible] عند الفقهاء [illegible] اى لا نفس الخطاب والمقصود
تعريف الحكم المصطلح عندهم والجواب لا نسلم ان الحكم ليس نفس الخطاب بل هو نفسه فالايجاب هو نفس
قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقة فان القول ليس متعلقا منه صفة لجواز تعلقه بالمعدوم
كما يقال شريك الباري تعالى ممتنع فان هذا القول الموجود متعلق بالممتنع فلو كان صفة حقيقة
له لكان شريك الباري متصفا بصفة وجودية وهو محال فالحكم اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا
نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفتان بالاعتبار فلذلك
يجعلون اقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم واخرى الوجوب والحرمة وبان الوجوب والتحريم كما في
مختصر الشيخ ابن الحاجب فان قلت الايجاب من مقولة ان يفعل والوجوب من مقولة ان ينفعل
وهما جنسان مختلفان فلا يجوز ان يتحدا بالذات قلت لا نجوز ذلك في الحقائق المتأصلة في الوجود
لا في الماهيات الاعتبارية التي تختلف باعتبارات واحكام الاعتبارات وان سلمنا ان الحكم ليس نفس الخطاب
بل ما ثبت به نقول كما ارتبط الحكم به كذلك ارتبط ما خوطب به فيجوز تعريف احدهما بالاخر

عن التعريف من الخطاب اذ الصبى غير

بان الاحكام التى تقوم بفعل الصبى انما هى متعلقة بفعل الولى مثلا يجب عليه
من مال الصبى ورده المصنف بان ذلك لا يصح فى جواز سمه وصحة اسلامه وصلاته
مندوبة واما تعلق الحق بمال الصبى او ذمته فهو حكم شرعى واداء الولى حكم اخر مرتب عليه لكن
الاعتراض لا تاتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فان مذهبه ان لا حكم بالنسبة الى
الصبى الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك يجب على الولى

المعلق لبدخل فى التعريف ما تعلق بفعل الصبى عن التعريف انما ما

ثبت بالقياس لعدم خطاب الله استثنا مفرغ اى ما ثبت بالقياس فى جميع الاوقات اذ القياس

الاوقات ان يقال

مظهر للحكم لا مثبت له وكذلك حكم السنة والاجماع فان كلامنها كاشف عن الخطاب ومعرف له

عن تعريف الحكم من الاحكام المتعلقة بافعال القلب كوجوب المتعين

الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس فالتعريف غير شامل لها لان الظاهر من افعال

المكلفين افعال الجوارح مع انها احكام المذكورة فى حد الفقه و

لا بد بصير معنى حد الفقه العلم بخطاب الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين

الشرعية العملية فيقع التكرار اما فى قوله بافعال المكلفين او فى قوله العمليه

فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن

تعريف الحكم فاندفع الاشكال الاول يعنى بالجوارح الاحكام

وانما مدرك بوروده سواء كان الخطاب فى عين الحكم او فى صورة

يحتاج الها الحكم كالمسايل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لو اخطاب الشارع فى القياس

عليه لا مدرك الحكم فى المقيس المذكور بناء على الفسر الذى ذكر للشرعية

وقبحه من الافعال المتعلقة باحكام الله تعالى سواء كان الحكم تكليفيا او وضعيا

فان عندهم حسنه وقبحه شرعيان فيكون تعريف الفقه على راى الاشاعرة شاملا

للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اى بوجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اى بحرمتهما

او كراهتهما وبخو ذلك لانها احكام لا مدرك لو لا خطاب الشارع على راسهم مع انها ليست من علم الفقه

وانما هى من الاخلاق وفيه نظر لانها خرجت بقوله فى حد الفقه العملية بالمعنى المذكور اراد

اى على حد الفقه او ما فى معناه كما زاده الامام

فى المحصول وقال الفقه اى فى اصطلاح العلماء عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل

ش لا نعلم كونها من الدين ضرورة قال

الله اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك وفيه نظر

لزم ذلك لو كان المراد ان مجرد العلم بهما فقيها وليس كذلك وانما المراد ان العلم

بوجوبهما من جملة الفقه وله مدخل فيه وتمسك فى فقاهته فلا يلزم من ذلك المذكور

اى من الفقه البعض كمسلة واحدة حتى العبارة

ان يقول وان كثر وجوابه ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما بعض الاحكام وان قل

حتى يكون العالم بمسلة او مسلتين فقيها بل العالم بمائة مسلة غريبة استدلالية وحدها

لا يسمى فقيها ولكن اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين المشتهر منه بحيث

يعلمه كل احد ليس من الفقه فلا بد من زيادة هذا القيد ولا مشاحة فى الاصطلاح ولبين

اعتراض المصنف على ذلك التعريف والجواب عنه فنقول ليس المراد بالاحكام الكلى المجموعى بان

الحوادث لا تكاد تتناهى لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا باقية وان كانت متناهية بمقضاها

فلا نعلم جميع احكامها ولا الكلى العددى اى كل واحد واحد مما دخل فى الوجود مفصلا لان ما الكا

رحمه الله فقيه وقد سيل عن اربعين مسلة فقال فى بعضها ولا ادرى ولا بعضها الدى له نسبة

الى الكل من الكسور المضافة اليه كالنصف وغيره لان الكل مجهول الكمية والمجهل بكمية الكل مستلزم

للجهل بكمية الكسور المضافة فيه ولما اجاب الشيخ ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى

العلم بها التهيو لذلك رده المصنف بان التهيو البعيد حاصل لغير الفقيه والقرب غير

مضبوط لا نعلم اى قدر من الاستعداد يطلق عليه التهيو القرب ولما فسر اصحاب الشيخ التهيو

بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاشتماله على اسبابه وشرائطه التى

يمكن من تحصيلها وكفيه الرجوع اليها فى معرفة الاحكام وهذا مضبوط غير مجهول رده المصنف

هذا التفسير ثلاثة اوجه كلها مردود الاول ان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام

مدة حياتهم وللخطائى الاجتهاد فلا يحصل العلم بالحكم ورده بان ذلك لا ينافى التهيو بالتفسير

المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة الباقى ان احكم بعض مواضع الحوادث ربما يكون

مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وذلك اذا لم يرد به نص ولا اجماع ورده يمنع ذلك ويدل عليه

حديث معاذ حث اعتمد على الاجتهاد برايه فيما لا يجد فيه نصا والثالث انه لا يلتئم

بالحدود ان ذكر العلم ويراد به تهيو مخصوص اذ الدلالة للفظ اصلا ورده بان معناه

ملكة تقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم جائز شايع فى الكلام وواقع فى العرف

وليس المراد بالاحكام بعضها مطلقا والا لزم ان يكون المقلد فقيها اذا عرف بعض الاحكام

بالاستنباط عن ادلتها لانه ليس المراد بالمقلد العامي كما المراد هنا من لم يبلغ
لكن يمكن له الاجتهاد في بعض المسايل مع انه ليس بفقيه اجماعا والجواب ان
الامارات ولا يعلم شيا من الاحكام بالاجتهاد الا مجتهد جازم بوجوب العمل بموجب
يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله خلاف المقلد فانه يظن ظنا لا يودي الى عدم
وجوب العمل بظنه عليه اجماعا اي الفقه [illegible] يخرج العلم بعضها ولكن يخرج
اول ٤ منها العالم بحكم واحد مع تلك الملكة المذكورة كما اذا ظهر نزول الوحي به ويلزم ان لا يسمى فقيها مع انه
فقيه [illegible] احتراز عما نزل به الوحي ولم يطلع بعد وكل
الاحكام [illegible] ولا يخرج به فقه الصحابة في زمن الرسول عليه السلام
عما لعدم الاجماع في زمانه لان المراد ان الفقه العلم ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن ثمة اجماع
وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ثمة اجماع فالمسايل الاجماعية من الفقه لا المسايل
القياسية لانها نتايج الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد ويتوقف العلم بها على
كون الشخص فقيها فلو توقف كون الشخص فقيها عليها لزم الدور ولا يشترط في الفقه العلم بالمسايل
القياسية بالنسبة الى المجتهد الاول ولا بالنسبة الى المجتهد الثاني اما بالنسبة الى الاول فظاهر واما
بالنسبة الى الباقي فلانه لا يجوز له التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسايل القياسية باجتهاده واما يجب
ان يعرف قول المجتهد في المسايل القياسية ليلا يقع في مخالفة اجماع

اي من الادلة لانه لو لم يكن العلم بكل الاحكام مرجوعا تلك الملكة لا يكون فقيها وانما قيد الاستنباط
بالصحيح لان الاستنباط الفاسد لا يحصل منه الفقه وان كان قد يفضي اليه اتفاقا ويجوز ان
يكون الضمير في منها راجعا الى الاحكام اي الاستنباط للفروع القياسية من تلك الاحكام والاول
هو الوجه وفي هذا التعريف تعسفات تقدم منها ما ذكرت ومنها انه يلزم منه ان يكون العلم
بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه مع انها عند هم معظم مسايله ولو قيل انه فقه بالنسبة
الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينيذ يكون الفقه آليا لكل مجتهد مختلفا
ومنها انه ان اريد ظهور نزول الوحي الظهور في الجملة لزم ان لا يكون بعض الصحابة فقيها لعدم ظهور
الوحي عليهم وان اريد الظهور الغالب الشامع لزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي رواه الاحاد من
الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على اكثر هم ولما ذكر ان اصول الفقه اما يبتنى عليه الفقه اراد ان
يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اي شي فقال

اي القياس اي في القياس اي
موارد الادلة فيكون الحكم بالقياس ثابتا بتلك الادلة الدالة واثر القياس في اظهار الحكم وتعيين

وصفه

من العموم في القياس اصل بالنسبة الى الحكم فرع بالنسبة الى الدلالة بخلاف
مطلقا لانه مفتقر الى السند جوابه ان الاجماع انما احتاج الى السند في تحققه لا في دلالته
على الحكم فان المستدل به لا يحتاج الى ملاحظة السند بخلاف المستدل بالقياس فانه لا يمكن له
الاستدلال به دون ملاحظة احد من الاصول الدلالة والعلة المستنبطة منها واما الاجماع
مبت امرا زايدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيده بل قد يفيد نقصانا
كما اذا كان حكم الاصل قطعيا وحكمه ظني فالمستنبط من الكتاب كقياس حرمة اللواطة على حرمة
وطي المراة في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذا
يقال اذاه يوذيه اذى واذاة واذية والمستنبط من السنة كقياس حرمة قفيز من الحصب
بقفيزين منه على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين منها الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة
بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا والمستنبط من الاجماع كقياس الوطي الحرام على الوطي
الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطيها والحرمة
في المقيس عليه ثابتة بالاجماع ولا نص فيه وانما النص في امهات النساء ولما عرف اصول الفقه
باعتبار الاضافة شرع في تعريفه باعتبار انه لقب لهذا العلم فقال [illegible] فايدة
اضافة العلم اليه هي ان اصول الفقه مرة يطلق على المعلوم منه من المسايل ومرة يطلق
على العلم بها فاضاف العلم اليه ليدل على ان المراد ههنا العلم لا المعلوم ويكون من باب اضافة العام
الى الخاص [illegible] الكلية وهي القضايا الكلية التي يكون احدى مقدمتي الدليل على مسايل
الفقه كالاستدلال على مسايل الفقه بالقياس الاقتراني كالشكل الاول فكبراه هي من القضايا الكلية
كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت وكالاستدلال
عليها بالقياس الاستثنائي كالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي القضايا
كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس يدل
على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا لكن تحصيل القاعدة الكلية توقف على البحث عن احوال الادلة
والاحكام وبيان شرايطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فلذلك قال بعد ذلك ومبحث بالفا
الدالة على اما صغراه فسهلة الحصول عند الاستدلال [illegible] اي تلك القواعد الى
الفقه ومعنى التوصل ضم القواعد الكلية كبرى الى الصغرى ليخرج المطلوب وهو الفقه من القوة
الى الفعل والمراد بالتوصل التوصل القرب المستفاد من الباء السببية ومن اطلاق اضافة التوصل
الى الفقه واحترز به عن العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادي اصول الفقه والتوصل

[illegible] الفقه ليس غرضه [illegible] موصلا يوعد [illegible] ذلك [illegible] الى معرفة كيفية دلالة
مدلولاتها الوضعية وتوسط ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة
هو علم الكلام المعرفة الباري وثبوت الاحكام وصدق المبلغ وموصل هذه كلها الى الفقه
اي تحقيق الحكم وانما قال المصنف هذا احترازا عن علم الخلاف والجدل فانهما
على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق وهذه نظرا الانسان قواعده متوجهة
بها الى الفقه توصلا قريبا وانما تتوصل بها الحفظ حكم مستنبط او دفع حكم لان الجدلي الغالب
تحفظ وضعا او معترض يدفع وضعا وتستند الى الفقه وغيره على السوية وان كثر فيه من مسائله
بناء على هذا التعريف [illegible] اي في اصول الفقه عن [illegible] في احد
وقيل البحث عن الادلة وهو على حذف المضاف اي عن احوال الادلة لان البحث في كل علم ليس عن
نفس الموضوع وهي العوارض الذاتية للادلة وهي علامة اقسام منها العوارض الذاتية الموضوعة
وهي كونها مثبتة للاحكام وهي وقع محمولات للقضايا التي هي مسايل هذا العلم ومنها ما ليس بمبحوث
عنها لكن لها مدخل في الحوق ما هي مبحوث عنها لكونها عامة او مشتركة او خبر واحد ونحوها وهي
وقع اوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا كقولك لخبر الذي رواه واحد يوجب غلبة الظن
بحكم وقد يقع موضوعا لمسائل القضايا نحو العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا نحو النكرة في
سياق النفي عام ومنها ما ليس كذلك عن [illegible] اي بالادلة الاربعة وهي الادلة المختلف
فيها وادلة المقلد والمستفتي وما تعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث
عن الاجتهاد ونحوه [illegible] اي بالبحث المذكور الدال عليه قوله صحت [illegible]
ومعنى اللحوق ان ذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة ويكون موضوع هذا العلم الادلة
والاحكام التي هي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة معتبرا كيفية اثبات
الادلة للاحكام اجمالا ويحتمل ان المراد ان موضوع هذا العلم الادلة فقط والبحث عن الاحكام
باعتبار انها من لواحق هذا العلم والصحيح الاحتمال الاول لان المباحث المتعلقة بكيفية اثبات
الادلة للاحكام اجمالا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى الاحكام فجعل احدهما
من المقاصد والاخر من اللواحق ترجيح من غير مرجح وكون مباحث الادلة اكثر وأهم لا يقتضي
ان يكون مرجحا والبحث [illegible] اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه وهو
قال المصنف ان اريد بالحكم الخطاب المذكور فالمراد مثبوته اي الادلة الاربعة ثبوت علما
به تلك الادلة وان اريد به اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته لا يكون كل الادلة بل بعضها
فان القياس مظهر لا مثبت وفيه نظر لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ويجوز ان تكون الامارة

حادثة

والاجتهاد تتمة وذيلا لكن القياس [illegible] وهو في اللغة القراءة
لقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه وغلب باعتبار الاستعمال على المقروء وانما فسر الكتاب به لانه
اشهر من لفظ الكتاب واظهر وغلب على القرآن من بين الكتب في عرف الشرع كما غلب على كتاب سيبويه
في عرف اهل اللغة وهو اي القرآن [illegible] خرج به سائر الكتب
السماوية والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لانه لم ينقل شيء منها بين دفتي
المصاحف [illegible] اي نقلا متواترا في متون الصحف وصدور الحفاظ وخرج به ما نقل بطريق
الاحاد كالقراءة الشاذة لان القرآن مما تتوفر الدواعي على نقله لاشتماله على التحدي والاعجاز
ولانه اصل سائر الاحكام والعادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا
علم انه ليس قرآنا قطعا واما البسملة فذهب ابي حنيفة رحمه الله على ما نقل القدما انها ليست
من القرآن الا ما تواتر انه بعض اية من قوله تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فقيد بلا
شبهة احترازا عنها وبعض اصحابه من المتاخرين قالوا انها في اوائل السور اية من القرآن نزلت للفصل
بين السور دليل انها كتبت في المصاحف بخط المصحف من غير انكار من السلف مع مبالغتهم
في التوصية بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا امين ومنع قوم الجهر بها وعند الشافعية
اية من كل سورة فهي عندهم مائة وثلاثة عشرة اية من السور وجاز تكرارها في اوائل السور لانها نزلت
ونقلت كذلك وعند الحنفية اية واحدة فان قلت لو وجب تواتره لكفرت احدى الطائفتين
الاخرى لانه ان تواتر يلزم ان يكون انكار نفيا للضروري كونه من القرآن وان لم يتواتر فانكاره
اثبات للضروري عدمه من القرآن وكل منهما مظنة للتكفير قلت انما يلزم التكفير لو كان في كل
من الطرفين لا يقوم شبهة قوية خارجة من حد الوضوح الى حد الاشكال اما اذا قوي عند كل طائفة
الشبهة من الطرف الاخر فلا يلزم التكفير واعلم ان قوله ما نقل ان ابقي على عمومه بحيث يشمل الكل
والبعض يكون مناسبا لغرض الاصولي لان غرضه تعريف القرآن الذي هو دليل الفقه الا انه
يدخل فيه الحرف او الكلمة من القرآن مع انه لا يسمى قرآنا وان خص بالكلام التام خرج ما ليس بكلام
تام مع انه يسمى قرآنا وحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان جعل التعريف بعريفا
للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي لا يرد عليه شيء لكن لا يناسب غرض الاصولي فان قلت هذا حد للشيء

مما توقف معرفته على معرفته لان المصحف ليس الا ما كتب فيه القرآن
الا ما كتب القرآن فيه فالعلم بان هذا مصحف متوقف على تصور القرآن فتعرفه
عنه بقوله وبادوار المصحف معلوم في الجملة من الوجوه فلا حاجة الى ذكره
ما كتب فيه القرآن فان قلت اذا كان التعريف تعريفا لماهية الكتاب فلابد من معرفة
المصحف وهي موقوفة على ماهية القرآن فاجاب عنه وليس هذا التعريف تعريفا ما هية
الكتاب بل هذا تعريف وتمييزه بخواصه في جواب من كتب يريد فان لفظة اي
تطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غرضا وحينئذ يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء
بالعرف او الاشارة وغير ذلك ولا حاجة الى معرفة ماهيته فلا يلزم الدور ولا تعريف ماهيته
لما ذكرنا في الكتاب لكن ماهية القرآن هي ماهية الكتاب فذكر احدهما مغن عن ذلك الآخر
لان الفرق بينهما بالاشتراك اللفظي في الجزء الاخير الذي هو صيغة قد يمه ليست من
جنس الحروف والاصوات ولا مختلفة الامر والنهي والاخبار ولا متعلق باحد الا من
اللغة الاحسب المتعلقات والاضافات كالعلم والقدرة لقوله عليه السلام القرآن كلام الله
تعالى غير مخلوق الحديث وعلى هذا هو الكلام اللفظي الحادث المؤلف من هذه الحروف وسمي
هذا اللفظ ايضا القرآن وكلام الله تعالى على معنى انه عبارة عن ذلك الكلام الازلي ودال
عليه لهذا التعريف عن جميع ما يرد عليه وهو ظاهر واما عند الاصوليين الان الاحكام
في نظم منوطة بالالفاظ اللفظي دون الازلي فجعل القرآن اسما له واعتبروا في تفسيره ما يميزه
عن الكلام الازلي على هذا التميز يحصل بمجرد النقل فلا حاجة الى باقي القيود وانما ذكرها
لان التعريف وان كان للتمييز لابد وان يساوي المعرف فذكرها لتحصيل المساواة وممكن ان
يجاب بوجه اخر وهو ان المتعارف من الكلام منهم ثلاثة اقسام ما نقل من المدفس متواترا
وما نقل غير متواتر كخبر الاثنين والثلاثة ايام متواليات وما لم ينقل كالمنسوخ تلاوته واريد تخصيص
الاسم بالقسم الاول لعلم ان ذلك هو الدليل في دين الاسلام وعليه مدار الاحكام على ان التشخص
الحقيقي لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتشخصاته بالاشارة او بالعبارة عنه باسمه
العلم والحد لا يفيد ذلك لانه مشتمل على المقومات لا المشخصات فالحد انما يكون للحقائق
الكلية وحينئذ فالقرآن ان كان عبارة عن المشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لا يقبل
الحد لكونه شخصيا فالحد لا يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه من كثيرين بحسب
العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة نعم يجوز ان يحد التشخص بما يفيد امتيازه عن جميع ما
عداه بحسب الوجود وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل عبارة عن هذا المؤلف المخصوص

الذي

الذي لا يخالف بخلاف القائلين وهو الحق لان ما قرأ كل احد منا هو القرآن القائم بلسان
جبريل ولو كان عبارة عن ذلك القائم المكان الآخر مثلا لما عنه ضرورة ان الاعراض مشخص
بمحالها وتتعدد تعددها وبلغ بواسطة المشخصات الى حد لا يمكن تعددها لاستعداد المحال
فاذا انضاف اليها مشخص اللافظ صار شخصا حقيقيا على هذا التقدير يكون لقوله على ان
الشخصي لا يحد تاويلان احدهما ان الشخصي الحقيقي كما انه لا يقبل الحد لما ذكرنا من انه لا يمكن
معرفته الا باشارة ونحوها كذلك هذا التفسير لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة جمعيته
الا بان نقرا من اوله الى اخره وبقاء هذه الكلمات المرتبة بهذا الترتيب هو القرآن وثانيهما
ان تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا امر اصطلاحي وانما لا يقبل الحد لما ذكرنا الان من امتناع معرفة
جمعيته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى اخره وقال ابن الحاجب الكتاب القرآن
وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه الظاهر ان التعريف للمجموع الشخصي لا المفهوم الكلي لقوله
منه اي من المنزل الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلو الشان فتناول
كل القرآن وكل بعض منه وهو اقرب الى غرض الاصلي كما ذكرنا قيل ان اراد بهذا التعريف التمييز
فعليه اشكال لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا ولان معرفة السورة وهو بعض القرآن المترجم
اوله واخره توقفنا متوقف على معرفته فيلزم الدور لجواب معلوم مما ذكرنا من ان المراد
تصور مفهوم لفظ القرآن فلا دور او نقول لا نسلم توقف معرفة السورة على معرفة القرآن لان
المراد منها ما ترجم اوله واخره توقفنا من كلام منزل سواء كان قرانا او غيره بدليل سور الانجيل
والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه الى من ذلك الكلام المنزل وبورد انه اي ابحاث
الكتاب المتعلقة باقادة المعنى وله مزيد تعلق باقادة الاحكام كالخصوص والعموم
والاشتراك وغير ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير مما بين في علم العربية مستوفى
لما كان متواترا محفوظا كان مباحث النظم اليق به فبحث في هذا الباب عن الخاص والعام
والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى والمبدأ في اي هذا الحكم الشرعي
وهو الغرض الاصولي لكنه موقوف على الاول فقدم فبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب
وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة وكل منهما حكم شرعي الباب الاول لما كان
وضع اللفظ بالنسبة الى المعاني اربعة اقسام لانه لابد للفظ من
وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فقسم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه
له فهو الاول وان كان باعتبار انه مستعمل فيما وضع له او في غيره فهو الثاني وان كان باعتبار

دلالته فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والاخير الرابع قال المصنف المراد بالنظم ههنا اللفظ الا انه اطلق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وفيه نظر لان المقول انما هو غرض النظم ههنا لان القرآن عبارة عن الكلمات المرتبة بترتيبه الخاص ولو غرضك الترتيب سقدم وتاخير ما بقي القرآن قرآنا وما اطلق النظم في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك وغرضك وانما اطلق على القرآن او نقول المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان يقع صفة لمفردات النظم الواقعة فيه لا صفة للنظم لان الموصوف وهو الخاص الى آخره هو اللفظ لا النظم وانما اخترنا النظم للاحتراز عما قلنا ومراعاة للادب واشاره الى تشبيه الكلمات بالدراهم ثم قسم اللفظ الى القسمة الا النظم حتى يلزم ما قيل من اطلاقه في هذا المقام على المفرد [illegible] له هو مع ما بعده بدل من قوله بالنسبة الى المعنى وهو القسم الاول [illegible] وهو القسم الثاني [illegible] عن اللفظ [illegible] وفي لفظه ثم دلالة على ترتيب هذه الاقسام على الوجه المذكور قال المصنف انما جعلت هذا القسم بالنظر واعتبار استعمال المعنى بانا على عكس ما اورده الامام فخر الاسلام رحمه الله لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه اقول نعم ان الاستعمال مقدم على حصول ظهور المعنى وخفائه لكن تصورهما مقدم عليه كانه لوحظ اولا ظهور المعنى وخفاؤه ثم استعمال اللفظ فيه فلكا منهما وجه ثم في [illegible] عليه ان كيفية دلالة اللفظ على المستعمل فيه سواء كان المعنى ظاهرا او خفيا بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء لانه دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بمفهوم فدلالة والا فاقتضاء وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله الرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم [illegible] الذي باعتبار وضعه للمعنى [illegible] المراد بالوضع اعم من ان يكون وضعا شخصيا او نوعيا [illegible] والمراد بالكثير ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فدخل فيه المشترك بين معنيين فقط والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدات الكثرة او لكل من مشترك فيه وحدات الكثرة او لمجموع وحدات الكثرة من حيث هو المجموع فيتناول كل من الوحدات نفس الموضوع له او جزءا من جزئياته او جزئا من اجزائه وحينئذ يندرج فيه المشترك والعام واسما العدد ولا يندرج فيه نحو زيد وعمرو ورجل وفرس لان المعتبر الا ترى المفقد في الاسم كاحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد و[illegible] عدد ابان

وضع

وضع مرة لهذا المعنى واخرى لذاك فمشترك كلفظة العين فانها وضعت تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان واللفظ بالنسبة الى المعنى لتقسيم الاول ينقسم الى الخاص والعام والمشترك والمأول عند فخر الاسلام واكثر الاصحاب والمصنف اسقط المأول عن درجة الاعتبار وادرج المجمع المنكر والتقسيم الثاني ينقسم الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية والتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة والاقتضاء وهذه التقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين ولا الاختلاف بين جميع اقسامها بل انما يكون الاختلاف بين الاقسام الخارجة من تقسيم القسم وان وضع اللفظ الكثير وضعا واحدا خرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة لا بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعين لافراد العين الجارية فانه عام وبالكثير خرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو والكثير [illegible] يخرج اسما العدد والمراد بعدم الحصر ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين وليس المراد به عدم دخوله تحت الضبط والعد بالنظر اليه والا لزم ان يكون لفظ السموات موضوعا للكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا للكثير غير محصور مع ان الاول عام والثاني اسم عدد [illegible] اللفظ له وهذا القيد لا يخرج العدد وانما يخرج بقوله غير محصور فان لفظ المائة كما يصلح صلوح اسم الكل لاجزائه يصلح صلوح اسم الكل لاجزائه مطابقة كذلك يصلح صلوح اسم الكل لاجزائه تضمنا فاعتبر دلالة المطابقة ودلالة التضمن [illegible] اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له [illegible] يخو رجال ونحوه مما في معنى الجمع وليس بجمع كجماعة والقوم ولقائل ان يقول ان كان المراد بالاستغراق الاستغراق على سبيل الشمول كصيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم لزم ان لا يكون النكرة المنفية عاما لانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل وان كان المراد اعم من ذلك بحيث يشمل الاستغراق على سبيل الشمول وعلى سبيل البدل لزم ان يكون الجمع المنكر عاما لانه يستغرق كل فرد على سبيل البدل وحينئذ يكون في قوله والا فجمع منكر فساد والجواب ان المراد بالاستغراق في النكرة المنفية عموم النفي عن الاحاد لا نفي العموم في المفرد وعن الجموع في الجمع من حيث لا يبقى واحد ولا جمع متناولا للنفي فيشمل القسمين الاستغراق فخرج الجمع المنكر ودخل النكرة المنفية فان قلت النكرة المنفية كيف تكون عاما مع انها غير موضوعة للكثير قلت انها موضوعة للكثير لوضع الكل لان الوضع قد يكون شخصيا كوضع لفظ معين لمعين كما في علم اللغة وقد يكون كليا كوضع قاعدة كلية يعلم منها مفردات كاسم الفاعل والمفعول ونحو ذلك كما في علم الصرف او يعلم منها مركبات نحو تقديم الفعل على الفاعل والمضاف على المضاف اليه

ويحتاج في ذلك الى علم النحو والنكرة المنفية من هذا القسم وكون عمومها عقليا معناه
انفراد جميعهم لا يمكن الا باتفاقهم في ذلك الوضع الكلي وليست النكرة المنفية بمجاز
لانها انما استعملت فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد منهم وعند فخر الاسلام وبعض
المشايخ المعتبر في العام اعظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا
فالجمع المنكر عندهم عام والمصنف لما اشترط الاستغراق عما هو اختيار الاكثر فالجمع المنكر يكون
واسطة بين العام والخاص عندهن يقول بعدم استغراقه وعما عند من يقول باستغراقه بالمعنى
الثاني وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا لجمع منكر الجمع المنكر الذي تدل
على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا ولكن عبارته هذه تقتضي ان يكون كل مخصوص بالبعض
بدليل من العقل او النقل او غيرهما واسطة بين العام والخاص سواء كان جمعا منكرا او نحوه وليس
الكثير [illegible] نحو رجلان ان كان اللفظ [illegible] واحد لخاص
سواء كان الواحد شخصيا كزيد او نوعيا كرجل وفرس فان الرجل والمراة نوعان مختلفان
في عرف الشرع لكل واحد منهما احكام ليست للاخر [illegible]
فالمصنف اسقط الماول عن درجة الاعتبار في القسم الاول وادرج الجمع المنكر
وفخر الاسلام جعل الماول من اقسام النظم بالقسم الاول وفسر الماول بما رجح من المشترك بعض
وجوهه بغالب الراي قال المصنف وانما لم اورد الماول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع
بل باعتبار راي المجتهد وفيه نظر لان المراد بغالب الراي الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد
او القياس او الماول في الصيغة كما في ملائة قرء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة
ان الحكم بعد الماول مضاف الى الصيغة والصيغة هي الهيئة الحاصلة العارضة للفظ باعتبار
الحركات والسكنات وتقدم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا
هي مادة اللفظ وهي جوهر حروفه فقوله انضمام الصيغة اليها فلفظ ضرب لا يدل على معناه الا
بوضع المادة والهيئة واورد على فخر الاسلام ايضا ان الماول قد لا يكون من المشترك وترجيحه قد لا يكون
بغالب الراي كالخفي والمشكل والمشترك اذ الحقها بيان مدلل قطعي واجاب ان كلامه ههنا في الماول
الذي من المشترك لا في مطلق الماول وان البيان اذا حصل بدليل قطعي يكون ذلك تفسيرا لا تاويلا ويكون
المبين مفسرا لا مولا وههنا قسمة اخرى غير ما ذكر فذكرها بقوله [illegible] اي اضرب رجح قسمة اخرى
ههنا رجوعا [illegible] احتراز عن المضمر فان هذه القسمة غير واردة عليه ولذا اتى الاشارة
قال معناه ان نحو الضارب
اسم مشتق من الضرب ومعناه معنى الضرب مع الفاعل ونحو المضروب فان معناه معنى الضرب
مع

مع المضروب واحترز بالقيد الاخير من المشتقات الدالة على الذوات المعنونة باعتبار معان
معينة او على مجرد المعنى كاسما الزمان والمكان والالة والمصدر الميمي اذ ليس معنى المقتل القتل
مع المفعول ولا معنى المفتاح الفتح مع المفعال لان العبرة عما صدر عنه الفعل او وقع عليه
بالفاعل او المفعول سايغ شايع بخلاف العبرة عن المكان بالفعل والمفعال وفيه نظر لان هذا
التفسير انما يصدق على صيغة يكون على وزن الفاعل او المفعول لان العبرة عما يقوم به المعنى
انما يكون باحدهما لا بالافعل والفعلان وغيرهما اذ ليس معنى الاسفر والاخضر هو الباسر والفضل
مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ثم قيل وان منع ذلك لم يمنع خروج باقي المشتقات
كاسم الزمان والمكان والالة فان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس باعدم من القول
بان معنى الاسفر هو الباسر مع الافعل اقول وفيما قيل اولا وثانيا وثالثا نظر لان المراد
بوزن المشتق ان كان لفظا ما يوزن به المشتق وليس معنى الضارب عين معنى الضرب مع لفظ الضارب
وان كان المراد به معنى ما يوزن به المشتق يكون حاصله ان معنى الضارب عين معنى الضرب مع معنى
الضرب ومن يقوم به الضرب وهذا فاسد لا فايدة فيه وممكن ان يقال مراده بقوله ان كان
معناه معناه المضمني ولذلك قال عين ما وضع له المشتق منه ولم يقل عين معنى المشتق منه للدلالة
على ان المراد بمعنى المشتق منه المضمني معناه المطابقي وللاشارة ايضا الى ان المراد بمعنى المشتق
المعنى المضمني ومراده بقوله وزن المشتق وزنه الدال على القايم به المعنى وصرح الذات المبهمة
ويكون قوله مع وزن المشتق حالا من قوله معناه وهذا دليل على ان المراد بقوله معناه معناه المضمني
فيخرج من الحد نحو اسم الاله ويدخل فيه نحو الابيض ولكن في دخول الصفات الدالة على النسبة
في الحد نحو التامر واللابن تعسف وكذا في قيد قوله مع وزن المشتق مما ذكرت فيه تعسف
فايدة الاشتقاق تارة يحدث باعتبار العلم مع اشارة الى العمل كما حده المرزوقي في شرح التصريف
بقوله الاشتقاق ان يحدث اللفظ مناسبا في المعنى والتركيب وفي اختيار التركيب على اللفظ اشارة
الى ان هذا الحد للاشتقاق الاصغر فانه يعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب وحده
تارة باعتبار العمل كما نقل هنا بيان تاخذ من اللفظ ما تناسبه في التركيب المشتق فقط وذلك اذا
اعتبر ان وجود معنى الاصل في محل التسمية داخل في التسمية كاسم الفاعل والصفة المشبهة واسم
الزمان والمكان والالة ولذلك لا يفهم معنى الضارب بدون معنى الضرب وعلى هذا القياس
المباقي وقد لا يطرد وذلك اذا اعتبر انه غير داخل في التسمية وانما هو امر صحيح للتسمية مرجح لها
من بين الاسماء نحو القارورة فانه يفهم منه الظرف المخصوص من الزجاجة وان لم يفهم منها معنى القرار
الذي هي مشتقة من لفظه والاى وان لم يكن كذلك فان [illegible] معناه بالوضع او الاشارة

نحو زيد وهذا الرجل اى وان لم تشخص معناه ... كرجل وفرس وحيوان
اى العلم واسم الجنس ... كخاتم ومقتل والاصح المثل نحو ضارب لانه
جعل الصفة قسيما لاسم الجنس وفى جعل العلم مشتقا نظر لانه ان كان مرتجلا فلا يكون مشتقا
وان كان منقولا فانما هو مشتق باعتبار معنى المنقول عنه لا باعتبار معناه علما او يكونان
مشتقين كزيد ورجل ... قيد
اريد المسمى ... اى مع القيد ... كلامه يدل على ان المطلق نفس المسمى
من غير قيد وليس كذلك لان المراد بقوله فتحرير رقبة فرد من هذا المسمى لا قيد شيوع من العوارض
وسان ذلك ان اسم الجنس موضوع لكل فرد من افراده الخارجية على وجه الاشتراك فيكون اطلاقه
على الفرد الخارجى كالمطلق كاسد ولذلك حدا المطلق الشيخ ابن الحاجب بانه ما دل على شائع
فى جنسه ومعنى ذلك كونه حقيقة محتملة لحصص كثيرة تماثل تندرج تحت امر مشترك
من غير تعيين ويحتمل ان يريد بالمسمى فرد الجنس من غير قيد كما هنا وحينئذ يندفع الاعتراض
واما الموضوع للحقيقة الذهنية المتحدة الغير المتناولة غيرها فهو علم الجنس فيكون
اطلاقه على الفرد الخارجى بالمجاز كاسامة فاذا قلت هذا اسامة مقبلا كان مجازا فهذا هو الفرق
بين اسم الجنس وعلم الجنس واريد من اسم الجنس ... كلها فعام وذلك اذا وقع فى
سياق النفى او دخله حرف التعريف ولم يكن معه قرينة دالة على انه بعض معهود
او معين من كل وذلك لان الالفاظ المفردة موضوعة بازاء الماهية الخارجية لا الذهنية
فاما ان يكون لجميع افرادها او لبعضها اذ لا واسطة منهما فى الخارج وليس المراد الافراد لعدم
قرينة كونه بجميع الافراد او ان اريد بعضها اى بعض اشخاصها حال كونه معينا معهودا او ان
اريد بعضها ... اى النكرة على اطلاقها ... على بعض افرادها الخارجية واستعمالها فيه ... ما وضع
... اى للسامع قال المصنف انما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق
بين المعرفة والنكرة فى العين وعدم العين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال
جاءنى رجل امكن ان يكون الرجل معينا عند المتكلم اقول المراد من تعريفهم المعرفة تقويم ما وضع لشئ
بعينه ما وضع ليدل عند اطلاقها واستعمالها على شئ معين سواء كان ذلك الشئ مقصودا
للواضع كالاعلام ام لا كغيرها من المعارف وليس المراد من قولهم بعينه ان الواضع قصد
فى حالة الوضع شيأ معينا فالمعتبر فى العين وعدمه انما يكون بحسب دلالة اللفظ لا حسب
الاطلاق دون الوضع ولانما عند السامع دون المتكلم اذ كما يمكن ان يكون الرجل من قولك جاءنى رجل

معينا

مسئوله تعالى

معنا عند المتكلم يمكن ان يكون معينا عند السامع ولكن لا بحسب دلالة اللفظ عليه فلا
حاجة الى القيد بن والتمايز بين هذه الاقسام والتباين ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات
والاعتبارات اذ الحيثيات قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد
معنى واحد كما فى لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية
ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للمعنى الكثير وقد تتنافيان كالوضع الكثير غير محصور
فى اللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبارهاتين الجهتين لانهما متنافيان لا يجتمعان فى لفظ
واحد قال المصنف اعلم انه يجب فى كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم
التنافى بين كل قسم وقسم ولكن انما يجب اعتبار ذلك فيما فيه التنافى لا بحسب الذات ولما فرغ
من الكلام فى نفس القسم اورد سنة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام فقال فصل الخاص
لم يذكر تعريفه لانه معلوم من المقسم المذكور وهو انه لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا
واحدا من ... اى من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة المانعة من ارادة
الحقيقة بوجب ... على الخاص او الحكم به بمعنى ان يكون للخاص مدخل فى الحكم لا انه موجب
للحكم هو الكلام ولكن غير مناسب لهذا المعنى قوله من حيث هو خاص نحو زيد عالم فزيد خاص
يوجب الحكم بالعالم عليه والعالم خاص ايضا يوجب الحكم به على زيد فالمراد بالحكم هنا اسناد امر الى
اخر ويجوز ان يراد به الحكم الشرعى بناء على ان الاعلام فى خاص الكتاب المتعلق بالاحكام والمراد بالخاص
العلم لا العام قطعا اى يوجب ايجابا قطعيا او يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل قطعا وهو
اولى من القدر الاول ويراد بالقطعى معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون له احتمال
ناشئ عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا وانما كان المعنى الاول اعم لان الاحتمال الناشئ عن
الدليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم ثم ذكر تفريعات على ان موجب
الخاص قطعى فقال فى قوله تعالى والمطلقات تربص بانفسهن ثلاثة قروء لا يحمل القرء
وهو مشترك بين الحيض والطهر ... الطهر عند ابى حنيفة رحمه الله وانما حمله على الحيض والا
لما حمل على الطهر كما حمل عليه الشافعى رحمه الله فان ... من العدة الطهر الذى طلق فيه
... طهرا وبعض فيبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة بالنقصان وان لم تحتسب الطهر
الذى طلق فيه من العدة ... ثلاثة من الاطهار وبعض فيبطل موجب الخاص بالزيادة فان قلت
يجوز بطلانه بالنقصان كما فى قوله الحج اشهر معلومات فانه اطلق الاشهر على شهرين وبعض
وبالزيادة كما يلزم من حمل القرء على الحيض عند ابى حنيفة رحمه الله فيما اذا طلقها فى الحيض فانه لا
معتبر بتلك الحيضة فيجب ثلاث حيض وبعض والجواب عن الاول بان حتى فى الخاص واشهر ليس كذلك

لانه الموجب

لعله الحيضان

وانما هو عام على قوله وواسطه على اخر وعن الثاني انا لانسلم انه اذا لم يعتبر الحيض الذي وقع
فيه الطلاق كان الواجب ثلاث حيض وبعضا وانما الواجب بالشرع ثلاث حيض كاملة
ولزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق لضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية لا
باعتبار انه مما وجب بالعدة وشاذ لك واقع في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف
من عدة الحرة وقد جعلت قرءين للضرورة والاحتياط ولكن ذلك لا يضد الشافعي رحمه الله
لانه لا يقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق وانما يضد ابا حنيفة رحمه الله
في دفعه ما ورد من المعارضة بوجوب ثلاث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض فان علت
لا نسلم انه اذا احتسب الطهر الذي طلق فيه من العدة كان الواجب طهرين وحيضا لما بينا
لان بعض الطهر طهر فان ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر هو الطهر ساعة مثلا وانما يلزم ما ذكر
لو كان الطهر عبارة عن مجموع ما يتخلل بين الحيضتين فاجاب عن ذلك بقوله اي بعض طهر ليس
وانما هو اسم لمجموع المتخلل منها وهو اي ان كان بعض الطهر طهرا اي كان بعض
طهر افلا يكون من الاول والثالث فرق فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف
على انقضائه بحيض وهذا خلاف الاجماع هكذا ذكره المصنف وفيه نظر لظهور الفرق فيما لان
البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا
واحدا لانه بانقطاعه لان الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا بانقطاعه بالحيض
كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف بما مما الاعداد الا عند
انقطاعها بالاضداد ولا يلزم من كون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا ان تكون طهرا واحدا
واجيب عن النظر بانه ان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض
جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وفي نظر
لما ذكرنا واجاب غير المصنف بان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد بينت ما ذكرنا سابقا لما على المنع
وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد واقل الاشتمال له على ملاقاة طهار واكثر ما عتبار العدة
[illegible] بعد حيض سبع [illegible] وحاذ كر فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص
ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله الطلاق هو بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم مرتان اي
تطليقه بعد تطليقه على التفريق دون الجمع ولم يرد بالمرتين التثنية وانما يراد التكرير
وهذا شائع 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 ليس بظاهر فاعتصر المصنف لذلك
على الثاني واشار الى الاول في المحققه فقال الفا [illegible] وفي عقب

في قوله تعالى الطلاق مرتان الاية اي في قوله تعالى بعده فان خفتم اي فان علمتم
او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي لا اثم على
الزوج في الاخذ ولا على المرأة في الافتداء ان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب
الشافعي رحمه الله بناء على موجب اخاصر وهو المعقب خصصه الله تعالى ذكر الطلاق
المعقب للرجعة مرتين بدليل قوله تعالى فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في انه
اراد بالمرتين تطليقتين اذ الرجعة بعد الثلاث ظاهر كلامه يدل على انه تعالى ذكر الطلاق مرتين
مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان
وفيه نظر لان ذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدده لا يقتضي تعدده والصواب
ان قوله مرتين قيد للطلاق لا لذكره اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق
مرتان ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم وفي تخصيص فعلها هنا في الابتداء نوع فعل
الزوج عليها ما سبق وهو الطلاق لانه تقابل الجمع بالجمع في قوله تعالى الا ان يقيما خصوا جانب المرأة
مع انها لا تخلص الا بافتداء الاصفعل الرجل كان بيانا ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو
الطلاق فقد بين نوعه اي نوعي الطلاق الطلاق بغير مال والطلاق بمال وهو
الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما يقول الشافعي
رحمه الله ان الافتداء الى الخلع فسخ لا طلاق والا لصير الاولان مع الخلع ثلاثة فتصير قوله
فان طلقها رابعا للترتيب على الخلع المرتب على الطلقتين وان ذلك الفسخ زيادة على الكتاب
لانه ليس في تخصيص فعلها تقرير للفسخ ثم قال تعالى فان طلقها اي بعد المرتين اي الطلقتين
سواء طلقها ثلاثا او غيرها فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء في اتصال الفا
باول الكلام وهو قوله تعالى الطلاق مرتان كما روي عن الشافعي رحمه الله ان المختلعة لا يلحقها صريح
الطلاق وقوله فان طلقها متصل باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب
وهو ترك العطف على الاقرب الى العطف على الابعد مع توسط كلام اجنبي منها ولكن الحكم بالفساد
انما يكون على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما مستقلا وارد في بيان الخلع غير منصرف
الى الطلقتين المذكورتين واما على تقدير انه منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا
في الطلقتين شيئا ان لم تخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم ذلك فلا اثم في اخذ الزوج ولا في
افتداء المرأة ولا فساد حينئذ لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه
ليس بخارج عنها فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احداهما خلع وافتدا
واعلم انه لا دلالة في الاية على جواز مشروعية الطلاق عقيب الخلع اذا كان قوله تعالى او تسريح

ذكرهما

بطلوبي الشرح

لا

وهذا يقول ان خلعه منتج
فهو الامر المترتب عليها وهذا
يروي عن الشافعي لان
الصحيح من مذهبه ان الخلع
طلاق لا فسخ

لاحسان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان سالم الحال
عليه السلام ان الثالثة فعال عليه السلام او تسريح باحسان وقيل معناه بان لا يراجعها مراجعة
يريد بها تطويل المدة وضرارها وقيل بان يطلقها الثالثة في الطهر الثالث بان لا يراجعها حتى يمضي
بالعدة وقيل معناه ويكون المعنى انه اذا انت انه لابد بعد الطلقتين من الامساك بالرجعة
او السرح بالطلقة الثالثة فان اختار السرح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وانما دل
الاية على جواز مشروعية الطلاق عقيب الخلع اذا كان قوله تعالى او سرح باحسان اشارة الى
ترك المراجعة
في الالصاق مجازي في غيره حيطا للمجاز على المشترك ... اي طلب العقد بمال وهو
... اي المهر ... الصحيح بخلاف العقد الفاسد
فانه لا يجب بمقر العقد الفاسد بل تراخى الى الوطء ... والخلاف ههنا في
مسئلة المفوضة بكسر الواو او فتحها فالمفوض التسليم والمصنف فسر المفوضة بالتي تكحت بلا مهر
او كحت على ان لا مهر لها لكن هي ليست محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رحمه الله كان
النكاح الاول لا يجوز عندنا وانما المراد من المفوضة ههنا التي اذنت لولها ان يزوجها من غير تسمية
مهر او على ان لا مهر لها فزوجها ولها كذلك في قوله ... المشهور عند الائمة
ان الفرض حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا وعند الاصوليين الفرض لفظ خاص حقيقة في
التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها ومنه الفرائض للسهام
المقدرة مجازي في غيره دفعا للاشتراك ولما كان هذا مخالفا للمشهور المذكور عدل المصنف عنه وقال
... لان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة وصدور الفعل عنه فكان
قوله فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع وهذا تدقيق في
النظر منه الا انه متوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير لا الايجاب جمعا بين القولين اي قولنا
الاصولي وقول الائمة المشهور ... اي اذا لم المهر مقدرا ... لا اعلاه لانه غير مقدور في
المهر بالاجماع ولما لم تجب في ذلك الا ذنب صار الشارع قدرها لقياس لشيء معتبر في الشرع في مثل هذا
الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهي عشرة دراهم فانها تجب بقطع اليد خطأ قاله اي
للشافعي رحمه الله فانه قال كل ما صح ان يكون ثمنا صح ان يكون مهرا وان قل و ... سل
... في العمل به ... عن عمومه او خصوصه
... يحتمل ان يراد كل افراده او بعضها ... وما يودي معناه من اسم الجمع كالقوم
والقوم لانه يصح ان يراد منه كل فرد من الثلاثة الى العشرة في جمع القلة وما فوقها في الكثرة ولا اولوية

بعضها

بعضها وفيه نظر لانه محمل على الكل احترازا من ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وقوله واحد اي وان
اجمع يحتمل ان يكون عطفا على قوله لاخلاف فيكون دليلا اخر على الاجمال او عطفا على قوله لانه مجمل
فيكون دليلا اخر على مذهب التوقف ولكل من الاحتمالين وجه اما الاول فلقربه واما الثاني فلان
نظم التركيب ان يقول ولتاكيد فلما قال وانه علم انه عطف على قوله لانه يوكد كلا واجمع اي مما يفيد
الاستغراق نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ولو ... مستغرقا فما اصحح الى ذلك التوكيد
وفيه نظر لان التاكيد دليل العموم والاستغراق لانه مقرر ما ثبت مع انه رافع للتجوز ولانه مذكر يجمع ويرد
... من قولهم ... الناس والمراد بالناس الاول نعم من مسعود او العراق
اخر وبالثاني اهل مكة فاطلق الناس على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا للقطع
بانه حقيقة في الكثير وفيه نظر لان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه وللاجماع على ان استعمال الجمع في
الواحد مجاز ... كالبخيل والجبان ... الادنى وهو اي الادنى ثلاثة في الجمع والواحد
... من اسما الاجناس ... مستغرق اذ لا يجوز بحرد اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في
الجمع هو المستغرق فان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فلزم ثبوته على التقديرين
بخلاف الكل فانه مشكوك الجواز ان يراد منه البعض وفيه نظر لجواز ان يكون بالعموم احوط فكون ارجح قال
المصنف فاذا قال لغلان علي دراهم يجب ثلاثة باتفاق منا ومنكم لكنا نقول انما يجب الثلاثة لان
العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص ولكن هذا التفريع مبني على ان الجمع المنكر عام وعندنا وعند
... العام احترز به عن الكل اي في جميع ما تناوله اللفظ من الافراد واستدل
على المختار عنده وعند الشافعي رحمه الله بالمعقول بقوله لان العموم معنى ظاهر مقصود في الخاطب
ويحتاج الى التعبير عنه ولا بد له من لفظ يدل عليه بالوضع لثبت عاما كما ادعاه لكثرة العادة
التي وضع لها الفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها وفيه نظر لان هذا قياس في الوضع والقياس
في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل ولا يجوز ذلك اما الاول فلان المراد بالقياس في اللغة تسمية
مسكوت عنه باسم الحاق له بمعنى سمي به ذلك الاسم لمعنى يدور مع التسمية وجودا وعدما فيظن
ان ذلك المعنى ملزوم التسمية فاي لفظ وجد التسمية كتسمية النبيذ الحاقا بالعقار بمعنى هو تخمر
العقل المشترك منهما الذي دار التسمية معه وجودا وعدما كالعنب لا سمي خمرا بل عصيرا واذا
حصل فيه ذلك المعنى سمي خمرا واذا زال عنه سمي خلا واما ان القياس في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل
فلانه يحتمل التصريح من الواضع بمنعه كما يحتمل التصريح باعتباره اي يحتمل ان يكون المعنى الجامع
دليلا على التعدية ويحتمل ان لا يكون مدلولا منهم طرد الادم في كل اسود والقارورة في كل ما يستقر
فيه شيء والاجدل في كل ما له قوة وغرز ذلك فعند السكوت عنها يبقى على الاحتمال واما الثاني فلانه يجرد

على
نقل جواب
في الوضع

احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع والا يجب الحكم بوضع اللفظ لغير ما اذا قام الاحتمال
وهو باطل بالاتفاق وعلى تقدير تسليم جواز القياس في اللغة يقول المعنى الظاهر قد يستغنى عن
الوضع له كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفى في التعبير عنها بالاضافة نحو رائحة المسك ولستدل
ايضا على المختار بالاجماع لانه بنت من الصحابة وضرهم الاحتجاجات بالعمومات وشاع ذلك من غير
نكير واشار اليه بقوله وقد دل على خصوص العموم الاجماع وصار كما دل من احليتها
اي الجمع منها وصار كما دل من حرمتها فانه دل على حل وطي كل امة مملوكة
سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي ام لا وحرم منها وطي جمع بين الاختين
وهو عطف على المحرمات السابقة قبل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم بالنكاح
وهو سبب مفض الى الوطي فلان يحرم وطي ملك اليمين اولى وجوز ان تعارض النص المحرم بطريق الدلالة
النص المبيح بطريق العبارة اذا لم يبق المبيح قطعيا بان صار مخصصا وههنا قد خص من المبيح الاخت
المجوسية والاخت من الرضاعة على انا لا نسلم ان تحريم الاختين وطيا يملك اليمين بالعبارة وذلك
لان قوله تعالى وان تجمعوا في معنى مصدر معرفة بالاضافة مفيد العموم اي حرم عليكم جمعكم بين
الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين وتحريم الجمع على المبيح لما يأتي في فصل التعارض ان شاء الله
تعالى وان هو موجود جمعا وهيه ما اتت اختين من جمع حلين ما خلا قوله
تعالى والذين يتوفون منكم وعشرا حتى
بعض ٣ والذين يتوفون وهو مدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها وقوله تعالى
تربصن مدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا او لا فجعل قوله واولات الاحمال
ناسخا لقوله تعالى تربصن في مقدار ما تناوله الايجاب وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا
لقوله تعالى واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا تكون ناسخا وقوله
والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل اربعة اشهر وعشرا لا تكون منسوخا وعند علي رضي الله
عنه الحامل المتوفى عنها زوجها بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين لتحمل المباينة عنده وذلك الذكر
من النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين والعدة عام
وقوله لكن استدراك عن قوله قبل وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في الكل عند الشافعي
رحمه الله هو اي العام دليل مستقل في تناوله لجميع افراده فيكون ظنيا ولكن يوجب الحكم في جميع
افراد ما تناوله اللفظ وهو حجة اي تخصيص عام الكتاب بنا على انه دليل فيه شبهة
اي لان تخصيص القطعي بالظني يجوز

التخصص

التخصيص شائع فيه شيوع التخصيص حتى صار قولهم ما من عام الا وقد خص بمنزلة المثل المشهور
الا قليلا لمعونة قرينة كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وهو ما في السموات وما في الارض وهذا كاف
في الدليل على احتمال التخصيص بخلاف احتمال الخاص المجاز لانه ليس بشائع فيه شيوع التخصيص
في العام وهو اي العام قطعي عملا واعتقادا معنى انه لا يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن
دليل مساو او خاص في كونه قطعيا وهو
اي من خبر الواحد والقياس ما لم يخص العام بقطعي سواء كان متصلا او منفصلا لانه لو خص به
لصار ظنيا فيجوز تخصيصه بواحد منها لان الخصوص متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما وثابتا
به اي لذلك اللفظ عند اطلاقه لان الدليل الخاص قاطع والعموم لما وضع له اللفظ كان قطعيا
حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص فانه مت معناه حتى يقوم دليل المجاز وهذا دليل المصنف
على المختار عنده ثم شرع في ابطال مذهب المخالف بقوله وجواز ارادة البعض اي بعض افراد
العام لان كل عام وقع في كلام العرب يحتمل الخصوص فلا يستقيم
ما يفهمه السامع من العموم وهو في الاغلب لا يستقيم في الاغلب فلو جاز
ارادة البعض من غير قرينة لما استقام فهم الاحكام بصفة العموم لاحتمال التخصيص ولا بصفة
الخصوص لعدم قرينته ثم اجاب عن تمسك المخالف بقوله واحتمال المعارض عن
لانه لا ينافي القطع بالمعنى المذكور قبل ذلك
فانه قطعي مع احتمال المجاز كذلك ههنا العام قطعي مع احتمال هذا الخصوص
ولا يبقى فيه احتمال التخصيص اصلا لانا شيء عن دليل ولا غير ناشيء عن دليل كما يؤكد الخاص
نحو جاءني زيد او زيد نفسه لدفع احتمال المجاز وفيه اشارة الى الجواب عن استدلال القائل بالتوقف
في العموم بانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك وجوابه ان الاحتياج اليه لتصير
العام محكما بعد ان كان ظاهرا الآن يصير مستغرقا وفي قول المصنف من الدليل على كون العام قطعيا
نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او مستقل
موصول او متراخ ولا شك في شيوع قصر العمومات بالقرائن المخصصة فورث شبهة البعضية في كل عام
سواء ظهر له مخصص او لا وصار ذلك دليلا على احتمال الاقتصار على البعض في كل عام فلا يكون العام
قطعيا بل ظنيا في الجميع وكان المصنف ظن ان مراد الخصم ان التخصيص الذي يورث الشبهة في تناوله
لجميع ما بقي بعد التخصيص ولذلك قال الا سلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا
قرينة فجوابه المذكور حينئذ لا ينطبق عليه الا ملا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى واذا ثبت هذا
اي كون العام قطعيا عندنا وعام بان مدلوله

مع معلوم التاريخ اى تاخر احدهما عن الاخر او مقارنته له حمل على المقارنة والا لزم ترجيح
من غير مرجح وان جاز ان يكون احدهما فى الواقع ناسخا والاخر منسوخا لعدم علم المصنف
مع ان فى الواقع احدهما ناسخ والاخر منسوخ ولكن لا يلزم ذلك لجواز ان يكون الخاص فى الواقع موصولا
بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا فعند الشافعى رحمه الله عند الحمل على المقارنة يخص العام به
لان العام ظنى والخاص قطعى فلا يمتنع حكم التعارض وعند [illegible] حكم التعارض فى قدر ما
تساويا اى تناول العام والخاص ذلك القدر جميعا لا فى القدر الذى تناوله الخاص وتناوله
العام كما فى الاثنين الكرمتين والذين يتوفون الاية واولات الاحمال الاية فان حكم التعارض يثبت
على قول على رضى الله عنه فى الحامل المتوفى عنها زوجها لا فى الحامل المطلقة اذ لا تناولها الاولى
ولا فى غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا تناولها الثانية او المراد بالخاص الخاص بالنسبة الى
العام بان تناول بعض افراده كلها سواء كان خاصا فى نفسه او عاما تناولا لشئ اخر فيكون العموم
والخصوص من وجه كما فى الاثنين او غير متناول لشئ اخر فيكون العموم والخصوص مطلقا كما فى
قوله تعالى اقتلوا المشركين وقوله عليه السلام ولا تقتلوا اهل الذمة [illegible] متاخرا نسخ
لكونه قطعيا [illegible] وقد مر ان كان موصولا ومقارنا للعام فى الجزء
الخاص [illegible] متراخيا عن العام فى الوجود بان يكون العام فى وقت والخاص
فى وقت اخر متراخ عن الوقت الاول سمى [illegible] الخاص فى ذلك القدر الذى تناوله الخاص والعام عندنا
كما فى الاثنين الكرمتين على راى ابن مسعود فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ على ما رآه لمن
حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لمتاخر العام وعكسه ويكون ناسخا لقوله
تعالى والذين يتوفون فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها واذا لم يقتد فى نسخ الخاص لعام ذلك القدر
اعنى قوله فى ذلك القدر مع جوازان يكون الخاص متناولا افراد لا تناولها العام فلا نسخ فى حقها
كما فى قوله تعالى والذين يتوفون فى حق غير الحامل لان الخاص من حيث تناوله لافراد لا يتناولها
العام يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم
نسخ بالعام فى حق كل ما تناوله الخاص من حيث هو خاص فلا حاجة الى هذا القيد بخلاف عكسه
فانه يحتاج اليه [illegible] فلم تناوله الخاص الناسخ له عاما مخصصا بل يكون
قطعيا فى الباقى لا كالعام الذى خص منه البعض فانه لا يكون قطعيا فكلامه هذا انما يتم على جعل
الخاص المتراخى ناسخا لا مخصصا واما عند الشافعى رحمه الله فتخصيص العام بالخاص جائز سواء
تقدم الخاص او جهل التاريخ لان دلالة الخاص عنده لو له قاطع ودلالة العام على العموم محتمل
لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص العام المتاخر لزم ابطال القاطع بالمحتمل وذلك باطل

بعض

بعضه العقل قضاء اولما وضع لبعض ما تناوله تخصيص عند الشافعى
رحمه الله مطلقا وعند ابى حنيفه رحمه الله فيه تفصيل ذكره فى قوله لا يخلو من ان يكون
القصر بعرف [illegible] فسر المصنف غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه
ولا يفيد المعنى لو ذكر مفردا او هو اى المستقل الاستثنا المتصل اذ لا مدخل للمنفصل فى
التخصيص ان كان القصر بالا واخواتها والشرط ان كان بان وما بودى معناه والصفة
ان كان القصر على ما يوجد فيه والعلة ان كان بالى وما بودى معناها ولا حصر فى الاربعة
لجواز القصر بدل البعض فبعض منها يخرج المذكور بعد الة التخصيص كالاستثنا والغاية
وبعض منها يخرج غير المذكور بعدها كالبدلية الباقية فالاستثنا يوجب قصر العام على بعض
افراده والغاية توجب القصر على البعض الذى جعل الغاية حده نحو قوله تعالى اتموا الصيام
الى الليل بخلاف الشرط فانه يوجب قصر صدر الكلام على بعض المقادير نحو انت طالق ان دخلت
الدار والصفة توجب القصر على ما يوصف به الصفة نحو فى الابل السائمة زكاة وكذلك بدل
البعض او يكون القصر مستقلا وهو الذى لا يتعلق بصدر الكلام ويكون تاما بنفسه سواء كان
كلاما اولم يكن كالعقل والحس والمراد بصدر الكلام ما هو متقدم فى الاعتبار سواء قدم
فى الذكر او اخر لانه لا بد من اعتبار شئ اخر اخراج بعض منه او تعليقه او قصره على بعض المقادير
فيدخل فى غير المستقل الشرط المقدم على الجزاء نحو ان دخلت الدار فانت طالق والاستثنا
المقدم على المستثنى منه نحو ما جانى الا زيدا احد ويدخل فيه ايضا الوصف بالجملة والاستثنا
بلا يكون وليس مع انها كلام لانها غير مستقلة لاحتياجها الى موجع الضمير وهو اى القصر
بمستقل الضمير مهنا راجع الى القصر لكن يقتضى نظم الكلام ان يرجع هذا الى المستقل كما رجع
هو فى غير المستقل اليه [illegible] سواء كان مع التراخى او لا فان التخصيص كما يطلق على غير
التراخى يطلق على التراخى مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات
بالبعض مع التراخى وكما يطلق التخصيص على ما تناول النسخ فلا بعد بعدم التراخى ولذلك
يقال النسخ تخصيص يطلق على ما تقابله وهو المقيد بعدم التراخى وقد سبق المتراخى نسخ لا تخصيص

ان ح

اى التخصيص [illegible] الكلام او عن وهو اى غير الكلام اما العقل نحو خالق كل شئ بعد
[illegible] محصور منه ونحو قوله تعالى وهو على كل شئ قدير لاستحالة كون القديم الواجب
مخلوقا ومقدورا [illegible] من خطابات الشرع من هذا القبيل لان
العقل قاض بخروج ما لا يفهم الخطاب واما الحس نحو اوتيت من كل شئ ولم يوت كله وفيه تسامح
لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا الا انه ليس له غير ذلك لان مدركه هو العقل ويجوز

غير

الصفة

التخصيص في الخبر كما في هذه الآية [illegible] مما
طلع وباع وان كان مستعملا في راكب حمار الا انه معلوم عادة انه غير مراد ولا مدخل له
عادة راكب العصفور والجراد وابو حنيفة رحمه الله يوجبه اولا راكب البقر والغنم والابل.
وثانيا راكب البقر والغنم وهما راكب الغنم خاصة وذلك فاكهة تخصص الدابة بذوات الاربع بعد
كونه في اللغة لكل ما دب وفيه نظر لان اللفظ عام لغة وعرفا اذ لا يعرف نقله عن موضوعه
فيجب العمل به حتى يثبت دليل على تخصيصه ولا دليل لان المفروض انهم لم يجدوا سوى العادة وهي
ليست بدليل والقياس ليس بصحيح لان تخصيص الدابة بذوات الاربع لتخصيص الاسم بذلك الاسم
عرفا بخلاف ما نحن فيه لان الفرض انهما وقعا في مجرد غلبة العادة ولو فرض هنا غلبة الاسم كما في الدابة
لاختص به وكان المخصص غلبة الاسم لا غلبة العادة [illegible] فان بعض
مختلف الافراد بالشدة والضعف والتقدم والتاخر [illegible] لنقصان الملك فيه ولذلك لا يملك المولى
[illegible] الكامل [illegible]
استكتابه ولا وطي المكاتبة وانما تنادى الكفارة به ولا تنادى بالمدبر وام الولد لان ذلك
التنادي باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لاحتمال فسخ الكتابة وان بقي عليه درهم بخلافهما
فان الرق فيهما ناقص لان مآلهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ [illegible] اللفظ الموضوع لمعنى
لا يستوي فيه جميع افراده [illegible] لانه يشكك انه من قبيل المشترك باعتبار اختلاف افراده او
المتواطي باعتبار انه موضوع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد اه كون بعض افراده راكبا كالفاكهة
[illegible] فلو حلف لا اكل فاكهة لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان لان كلا منها
وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا وهو الغذاء به وقوام البدن به على الدوام
الذي هو التلذذ والتنعم [illegible] من الخمسة المذكورة سوى العام حقيقة
[illegible] او قيد بصفة او غاية للباقي كما اذا اكل
عبيدي احرار الا سالما فان بعيد المخرج عنه سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه لو كان موضوعا
للباقي لكان حقيقة فيه ولو كان حقيقة فيه لكان مشتركا بينهما لانه ثبت للعموم حقيقة وللبعض
مخالف له في المفهوم والفرض انه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى
المشترك ولكنه ليس بمشترك بالاتفاق وهذا ان اراد بالوضع الوضع الشخصي وان اراد الوضع
الكلي بمعنى ان الواضع كل اذا اقترن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي لزم منه ان يكون كل
مجاز حقيقة لانه انما يحكم بكونه حقيقة لاذ ظاهر في الخصوص مع القرينة وقد كان ظاهرا
بدونها في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك وهذا مذهب ابي الحسن البصري

انه

عرفي

الناظم

ان ؟

انه حقيقة ان خصص بغير مستقل فالاول ان يستدل لا بذكر لفظ الباقي وان يستدل عليه
بغير ما استدل المصنف بان يقال ارادة الاستغراق باقيه بعد التخصيص به وذلك لان المراد
عنده بقول القائل اكرم بني تميم الطوال اكرم من بني تميم الطوال من قد علمنا انهم طوال سواء عمهم الطول
ام لا ولذلك يقول واما القصار منهم فلا كرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال ولذلك يصح
الاستثناء اذ اول مماليكي احرار الا فلانا وفلانا لاحتمال ان يكون المستثنى الشيء بعضا ولا مملوكا له
سواء ولا يصح الاستثناء اذ اقال مماليكي احرار الا مماليكي ولانه لا يراد الباقي بوضع ثان واستعمال
ثان بل بالوضع الاول والاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وبه عرف الجواب
عن المجاز ايضا لانه بوضع واستعمال ثانيين [illegible] اي العام المخصوص بغير مستقل حجة
يجوز الاستدلال به كما كان قبل التخصيص وذلك لاحتجاج الصحابة والسلف بالعمومات
المخصوصة وساع ذلك منهم ونكير فلم ينكر عليهم فكان ذلك اجماعا منهم وهذا اذا كان
لا سيد لعدم موجب الشبهة وهو احتمال الحالة المخرج او احتمال التعليل فان بغير
المستقل لاحتمال التعليل وان احتمل الحالة نحو عبدي احرار الا بعضا وقوله فيه اي في الباقي
متعلق بحجة اذا كان المخصص الغير المستقل مبينا اما اذا لم يكن مبينا فلا يكون حجة
بالاتفاق [illegible] القاصر المستقل كلاما كان [illegible] بحار في الباقي على سواء اطلاق والكل على البعض
[illegible] اي من حيث ان اللفظ العام مقصور على الباقي حصته من حيث التناول
اي تناول اللفظ العام للباقي لانه تناول الباقي كما كان تناوله قبل التخصيص ولم يغير التناول
وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير التناول فيكون حصته من هذه الحيثية
نقل عن امام الحرمين في تحقيق كونه حصته في التناول ان العام بمنزلة الآحاد المتعددة
الى ان يستوعب الجنس وانما وضع نحو الرجال اختصارا ولا شك انه في كل واحد من الآحاد اذا بطل ارادة
البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا هنا وفيه نظر على ما مر في فصل المجاز ان شاء الله من ان اللفظ الواحد
بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حصته ومجازا باعتبار حيثيتين ولكن ذلك انما تصور باعتبار وضعين
كما لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل وللبعض بالاشتراك اللفظي لكانت عند استعمالها في
البعض مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض وليس مراده ان هذا النوع
من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لان
الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز وانما بحسب وضع واحد فلا تصور لذلك وذلك
لان ذلك المعنى ان كان نفس الموضوع له فيكون اللفظ حصته وان كان غيره فيكون مجازا
وفيه نظر لان المختار انه غير الموضوع له واللفظ انما يكون مجازا اذا كان باستعمال ثان وليس

كذلك وانما صور بالاستقلال الاول وانما اطلقه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب المغايرة في الاستقلال
كما ذكرنا في التناول وانما فرق من فرق بين المستقل وغير المستقل جعل العام حقيقة مع غير المستقل
مجازا مع المستقل لان غير المستقل صيغ مخصوصة مضبوطة يمكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي
عند انضمامه الى الاخر بخلاف المستقل فانه غير منضبط فلا ينضبط الوضع باعتباره وهو
اي العام المخصوص بالمستقل [illegible] لاحتماله التعليل اي القياس والجهالة ان كان المخرج
غير معلوم ومرفوع [illegible] اي كون التخصيص بحكم او غيره كالعقل والحس والعادة فانهم
قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة [illegible] في اثبات الحكم والنزاع [illegible] بها الذين
[illegible] من خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل
كالخطابات الواردة بالفرائض [illegible] ولذلك كفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة بالعقل
قال المصنف فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كما اوجب العقل تخصيصه خص وما لا فلا
اي ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغير باق على ما كان قبل وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض
مجهول لامتناع الحكم على الكل عنده و[illegible] مخصوص بحكم [illegible] معلوما كان
[illegible] خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك
او كان مجهولا كالربا خص من قوله تعالى واحل الله البيع لانه اي لان المخصوص كان مجهولا
[illegible] كالاستثناء اي التخصيص من حيث اي ان المخصوص يدخل
تحت حكم العام كالاستثناء فانه بين ان المستثنى لم يدخل في حكم صدر الكلام والمستثنى اذا كان مجهولا
كون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم و[illegible] مخصوص [illegible] معللا لانه
والاصل في النصوص المستقلة التعليل و[illegible] كما خرج بالتخصيص
[illegible] المخصوص مع [illegible] اي في الباقي
[illegible] وقد ذكرنا وجه الشبه [illegible] كان الاستثناء لا يقبله وفي صورة
الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص [illegible] المخصوص مجهولا [illegible] عام حجة
[illegible] من ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة فيه وعند
[illegible] المخصوص معلوما [illegible] من ان العام مع قيام ورود المخصوص كما كان وان كان
[illegible] بنفسه ولا تتعدى حالته الى صدر الكلام وتبقى العامل على ما كان لانه اي
لان المخصوص [illegible] فلا تعدى حالته الى صدر الكلام [illegible] فانه غير مستقل
بنفسه ولا يعتد به وانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام فحالته توجب حالة المستثنى منه

فصير

فصير مجهولا متوقفا على الباقي العام المخصوص الكلام عند [illegible] دليل يمكن فيه شبهة فلا يكون
قطعيا [illegible] وهو ارادة الكل لوجود المخصص في حال يمكن الشبهة فيه
قال المصنف في بيان تمكن الشبهة فيه فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز فاذا كان كل افراده مائة
وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا
يبقى عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر لانه انما يلزم الترجيح من غير مرجح في المخصص
المجهول وكان مراده واما في المعلوم فلا يلزم ذلك لان الباقي بعد التخصيص متعين فانه اذا خرج من
المشركين اهل الذمة بعين غير هم واذا خرج من المائة عشرة بعين تسعون واضافة هذا الدليل لا تدل على تمكن الشبهة
وانما تدل على عدم بقاء العام حجة اصلا لانه يصير بما ذكر مجملا موقوفا على البيان واما كونه دليلا فلا احتجاج
السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض وهو سائغ من غير نكير فكان اجماعا
العام المخصوص بناء على تمكن الشبهة فيه كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحمه الله فان عنده دليل
فيه شبهة [illegible] اي العام المخصوص حيث الواحد والجماعة سواء كان من الكتاب او من السنة
المتواترة وسواء كان المخصوص معلوما او مجهولا قبل العام من الكتاب والسنة المتواترة قطعي وخبر
الواحد ظني ولا يجوز ترك القطعي بالظني وفيه نظر لان العام منها قطعي المتن وظني الدلالة وخبر الواحد
الخاص بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع منهما ومن جواز تخصيصه بالقياس علم انه ادنى درجة
من خبر الواحد لان القياس لا يصح ان يكون معارضا لخبر الواحد ولذلك رجح خبر القهقهة على القياس
وذلك لان ثبوت الحكم في الباقي بعد التخصيص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه
القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار وهم غلط الراوي
او ميله الى الكذب فلا يجوز ان يعارضه القياس لكن مع وجود ممكن الشبهة فيه لا يسقط
[illegible] اي العام المخصوص بالكلام لان التخصيص [illegible] وهو الكلام [illegible] الناسخ بصفته
لانه كلام تام مفيد للحكم كالناسخ وشبهه [illegible] ما قلنا من ان التخصيص بين ان المخصوص
لم يدخل تحت حكم العام كالاستثناء فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل في المتردد بين شيئين
ان يوفى حظا من كل منهما للشبه الاول وهو الاستقلال فان كان المخصوص مجهولا اي مبنيا او لما هو
مجهول عند السامع [illegible] وهو الاستقلال ولا تتعدى حالته الى العام
كالناسخ المجهول ويوجب جهالته في العام وسقط الاحتجاج به للشبه [illegible] وهو عدم الاستقلال
وتتعدى حالته اليه كما في الاستثناء المجهول فدخل الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا يستقين
[illegible] اي بالشك فلا وانما يمكن فيه شبهة جهالة يوجب زوال النقص فوجب العمل دون العلم
[illegible] المخصص معلوما فللشبه [illegible] اي لشبهه بالناسخ اي لاستقلاله صح تعليله كما صح تعليل

النصوص المستقاه وليس المراد ان العام المخصوص من حيث انه شابه الناسخ
كما يصح تعليل الناسخ الذي نسخ بعض افراد العام لثبت النسخ بالقياس في بعض آخر من افراده
فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح لانه يلزم منه نسخ النص القياس وشبهه بالناسخ
الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ للمانع وهو صيرورة القياس
للنص ولا مانع في المخصص فصح تعليله بشبهه بالناسخ اي لاستقلاله كما هو عندنا خلافا
واذا صح تعليله لا ندري انه كم يخرج بالتعليل وكم بقي تحت العام فوجب حمله
العموم فلا يبقى العام حجة والمسألة الثانية لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج
الآخر بالقياس يبقى العام حجة كما هو عندنا بعضه وقد كان قبل التخصيص حجة فدخل الشك
سقوط العموم فلا يسقط به اي بالشك والحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة كالمبهم
العام وباعتبار الحكم ببطله والمعلوم بعكسه فوقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل الثبوت
وانما يرفع وصف كونه مقينا قال المصنف هذا ما قالوا ورد عليهم انه لما كان المذهب
وعند اكثر العلماء صحة تعليله فبجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا
لكم ان تزعموا انه عندكم لا يصح تعليله فلا فرق في هذه الشبهة فكل ما ذكرتم من الاحتمال للتعليل لا
[illegible] وما ذكرتموه من الفرق بين المخصص ان لم يدرك فيه علة
فبقي العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه نخرجه قياسا فما لا فلا
يبطل العام باحتمال التعليل انتهى كلامه وفيه نظر لان في كلامه هذا تسليم بطلان ان صح
التعليل توجب جهالة في العام وقوله فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا تعلل مسلم انه لا
لكن احتمال التعليل باق بناء على ان الاصل في النصوص المستقلة التعليل وعلى تقدير ادراك العلة
يحتمل غيرها لتزاحم العلل وعدم نصبها لم يعلم انها في اي قدر من افراد العام وكل هذا يوجب
جهالة العام فظهر بما ذكر ان تعليل التخصيص صحيح الفرق بين التخصيص والنسخ
هذا الذي يتعلم ما قاله القاضي [illegible] لكن النسخ في بعض الصور لان القياس
النص او هو اي القياس لا معارضة له اصلا وعمل الناسخ رفع الحكم بعد ثبوته
لكن تخصيصه اي تخصيص القياس العام المخصوص ليس برد اي لتخصيص المعارضة لانه
القياس المستنبط من المخصص من انه اي ان البعض الذي تعدى اليه العلة لم يدخل تحت
العام كما ان العام المخصوص من ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته والحاصل ان عمل الناسخ
الحكم على سبيل المعارضة وعمل المخصص بيان ان احكم لا معارضة فجوز تخصيص العام المخصص
بالقياس وانما لم يجز تخصيص العام الغير المخصوص بالقياس لان هذا العام قطعي والقياس

فلا

فلا ملتفت الى الظني مع وجود القطعي بخلاف العام المخصوص فانه ظني ايضا وهاهنا مسائل
من الفروع مناسب ما ذكرنا من الاستثنا والنسخ والتخصيص فنظم الاستثنا ما اذا
باع الحر والعبد بثمن واحد وهذه المسئلة مناسب الاستثنا لان الحر لم يدخل تحت الايجاب
لان دخول الشئ في الشئ انما هو الصفة المالية والتقوم وذلك غير موجود في الحر مع ان صدر
الكلام تناوله فصار كانه مستثنى او باع عبدين الا هذا الحصة من الالف وفي هذه
المسئلة حصة الاستثنا موجودة يبطل البيع في المسئلتين لان احدهما من الحر والعبد او من
العبدين لم يدخل في البيع واذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجوب ان يقال
بقوله فصار البيع في الآخر بالحصة من الثمن المقابل بما ابتدا بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع
وقيمة الحر بعد ان نفرض عبدا في المسئلة الاولى وعلى قيمة العبد واقيمة العبد المستثنى
في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة وهذا البيع اي
البيع بالحصة ابتدا باطل لجهالة الثمن لا البيع واما البيع بالحصة بقا فصحيح كما في المسئلة الآتية بعد
ولان ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع كما هو العبد في المسئلة
الاولى والعبد الغير المستثنى في الثانية وانما يلزم ذلك لانه لما جمع منهما في الايجاب فقد
شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يجوز للمشتري قبول احدهما بدون الآخر فيفسد
البيع لشرط الفاسد لانه شرط مخالف لمقتضى العقد ونظير النسخ باع عبدين بالف فمات
احدهما قبل التسليم بقي العقد في العبد الباقي بحصته وانفسخ في الميت الذي مات فصار
كالنسخ وانما بقي العقد في الباقي مع انه يصير سببا بحصة لانه سبب في حالة البقا وهو غير مفسد
لان الجهالة الطارئة لا تفسد العقد ونظير التخصيص باع عبدين بالف على انه بالخيار
في احدهما صح البيع ان علم محل الخيار وثمنه والا فلا وذلك لان المبيع بالخيار يدخل في
الايجاب دون الحكم لان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما مجئ
في فصل مفهوم المخالفة ان شا الله وحده فصار المبيع بالخيار في السبب وهو الايجاب
كالمخصص وفي الحكم كالاستثنا اي من حيث انه غير داخل في الحكم بكون رده بخيار الشرط تبديلا
فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم بكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثنا
واذا كان له الشبهان بكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثنا وهذه المسئلة
على اربع صور احدها ان يكون كل واحد من المبيع بالخيار وثمنه معلوما كما اذا باع سالما وغانما
بالف من كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البايع او المشتري في سالم بلاثة ايام الثانية
ان المبيع بالخيار معلوما لا ثمنه كما اذا باعهما بالف على انه بالخيار في سالم الثالثة عكسه كما اذا

...لعين كل واحد بالف على ما مر في احدهما الراجح ان كلا منهما مجهول لان كلا اذا
...ما المعين منه بالخيار في احدهما ورعاية شبه النسخ اعني البيع بالخيار لخلاف الاجماع
...معنى صحة البيع في الصورة الاولى لان كلام العبد من النظر الى البيع معا واحدا وان صار
البيع معا بالحصة في المقالة الاخيرة ورعاية شبه الاستثناء اعني كونه محل الخيار غير داخل
في الثمن يقتضي فساد البيع في الصورة الاولى لوجود الشرط الفاسد في الاولى وهو ان ما لا يصح
شرطا لقبول البيع وهو مع جهالة الثمن في الثانية ومع جهالة المبيع في الثالثة ومع
جهالتهما في الرابعة ... الاستثناء من محل الخيار وثمنه او كلاهما وفي الصورة
الثلاث لا يصح البيع ... اي من محل الخيار وثمنه وفي
الصورة الاولى البيع ... ووجه اختصاص كل من الصحة والفساد بكل من
الشبهين ان العام محل الخيار وثمنه رجح جانب الصحة فناسب شبه النسخ المقتضي للصحة
وجهالة محل الخيار او الثمن او كلاهما رجح جانب الفساد فناسب شبه الاستثناء المقتضي
للفساد فان قلت ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يفسد بناء على وجود الشرط الفاسد وهو
صيرورة قبول ما لا يصح شرطا لقبول البيع كما في مع العبد مع الحر فاجاب عنه بقوله ولم
... اي حيث علم محل الخيار وثمنه ... لان محل الخيار انما يكون غير مبيع
باعتبار شبه الاستثناء ... لانه غير داخل في الحكم جملة واما
باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا خلافا
... وجه بان قولهما بالفساد واحد بخصوصه فانه يفسد
... رحمه الله لان الحر غير داخل في البيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مع
مردود دون وجه فاعتبر في صورة العلم بمحل الخيار وثمنه جهة كونه مبيعا وعامله لشبه
النسخ حتى لا يفسد البيع واعتبر في غيرها جهة كونه غير مبيع رعاية لشبه الاستثناء حتى لا
يفسد البيع ... اي الفاظ العموم وهي ما ... بان يكون
اللفظ جمعا ... بان يكون معناه مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال ام لا
كالنساء وما لفظ عام معناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما تناوله وهذا
اي العام معناه فقط ... مجموع اي مجموع الافراد من حيث هو مجموع كالرهط اسم
لما دون العشرة من الرجال ... اسم لجماعة الرجال خاصة وهو في معنى الجمع فكل واحد
منها اسم مفرد بدليل تثنيته وجمعه وتوحيد الضمير العائد اليه ومتناول لجميع احاده لا الكل
واحد من حيث هو واحد ولذلك لو وكل الرهط او القوم الذي دخل هذا الحصن فكلمه كان افقه

جماعة

جماعة كان التعلق لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا وانما يصح استثناء الواحد
في مثل جاء القوم الا زيدا مع انه لم يتناول الكل واحد لان معنى المجموع لا يتصور بدون معنى كل واحد
ولذلك لو علق الحكم بالمجموع من حيث هو المجموع لا بكل واحد لم يصح الاستثناء مثل يقدر على رفع
هذا الحجر القوم الا زيدا او يصح ايضا عند عشرة الا واحدا او لا يصح العشرة زوج الا واحدا
لان الحكم على المجموع لا على الاحاد ... متناول كل واحد على سبيل الشمول سواء كان مجتمعا مع
غيره او منفردا عنه بحيث ... له درهم فلو اتاه واحد استحق الدرهم ولو اتاه جماعة معا
او منفردين استحق كل واحد ذلك الدرهم او متناول لكل واحد على سبيل البدل اي شرط الافراد
وعدم التعلق بواحد اخر بخصوص ... له درهم فكل واحد اتاه اولا منفردا استحق
الدرهم ولو اتاه جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو اتاه جماعة منفردين لم يستحق الا الواحد
السابق فالاول مشروط بالاجتماع والثالث بالانفراد والثاني غير مشروط بشيء منهما فالجمع
اي صيغ الجموع المعرفة مثل الرجال والمسلمين ونحو ضربوا الا لفظ ع م ع لانه في اللغة ضم شيء
الى شيء وهو حاصل للاثنين بلا خلاف وما في معناه ... على الملائة فصاعدا اي في هذه
الاطلاق حال كونه صاعدا وزائدا على الملائة اي حال كونها بمعنى ان مفهومه جميع الاحاد
سواء كانت ملائة او اربعة او غير ذلك من الاعداد فاذا كان له ملائة عبيد مثلا او عشرة
عبيد فقال عبدي احرار يعتق جميع العبيد لا بمعنى انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به
الملائة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال
على الاستغراق فلا يوجب العموم بل نافيه لان اقل الجمع ملائة عند اكثر الصحابة والفقهاء وائمة
اللغة فلو حلف لا تتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وعند البعض ان اقل الجمع اثنان و...
... قوله عز وجل ان كانا له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى
السدس كالملائة والاربعة والاصل في الاطلاق الحقيقة وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي
قلباكما وقوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة وانه صريح في اطلاق لفظ الجمع عليهما لكونه
مشتقا من الجماعة ومعناها ولنا على ان اقل الجمع ملائة اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ
الواحد والملائة واجمع في غير ضمير المتكلم مثل رجل ورجلان ورجال وهو فعل وهما فعلا وكم
فعلوا ثم اجاب عن تمسكات المخالف عن الاول بقوله والنزاع في الارث والوصية في ان اقل
الجمع اثنان لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل
ان للاثنين حكم الجماعة وعن الثاني بقوله وقوله تعالى فلو كما مجاز على سبيل اطلاق اسم الكل على الجزء
... ذكر الجمع للواحد للتعظيم نحو قوله وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد

لكن ح

الا بالمجاز واكثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العموم الذي لا يكون من التخصص الا واحدا بلفظ
اجمع عند الاضافة الى المثنى نحو انفسهما ورؤسهما وذلك للاحتراز عن استعمال الجمع
من الاثنين مع ظهور ان المراد مثل ذلك اثنان وعن مالك بقوله واحدث محمول على
موا[illegible] في ان حكم الاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا وعلى عدم الامام
وان السنة ان المقتدي يقوم على جنب الامام ان كان واحدا وان كان اثنين فصاعدا
يتقدم الامام [illegible] فانه لما كان الاحلام ضعفا
في اول الامر وغلبه الكفار نهى النبي عليه السلام على ان مسافر واحدا واثنان لقوله عليه السلام
الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب ولما ظهر قوة الاسلام رخص في اثنين
وانما حملنا احد هذه المعاني للاخلاف اجماع اهل العربية على ان دلالتهم ذلك وان تم فليس
على محل النزاع لما مر انه ليس النزاع في جمع وانما النزاع في صيغ العموم وذلك لان الاجماع
لما دل على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تاويل احد شقي هذا اللفظ محملان لغوي وهو ما ذكرته
وشرعي وهو ما ذكرا لان ووجب حمله على المحمل الشرعي لانه عليه السلام بعث لتعليم الشرع
لا لتعليم اللغة [illegible] في ان اقل الجمع اثنان [illegible] مما يسند الفعل الى المتكلم
وغيره فانهم لو افعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ووقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع
ايضا فجوابهم ان نحو فعلنا غير مختص بالجمع [illegible] ان المجموع
وظاهر كلامه هذا يدل على انه مشترك بالاشتراك اللفظي لكن الاولى ان يحمل على الاشتراك المعنوي
لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان ذلك الغير او اكثر [illegible] بنا على ان اقل الجمع ثلاثة
تخصيص كالرهط والقوم [illegible] لا الى اقل منها
والاخراج اللفظ عن الدلالة على الجمع فصير نسخا ان قلت الجمع المستغرق حصته في جميع
الافراد مجاز في بعضها وكون الثلاثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز اذ
لا نزاع في اطلاقه على الاثنين وعلى الواحد بالمجاز وجوابه ان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض
باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلاثة قول المصنف والمراد
التخصيص بالمستقل وانما قال ذلك مع اندفاع ان التخصيص انما يكون بالمستقل للتاكيد
لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وللتنبيه على ان قصر العام على البعض بغير المستقل كالاستثناء
جوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العام الا واحدا او تخصيص
المراد الحقيقي [illegible] ومعناه كالجمع الذي اريد به الواحد سواء الزوج المسمى الواحد
لانه لا خرج بذلك عن الدلالة على المفرد فان قلت حمل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء انما كون

عند

عند تعذر الاستغراق وحينئذ لا عموم فلا تخصيص جوابه ان المتعذر حمل اللام على استغراق
وحينئذ يكون الجمع للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فصير المعنى لا تزوج امراة وهو
معنى الاستغراق في النفي والصائغ كالمفرد في انه اسم للواحد فما فوقه وبهذا فسر ابن عباس
رضي الله عنه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهي صفة غالبة كانها اسم الجماعة الحاله
حول شيء او مراد المصنف انها ليست للجمع كالرهط فصح تخصيصها الى الواحد ومنها اي من
الالفاظ العامة اسم المعرف باللام لانه موضوع للحصة من حيث هي ايضا ولو قيل انه
موضوع للحصة مع الاشارة الى هذا الجنس من بين الاجناس بخلاف اسم الجنس قلنا لتحميد
يمنع انحصار الفائدة الجديدة في تعريف العهود واستغراق الجنس لان في اسم الجنس المعرف
ايضا اشارة الى الحصة بخلاف ما اذا كان نكرة فالفائدة الجديدة هي هذه الاشارة وقوله
لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع
الافراد لا اولوية اذا ذكر بعض افراد الجنس يجب حمله على ذلك البعض وان سلم رجحان
البعض حينئذ فهو معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا واحوط في الاحكام الشرعية
غير الاباحة فان البعض منه احوط [illegible] جمع المعرف معهودا لانه لو كان معهودا
لم يكن عاما ثم استدل على انه للاستغراق بالمعقول والاجماع والاستعمال ثم ذكر الاول
بقوله [illegible] بطريق الحقيقة لان الجمع وضع لافراد الماهية
لا للماهية من حيث هي وان كان يحمل عليها بطريق المجاز ولا يصار الى الافراد لعدم الاولوية لبعضها
على بعض لعدم قرينة تدل عليه [illegible] والاستغراق لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح لو حمل على
بعض افرادها واعلم ان اللام للتعريف بالاجماع ومعناه الاشارة العقلية والتعين فان كانت
الاشارة الى حصة معينة من الحقيقة فهو لتعريف العهد نحو فعصى فرعون الرسول واما قوله
تعالى فجمع السحرة فاللام فيه للعهد وانما فهم الاستغراق باعتبار استغراق المعهود وان كانت
الى نفس الحقيقة بحيث لا تحتاج الى اعتبار الافراد فهو لتعريف الماهية والحقيقة والطبيعة
نحو الرجل خير من المراة وان كانت بحيث تحتاج الى اعتبار الافراد فان كان معه قرينة البعضية
نحو اشتر اللحم فهو للعهد الذهني والا فهو للاستغراق فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف
الحقيقة ولهذا ذهب بعض المتاخرين الى ان اللام لتعريف العهد وتعريف الحصة وبعضهم
جعلوا المعرف باللام اربعة اقسام كما ذكرنا نظرا الى الحاصل للتوضيح فيقول الاصل في الاستعمال
وهو الراجح ههنا هو العهد الخارجي لانه حصة الاشارة وكمال التعيين ثم الاستغراق ثم العهد
الذهني ثم تعريف الطبيعة لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل جدا في

الاستعمال اذ المراد بالعهد الذهني ما دل القرينة على ارادة المفرد لا النفس الحصة والبعض
لا الكل والمبهم لا المعين فهو موقوف على وجود قرينة البعضية بخلاف الاستغراق فانه هو الشمول
من العام حيث لا عهد قال المصنف لكن العهد هو الاصل اي الراجح واراد العهد الخارجي ثم
ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي دخل عليه اللام دال على الماهية دون اللام
فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف
العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس
خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن
والكل محتمل انتهى كلامه لكنه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق وهو موخر عنه
كما ذكرنا وقوله لان اللفظ الذي دخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام ممنوع لانه
انما دل على مجرد الماهية اذا كان اللفظ موضوعا لها وليس كذلك لان اسم الجنس موضوع
لكل فرد على البدل والا لزم ان يكون استعماله في الفرد من حيث هو فرد مجازا ولزم ان لا
يكون فرق من اسم الجنس وعلمه لانه موضوع للحصة من حيث هي وايضا لو قيل انه موضوع
للحصة مع الاشارة الى هذا الجنس بخلاف اسم الجنس قلنا الحصة بهذا المعنى لخصوص الفائدة
الجديدة في تعريف العهد واستغراق الجنس لان في اسم الجنس المعرف ايضا اشارة الى الحصة
بخلافه اذا كان نكرة فالفائدة الجديدة هي هذه الاشارة وقوله لانه اذا ذكر بعض افراد
الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لا اولوية
اذا ذكر بعض افراد الجنس بل يحسن حمله على ذلك البعض وان سلم رجحان البعض تيقنه
فهو معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا واحوط في الاحكام الشرعية خمسة
غير الاباحة بان البعض فيه احوط واشار الى الاستدلال بالاجماع بقوله وسلم فانه
لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير
ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه [illegible] ولم ينكر عليه احد
ولولا ان الصيغة للعموم لما كان فيه حجة لانك اذا قلت بعض الائمة من قريش لم يلزم منه
ان لا يكون من غيرهم امام وكان منكر الاحتجاج به عادة واعترض عليه بان ذلك انما فهم
بالقرائن وجوابه ان فتح هذا الباب لزم به ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان فهم بالقرينة
والتجوز بنا في الظهور واشار الى الاستدلال بالاستعمال بقوله [illegible] من ايجمع
المعرف وهو معيار عموم المستثنى منه والمراد بالاستثناء هنا استثناء ما هو من افراد
مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه فلا يرد النقض بالاستثناء من اسم خاص او اسم علم على ان كلا

منهما

منهما غير عام نحو عندي عشرة الا واحدا وصمت هذا الشهر الا يوم كذا وكسرت زيدا الا
رجله او بقول المستثنى منه في هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه متضمن لصيغة عموم
وهو جمع مضاف اليه اي جميع اجزاء العشرة وجميع ايام الشهر وجميع اعضاء زيد واما المستثنى
في الجمع المعرف الغير المحصور نحو جاء الرجال الا زيدا لم يكن من افراد الجمع لان افراده جموع
الاحاد وانما يكون كذلك لان الحكم في الجمع المعرف انما يرد على الاحاد لا على المجموع بدليل شهادة
الاستقراء والاستعمال او بقول ان المستثنى هنا من احاد مدلول اصل لفظ الجمع وهو لفظ
الواحد كالرجل [illegible] هذا الجمع المعرف بلام مجاز عن الجنس في
بعض استعمالاته وكذا قال ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض
انه للجنس اذ لا قصد ههنا الى عهد واستغراق وجعل الجمعية بارادة الجنس حتى لو
حلف [illegible] بالواحد لان اسم الجنس حصة في الواحد ولم يغير كثرة
افراده والواحد هو المستغرق فيعمل به عند الاطلاق وعدم القصد الى العهد والاستغراق
وهذا الجنس بمنزلة نكرة تخص في الاثبات كما اذا حلف ركب خيولا فانه يحصل البر بركوب
واحد ويعم في النفي لقوله تعالى لا تحل لك النساء اي واحدة منهن ويراد من الجنس الواحد
[illegible] اي جنس الصدقة وهي الزكاة لجنس الفقير فيجوز
الصرف الى واحد من الاصناف والمفهوم من كلامه ان الواحد يراد من الصدقات ومن الفقراء
وفي الكشاف انما قصر لجنس الصدقات على الاصناف المعدودة وانها مختصة بهما
لا تتجاوزها الى غيرها كانه قيل انما هي لهم لا لغيرهم فيفهم من كلامه هذا ان لفظ الفقراء
باق على حقيقته وهي الجمع وليس المراد ههنا الاستغراق اذ ليس المعنى ان كل واحد واحد
من الصدقة لكل واحد من الفقراء ويمكن ان يكون المراد ان جمع الصدقات لجميع الفقراء
بمعنى مقابل الجمع بجمع اي الاحاد بالاحاد لا بثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع
وحينئذ ان سلم ان اللام للاستغراق يكون المطلوب وهو جواز صرف الزكاة الى فقير
واحد حاصلا والا فهو [illegible] للفقراء صرف ذلك الشيء منه ومنهم لقوله تعالى
[illegible] وهذا دليل على ان الجمع المعرف مجاز عن الجنس لوقوعه في الكلام كما في الآية
الكريمة ونحو لا اشتري العبد ولا اتكلم مع الناس ولا دخلن الحمام لكن هناك اي في نحو لا تحل
لك النساء [illegible] للاستغراق لعدم الفائدة اذ ليس المراد جميع البلدة فلا
يكون الاستغراق مرادا [illegible] على تعريف الجنس مجازا ويكون الآية لبيان مصرف الزكاة
[illegible] وهي الكثرة فمن وجه لان الجنس يدل على الكثرة ضمنا بمعنى انه مفهوم كلي

لا يمنع شركة الكثير من فيه لا معنى ان الكثير جزء مفهومه ومن وجه اخر لا شيء فيه وهو
الجمعية حمله على واحد — على تعريف الجنس بمعنى الاشارة اليه من بين الاجناس وفي
الجمعية من وجه — اي بالكلية وفيه نظر لجواز حمله على ما يصح اطلاق الجمع عليه
باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معهودا والجمعية باقية من وجه ولو قلت اللام
على تقدير ان لا يكون هناك معهود قلت اسقاط العهد الذهني ممنوع في كل صورة لان لكل لفظ علم
مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن وتفهم كذلك
انما تحمل على الجنس مجازا في صورة لم يمكن حمله على العهد او الاستغراق لان حمل الجنس على احدهما
حقيقة ولا يجوز المجاز الا عند تعذر الحقيقة اما اذا امكن ذلك فلم يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه
الابصار وهو مدرك الابصار فانهم جعلوا اللام فيه للاستغراق وبعد سلب العموم ونفي الايجاب
الكلي فيكون سلبا جزئيا لا عموم السلب اذ ليس معناه لا تدركه شيء من الابصار لتكون سلبا كليا واجمع
كالجمع المعرف بالاضافة

وهذا استدلال على عمومه بالاستعمال لا بصحة الاستثناء فانه انما علم عمومه بوقوع الاستثناء
في الكلام من غير انكار فلا يلزم الدور على ما قيل من ان صحة الاستثناء متوقفة على صحة الاستثنا
منه بمعنى الاستغراق لكنه تمام بمعنى استلام جميع
من المسميات لان رجلا بين جموعه في صلوحه لكما مر دد لا من الاخر كرجل من احاد في صلوحه
لكل احد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما تناوله من المفردات وجب ان لا يكون رجال للعموم فيما تناوله
من مراتب العدد — عند الاطلاق — كقوله تعالى لو كان

بمعنى ان غير الاستثنا لاصفة واذا احتمل الامرين غير كون المغايرة بين ما قبلها وما بعدها بالذات
او الصفات بعد ان كانت بالنفي والاثبات وعكس ذلك في غيرها وانما لا يجوز رفعه على البدل
لان لو بمنزلة ان الشرطية فان الكلام معه موجب والبدل لا يسوغ الا في الكلام غير الموجب
هكذا قال في الكشاف ولكن فيه بحث لان ههنا نفيا مقصودا بالدلالة لو على الاستثنا لكن عامة
النقد لا يجوز استثنا الله من الا له لعدم دخوله فيها لان معناه لو كان فيهما جماعة من هذا الجنس
والله تعالى ليس جماعة على ان للاستثنا فيه مواضع اخر وقد اضاعها لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض
والملازم منتف لعدم المخصص ولمنع التخصيص بلا مخصص وجوابه انه موضوع للقدر المشترك
بين العموم والخصوص ولا يلزم من عدم اعتبار الاستغراق اعتبار عدمه فلا يلزم من عدم كونه للعموم كونه
مختصا بالبعض — سواء كان اللام حرف التعريف او اسم الموصول اذا لم

يكن

كن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اللام فيه حرف التعريف
وفيه اشارة الى انه للعموم بدليل الاستثنا والاستغراق قد يقطعوا بدليل اللام
فيها اسم موصول وفي قوله المحلى اشارة الى ذلك وفيه نظر لجواز ان يفهم العموم لترتب الحكم على
الوصف المشعر بالعلية او لتمهيد قاعدة كارحم ما عز افعم العموم لانه عليه السلام شارع
او لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او لسبق المناط وهو الفاء والخصوص وانما يفيد العموم
المفرد المعرف باللام لان كل اسم جنس اذا دخله اللام ولم يكن معه قرينة دالة على ان المراد
نفس الحقيقة ولا على انه بعض مجهول او معين فاللام فيه لاستغراق الجنس نحو الماء طاهر
والنوم حدث وذلك لان الالفاظ المفردة موضوعة بازاء المعاني الخارجية لا الذهنية فاما
ان تكون لجميع افرادها او لبعضها وليس المراد بعضها لان الغرض ان لا يكون له فيكون لجميعها
اما ان كان معه قرينة تدل على ان المراد نفس الماهية فلا يفيد الاستغراق نحو الرجل خير من
المراة وكذا ان كان معه قرينة تدل على ان المراد بعض افرادها فان كان هناك عهد فاللام
للعهد والا فلا فرق بين المعرفة والنكرة معنى ان كان فيه علامة الوحدة او التثنية نحو ما اعطيتك
الا تمرا او تمرين فانه بمنزلة ما اعطيتك الا تمرة وتمرتين وان لم يكن فيه علامتها نحو اشتريت
اللحم وراب الرجل فالفرق بين ذي اللام والمجرد عنها ان المجرد عنها يدل على ان معنى الاسم بعض من
جملته لان التنوين يفيد ذلك وذو اللام يدل على ان المراد منه الماهية المجردة عن التعضية
والتعضية انما استفيدت من القرينة كالاشتراء اذ الرؤية فيها بالنظر الى القرينة بمعنى واحد وبالنظر
الى مفهوميهما مختلفان ولذلك يجوز وصف ذي اللام من هذا النوع بالنكرة الا استثنا من
قولهم المفرد المحلى باللام ان يدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو الانسان حيوان
ناطق فلا يكون للعموم حينئذ نحو اكلت الخبز وشربت الماء هذا من قبيل اشتريت اللحم فان
التعضية مستفادة من الاكل والشرب ولذلك قال بعضهم ان اللام فيها للبعض الخارج المطابق
للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المتعدد في الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وكان
المصنف اراد بالمعهود الذهني الذي قدمه على الاستغراق مما سبق له ذكر فجعل نحو اهلك الخبر
منه اذا لم يسبق له ذكر كقولك للغلام وقد دخلت البلد ولم يعلم ان منه سوقا ادخل السوق
فلا للام فيه للعهد الخارجي لكونه اشارة الى معين ومنها النكرة في موضع النفي بمعنى ان ترد
عليها حكم النفي فلزمها العموم ضرورة ان اسقاطهم لا يكون الا باسقاط جميع الافراد الا اذا اريد
من النكرة الواحد تقيد وصف الوحدة فلا يفيد العموم نحو ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كان
مهما من ظاهر او مقدر نحو ما في الدار من رجل ولا رجل في الدار فيكون نصا على الاستغراق ولذلك

في الكشاف ان قراءة قوله تعالى لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوز واستدل
المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع واشار الى الاول بقوله لقوله تعالى قل من
[illegible] التوراة على موسى وانتم ايها اليهود تعترفون بذلك وهذا وان كان اخبارا شخصيا لكنه في قوة
ايجاب جزئي قصد به الزامهم ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء او يكون
المعنى ما انزل الله على احد من البشر شيئا من الكتب ويكون ذلك سلبا كليا مردودا بذلك الايجاب
الجزئي والايجاب والسلب هنا راجعان الى متعلقات الحكم لا الى المحكوم عليه واشار الى
الثاني بقوله [illegible] وهي قولنا لا اله الا الله فانه لو لم يكن قولنا لا اله نفيا لكل معبود
لم يلزم توحده تعالى مع الاجماع على انها للتوحيد ولهذا المعنى قال لو لكلمة التوحيد ولم يقل القولنا
لا اله الا الله او لصحة الاستثنا ولفظ الجلالة مرفوع على انه بدل من محل لا اله والخبر محذوف
اي لا اله موجود الا الله لان هذا رد على خطا المشركين في اعتقادهم تعدد الالهة في الوجود
فيكون المحذوف موجود الا ممكنا وان كان نفي الامكان مستلزما لنفي الوجود ولان القرينة
ومن نفي الجنس انما تدل على الوجود لا الامكان و[illegible] اذا كان الشرط
اي فعبد حر او امراته طالق معناه الامر
لا للحمل [illegible] اي اذا كان الشرط مثبتا فان النكرة فيه خاص بفيد الايجاب
الجزئي فالمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا فيجب ان يكون تلك النكرة في حالة النفي
للعموم وهو السلب الكلي لا سلب الكلي اما اذا كان الشرط منفيا نحو ان لم اضرب رجلا فعبده
حر فهو من الحمل ويكون بمنزلة قولك والله لا اضربن احدا فهي في الشرط المنفي عام بفيد السلب
الكلي فيجب ان يكون في جانب النقض للخصوص وظهر ان النكرة في موضع الشرط لا تكون عاما الا
بوقوعها في سياق النفي سواء كان اليمين للمنع او للحمل وانما لم يذكر اليمين للحمل لان النكرة في يمين
الحمل وقعت في سياق النفي وقد ذكرها قبل فلا حاجة الى اعادتها [illegible] الموصوفة
عامة [illegible] فان العلم ليس يختص بواحد من افراد الرجل فله ان
[illegible] لعموم الصفة وهي العلم بخلاف لا اجالس الا رجلا عدل فان وحده قبل كل احد
واستدل على ذلك بالاستعمال وتعلق الحكم على الوصف واشار الى الاول بقوله لقوله تعالى
[illegible] وقوله تعالى قول معروف
ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى فان هذا الحكم عام في كل عبد مومن وفي كل قول معروف

مع

مع ان قوله تعالى ولعبد مومن في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين في قوله تعالى ولا تنكحوا
المشركين حتى يومنوا وهو جمع معرف باللام عند العموم في النفي والاثبات فيجب عموم العلة
فيلزم عموم الحكم واشار الى الثاني بقوله لان [illegible] المشتق اي يعلق الحكم بالوصف
المشتق [illegible] الماخذ اي ماخذ اشتقاق الوصف لذلك الحكم فكذا النسبة الى الموصوف
[illegible] يدل على علية الماخذ لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما لانه لا
بد للصفة من موصوف ظاهرا ومقدرا فمع الحكم بعموم العلة وذلك لان النكرة تدل على
الجنسية والوحدة فمعنى قوله لا اجالس الا رجلا واحدا اذا انضم اليها قرينة دالة على ان
القصد الى مجرد الجنسية لا الوحدة فلا تختص الحكم ببعض افرادها كما اذا وصف بصفة
عامة ويكون الحكم مما يصح تعليله بها فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه تلك الصفة
وقد يعم النكرة بسبب القصد الى مجرد الجنسية حسب اقتضاء المقام لا بالوصف تلك
الصفة نحو تمرة خير من جراده واكرم رجلا لا امراة الا ان العموم يكثر في غير سياق النفي
في النكرة الموصوفة بتلك الصفة ولذلك اقتصر عليها وان قل النكرة الموصوفة مقيدة
[illegible] وقد صرح المصنف في شرحه بان بين العام والخاص عاما
يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فانه هو خاص من وجه اي بالنسبة
الى افراد المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام من وجه اي بالنسبة الى افراد ما يوجد
فيه ذلك القيد فلا يكون هذا خاصا حقيقيا والمذكور قبل هو الخاص الحقيقي وانما يكون
خاصا اضافيا اي يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ اخر لا بمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة
اليه وهذا كما في قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال فان كلا واحد منهما بالاضافة الى
الاخر خاص من وجه وعام من وجه والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت
والوصف بالصفة المذكورة [illegible] ليس هذا الكلام على اطلاقه كما ذكرنا انه قد تكون النكرة
عاما في غير هذه المواضع بقضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وكقولهم تمرة خير من جرادة
[illegible] اي لكن النكرة اذا كانت خاصا تكون مطلقا بمعنى انها تدل على نفس الحصة من غير
تعرض لامر زايد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات اذا كانت
[illegible] وهي الجملة غير الخبرية فان بعضهم قالوا الكلام اما خبر او انشا والانشا شامل للجملة
الطلبية كالامر والنهي وغير الطلبية كصيغ العقود وبعضهم قالوا الكلام اما خبر او
طلب او انشا فجعلوا الكلام على ثلاثة اقسام فالانشا غير الطلب وذلك لانك في الانشا تنشئ
مضمون لفظه بلفظه فتقع ذلك المضمون بخلاف الطلب فانك بطلب فيه مضمون لفظه من غيرك

سواء وقع مضمونه ام لا نحو قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وقوله تعالى فتحرير رقبة
وقت بها اى بالنكرة واحد مجهول من ذلك الجنس عند السامع اذا كانت النكرة
اذا اخبر عن رجلين رجلا فى كلامه ههنا نظر وهو انه جعل هذا القسم مقابلا للمطلق باعتبار
اشتماله على قيد الوحدة والمطلق فى قوله تعالى ان تذبحوا بقرة مقيد بقيد الوحدة امتثالا اذ
المراد ذبح بقرة واحدة وان كان مراده انما القصد الى مجرد الجنسية ويكون عاما يلزم
ان تكون المراد ذبح كل بقرة وتحرير كل رقبة اللهم الا ان يقال المراد ذبح بقرة اى بقرة كانت وحينئذ
يكون عاما بهذا المعنى كما جعل مثل هذا الحصن اولا فله كذا عاما وهو من هذا القبيل
ولما فرغ من ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص ذكر ما اشتهر فى اعادة النكرة وههنا اربعة
اقسام كلتاهما معرفتان او نكرتان او الاول معرفة والثانية نكرة او بالعكس فهاك واذا اعيدت
النكرة فى الكلام كانت النكرة الثانية غير النكرة الاولى بان يكون المراد بالثانية غير المراد
بالاولى لانها لو كانت عينها كان المناسب ان يعرف لانه معهود سابق فى الذكر واذا اعيدت
النكرة معرفة كانت المعرفة عينها لان الاصل فى الكلام العهد ويمكن ههنا حمله عليه والفرق
اذا اعيدت وكذلك فى الوجهين اى اذا اعيدت المعرفة نكرة كانت الثانية غير الاولى واذا
اعيدت معرفة كانت عينها لما ذكرنا فالاعتبار بتنكير الثانية وتعريفها واعلم ان هذا هو الاصل
عند عموم اشتمال الكلام على ما مضى خلاف ذلك من القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم
المغايرة كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وكقوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه اية
من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل اية ومنه باب التاكيد اللفظى وقوله تعاد النكرة معرفة
مع المغايرة لقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك الى قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين
من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا
لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد
وان اراد الجملة الاولى يجب ان يذكر الفا فى اولها [illegible] لا حاجة الى قوله الاية
صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا او هو يضحك ويقول لن يغلب
عسر يسرين وهذا مبنى على ان لا تكون الجملة الثانية تاكيد الاولى وحينئذ يكون النكر
فى يسر للتفخيم والتعريف العسر للعهد اى العسر الذى اتم عليه او الجنس الذى يعرفه كل احد فيكون
العسر الثانى مغايرا للاول بخلاف اليسر واما اذا كان تاكيدا لها لتقدرها فى النفس وتمكنها
فى القلب فلا يدل الاعادة على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على

ان

ان معه كتابين لانها اذا كانت تاكيد اللاولى يجب ان يكون معنى الثانى غير معنى الاول
واشار الى ذلك بقوله [illegible] صريح باعادة اللفظ الاول لكن يجوز ان
يقال ان تكرير سريد لتسديد على تعدده باعتبار ان التنوين فيه للتكثير وان اقترانه
[illegible] وذلك اذا اداروا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف
فى ذلك الصك [illegible] واحد بالاتفاق لان الثانى هو الاول للكون المقرر معرفا بالمال
الثابت فى الصك وان اقر بدا اى بالف منكرا اى من غير تقييده بالصك بان اقر بحضرة
شاهدين بالف ثم فى مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف من غير سبب لزم الفان
[illegible] اى عند ابى حنيفة رحمه الله بشرط مغايرة الشاهدين للاولين فى رواية
وبشرط عدم مغايرتهما لهما فى رواية وهذا بناء على ان الثانى غير الاول كما اذا كتب بكل الف
صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما يجب الف لدلالة العرف على تاكيد الحجة بالزيادة
فى الشهود او ان مجلس المجالس فان الواجب الف بالاتفاق على مخرج الكرخى فان للمجلس
تاثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم واحد [illegible] وهى نكرة بعام الصفة اراد
بالصفة الصفة المعنوية لا الصفة النحوية ولذلك صرحوا فى قوله تعالى ليبلوكم ايكم
احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه مبتدا واحسن خبره
واراد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة على ما سبق ذكره
ولكن الظاهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من اعتق عبدى دخل الدار واعتق
اى عبيدى دخل الدار [illegible] جميعا سواء كانوا مجتمعين
او مفرقين على الترتيب [illegible] اجميعا وان [illegible] اى عبدى ضربته فهو حر فضربهم
وهو العبد الاول ان ضربهم على الترتيب والا فالخيار الا الاولى لو
فى الفرق من المثالين [illegible] اى وصف اى [illegible] عاما وفى الثانى
لان الضرب قد انما اسند الى المخاطب لا الى النكرة التى تناولها اى فان
ايا وان اضيف الى المعرفة يصلح لكل واحد منهم من افراده على سبيل البدل وان كان معرفة بحسب
اللفظ [illegible] وصفه [illegible] ان اراد بالوصف الوصف المعنوى وان اراد بالوصف النعت
النحوى فلا فرق فى شئ من المثالين لان الجملة صلة او شرط لان الام ههنا موصولة او شرطية بالفاء
فى القوله بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم [illegible] من المثالين وهو ان
اذا كان مضافا الى المعرفة اما اذا كان مضافا الى النكرة فقد يكون

... دون ... اى دون الثلاث عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما تطلق ...
... وقد مر وجهها اما وجه قول ابى حنيفة رحمه الله فهو ان من للبعيض فيجب ان يكون ما شاءت
بعض الثلاث واما وجه قولهما فهو ان ما عام ومن للبيان وما ... كل وجميع ... الحكمى ... عموم ... دخلا
... عليه ... ومن ... معنى انهما لا نفعان خاصتين بان تقال كل رجل وجميع الرجال ويراد
واحد لا معنى انهما لا قبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خالق كل شئ وقوله واوتيت من كل شئ مخصوص
على ان فخر الاسلام قال ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو وكلمة من وحينئذ تطلق على الواحد ايضا فان دخلا
الخاص وله كل بلا لام اذ لا حاجة اليه ... النكرة ومعنى اضافته اليه للعموم ... دون دخوله على المعرفة
... اى بجميع الافراد ولهذا صح ان يقال كل رجل بسعة هذه الدار بخلاف كل الرجال وجميع الرجال
... هذا الحكم بخلاف كل رجل فانه يقع على ... الافراد ... كل واحد مع قطع النظر عن غيره
وهذا اذا دخل على النكرة ... ظاهر على ما ذكره من ههنا نكرة موصوفة لا موصولة هذا
... واحد حاصة ... لا فرقين والا لكان النفل الاول خاصة يستحق كل واحد من
العشرة الداخلين معا النفل الذى يقع ... اى فكل واحد من تلك العشرة اول
... المحاذى الذى لم يرد كل معهم للتعذر دخوله اولا بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب
ان يصير اضافته الى الداخل ... لا الى من ليس بداخل اصلا ... دخل هذا الحصن اولا فله الف
لكل واحد دخله اولا منفردا استحق الالف ولو دخله جماعة لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ لان عموم من
ليس على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يحصل دخول احد اولا وانما لا يجوز ان يجعل من للاستغراق
عن الكل او عن الجميع لتكون كل واحد منهم او مجموعهم نفلا واحدا لان عموم كل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على
سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما ثبت لضرورة ابهامه كالنكرة فى موضع النفى فلا تكون مهما
مشاركة صحيح الاستعارة معا ... والاول عبارة
عن الفرد السابق على كل ما عداه وهو معناه الحقيقى ولا تعدد فيه فيجب حمل الاول على هذا المعنى فى قوله من
دخل هذا الحصن اولا ... وهو العموم الافرادى لا لمعهود
... كل العموم الافرادى ... لا فضاء كل التعدد فى المضاف اليه وهو من دخل
اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقى الذى لا تعدد فيه فيراد معناه المجازى وهو السابق بالنسبة
الى المخلف سواء كان مسبوقا بالغير او مقارنا له ... عموم ... قول
... واحد لان لفظ جميع للاحاطة مع صفة
الاجتماع و ... لان هذا النفل لاظهار الجلادة والتحريض على
الشجاعة ولما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فى دخوله وحده اقوى فيصير

اى يكون مجازا وقرينته ما ذكرت الان هكذا قال فخر الاسلام واعترض
جميع ... عليه بان فى ذلك جمعا بين الحصقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل لعموم الجمع ولو
دخلوا فرادى استحقه الاول منهم كملة على المجاز ولا يمكن ان يقال فى جواب الاعتراض انى دخلوا معا
حمل على الحصقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط حمل على المجاز لان امتناع الجمع من الحصقة
والمجاز انما صورا بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وههنا قد تحقق الجمع بينهما بالنظر الى الارادة ليصح
الحمل اره على الحصقة واخرى على مجازه وجوابه ان جميعا ههنا ليس فى معناه الحصقى حتى تتوقف
استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المذكورة المانعة من ذلك وليس ايضا مستعارا لمعنى كما
من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كامل النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق
فى الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى
بعض معنى كل من دخل هذا الحصن اولا لان كلا الافرادى يدل على امرين بمعنى ان يكون معدولا به
بمعنى لا معنى ان كل واحد منهما معدول به على الانفراد حتى يكون مشتركا منهما والامر الاول استحق
الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جماعة والثانى انه اذا كان الاول جماعة يستحق كل منهم نفلا
ما وههنا مراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا مراد الامر الثانى
اذ لا دليل ههنا يدل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد نفلا تاما فعدم استحقاق كل
واحد من الجماعة تمام النفل معتبر لعموم الدليل على الاستحقاق لانه معتبر فى المعنى المجازى
حتى يلزم ان لا يكون الامر الاول مرادا او استحقاق الجماعة على صفة الاجتماع نفلا ليس لان
ذلك معنى جمع الحصقى بل لانه داخل فى عموم المجاز ... حقيقة النفل المثبت ... عم
... فى جماعاته واقسامه ... بالضرورة على صفة
... فلا عموم فيه وانما العموم فى الحكاية بان حكى الصحابى فعلا من افعال النبى صلى الله عليه وسلم
بلفظ ظاهر العموم ... صلى الله عليه وسلم فى ... فلم يعم صلاة النفل والفرض فلا تعين
الاحتمال ... اى فيحتاج الى التامل كما يحتاج المشترك
اليه لترجح بعض معانيه ليعمل به ... معنى بعد التامل وان المطلوب و
الشافعية لا يجوز الفرض فى الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض حيطان الكعبة وحمل فعله
عليه السلام على النفل والحنفية يقولون لما ثبت جواز النفل بفعله والتساوى بين الفرض والنفل
ثابت فى امر الاستقبال فثبت الجواز فى الفرض قياسا فان قلت قوله عليه السلام قضى بالشفعة
عام فاجاب عنه بقوله ... للجار وليس مرصد

ای من قبیل حکایة الفعل وهو عام ذهب ... معنی وفیه نظر لان مدلول قوله
علیه السلام قضی بالشفعه لیس الا الاخبار عن النبی صلی الله علیه وسلم بانه حکم بالشفعه للجار
ولا معنی لحکایة الفعل الاهذا ولان اجراء عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار
کقوله قضی بالشفعه لکل جار سواء کان شریکا فی المال او المنفعة لان ما ثبت بحکایة الفعل
لکن اجراء عام وفیه نظر لان علی تقدیر تسلیم انه حکایة الفعل وهو قضاؤه علیه السلام بالشفعة
لایکون اجراء عاما ضرورة ان قضاءه انما وقع فی بعض الجیران ولا یجوز حینئذ ان یقع حکایة
صیغة العموم وهی الشفعه بانه للجار لانه حینئذ نقل للحدیث بالمعنی لا حکایة الفعل
والقدر بخلافه وعند بعضهم ان حکایة الفعل تعم الفعل وهو الصواب لانه عدل عارف باللغة
وبالمعنی والظاهر انه لا ینقل العموم الا بعد ظهوره او قطعه وانه صادق فیما رواه من العموم
وصدق الراوی یوجب اتیانه بالاتفاق واحتمال انه ظن العموم باجتهاده او سمع صیغة خاصة
فتوهم انها للعموم فروی لذلک والاحتجاج بالحکی لا بالحکایة والعموم فی الحکایة لا الحکی غیر قادح
فی عمومه لانه خلاف الظاهر من عدله وعدالته والظاهر لا یترک بالاحتمال لان الاحتمال ان کان ضرورة
وحینئذ یلزم ترک کل ظاهر ... وحادثة ...
ان یکون ذلک اللفظ مستقلا ... ذلک بان لا یکون مفیدا بدون اعتبار السوال والحادثة
ویکون ذلک اللفظ مستقلا وحینئذ ای حین اذ کان اللفظ مستقلا اما ان خرج
... فعلی السوال ... وهو الظاهر انه ابتدا کلام ویحتمل الجواب بحسب ما یملیک کذا
... فعلی غیر مستقل ویختص بالجواب نفیا کان او استفهاما او خبرا وان علیک کذا
... فنعم غیر مستقل ومقرر لما سبق من کلام موجب او منفی استفهاما او خبرا وبحسبه
... فرجع هذا مثال المستقل الذی هو جواب قطعا وبحسب ... الظاهر
لک ادن فنعد قلت ما لی من نقد ولا عشر ولا نقل ما لی غدا ولا عشا لانه الطعام بعینه فکان
... علی ما فی السوال هذا مثال المستقل الذی الظاهر انه جواب ونحو
... فکذا فی جواب تعد معی ... فی الجواب وهذا مثال
للمستقل الظاهر انه ابتدا کلام مع احتمال الجواب ... النحو وهو ظاهر
... فیکون کلاما مفیدا ... الملفوظ وهی الیوم فههنا
... وهی انه یحنث بالنقدی فی ذلک الیوم بذلک الغد المدعوالیه او بغیره معه
او بدونه وهذا علی تقدیر الابتدا اما علی تقدیر الجواب لانه یلزم منه الغاء الزیادة وهو قل

لقوله

لقوله ان نقدت الیوم فله کذا عیب اجواب ... لانه نوی ما یحتمله اللفظ
لاقضا لانه خلاف الظاهر مع ان فیه تخفیفا علیه وعند الشافعی رحمه الله یحمل علی الجواب
... وهو عام فی ان العبرة بعموم اللفظ ... عند لان التمسک انما هو
باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ثانی فی عموم اللفظ ولا یقتضی اقتصاره علی السبب سواء کان
ذلک السبب سوالا ام لا مثال قوله علیه السلام لما سیل عن بیر بضاعة خلق الله الماء طهورا
لا ینجسه الا ما غیر لونه او طعمه او ریحه ومثال الثانی کما روی انه مر بشاة میمونة فقال
ایما اهاب دبغ فقد طهر ففی هاتین الصورتین العبرة لعموم اللفظ فیحکم بطهورة کل ماء وطهر
کل اهاب لا بخصوص السبب فیحکم بطهورة بیر بضاعة فقط وبطهر اهاب شاة میمونة
ثم اشار الی ان الاستدلال بالاجماع علی ان العبرة للعموم بقوله ... الصحابة ومن بعدهم تمسکوا
... فی حوادث واسباب خاصة من غیر قصر لها علی تلک الاسباب فکان
ذلک اجماعا علی ان العبرة لعموم اللفظ منها ان السرقة نزلت فی سرقة المجن او رداء صفوان
علی الخلاف فیه ومنها ان الظهار نزلت فی سلمة بن صخر ومنها ان اللعان نزلت فی هلال
ابن امیة وکالحدیث المذکور بن فان قلت لو کان عاما للسبب وغیره لجاز تخصیص السبب
عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الی جمیع الافراد بالسویة قلت الملازمة ممنوعة لان
السبب قد یختص من بین ما تناوله العموم بالمنع من اخراجه للقطع بدخوله فی الارادة ولا
یبعد ان یدل دلیل علی ارادة خاص فیصیر کالنص فیه والظاهر فی غیره فیمکن اخراج غیره
ولا یمکن اخراجه ... فی ذکر المطلق والمقید عقب العام والخاص لمناسبتهما
لها ... وهو الشایع فی جنسه بمعنی انه حصة من الحصیصة محتملة لحصص کثیرة
مندرجة تحت امر مشترک من غیر شمول ولا تعین ... وهو الذی اخرج عن الشیوع بوجه ما حکمه ان یجری علی ... واورد ای المطلق
والمقید لبیان الحکم فان اختلف حکم المطلق علی المقید نحو اطعم رجلا والبس
رجلا عاریا ... ای فی کل موضع یکون
الحکمان مختلفین لکن یستلزم احدهما حکما غیر مذکور یوجب نقیض الاخر کالمثال المذکور فان
احد الحکمین ایجاب الاعتاق والثانی نفی تملیک الکافرة وهو مستلزم لنفی اعتاقها لان ایجاب
الاعتاق یستلزم ایجاب التملیک ونفی اللازم یستلزم نفی الملزوم فصار قوله ولا تملکنی رقبة
کافرة کقوله لا تعتق عنی رقبة کافرة وهذا یوجب نقیض الاول ای ایجاب الاعتاق بالمومنة
والی ما ذکرت اشار بقوله فالاعتاق ... فحمل المطلق علی المقید والمراد بحمل

المطلق على المقيد نقيد المطلق بقيد المقيد لكن ان كان القيد موجبا فقيد المطلق
بايجابه وان كان منفيا فقيد بنفيه وفي المثال المذكور قيد الكافرة منفي فيكون قيدا
الاعتاق بنفي الكافر وهي المؤمنة وان اتحد الحكم وان اختلف احاد كفارة الظهار
وكفارة القتل لاتحاد المطلق والمقيد عندنا وعند الشافعي رحمه الله تحمل سواء اتفق
القياس ذلك او لا وبعضهم اي بعض اصحاب الشافعي زاد وا انه تحمل عليه ان اقتضى القياس
حمله عليه واحد احاد كصدقة الفطر فان دخلا اي النص المطلق والمقيد على السبب
نحو اد واعن كافر وعبدي واد واعن كافر وعبدي المسلم فان الراس سبب لوجوب
الصاع في صدقة الفطر واحد هذين النصين دل على ان الراس المطلق سبب والثاني دل
على ان الراس المقيد وهو راس المسلم سبب لم تحمل المطلق على المقيد عندنا لجواز العمل
بهما بان يكون المطلق سببا والمقيد سببا اذ لا تنافي في الاسباب فيمكن الجمع بينهما
له اي للشافعي رحمه الله فانه تحمل المطلق على المقيد وان دخلا اي المطلق والمقيد على الحكم
مع اتحاد الحادثة كوصيام متتابعين مع وصيام مسعود رضي الله عنه وهي بلاثة ايام
متتابعات فان الحكم هو وجوب بلاثة ايام مطلق في القراة المتواترة ومقيد في قراة ابن
مسعود وهي قراة مشهورة زاد مثلها على الكتاب بخلاف قراة اي ضعدة من ايام اخر متتابعات
في قضاء رمضان فانها شاذة لا تزاد مثلها على النص وانما لم يشترط الشافعي التتابع لانه لا
عنده بالقراة غير المتواترة سواء كانت مشهورة ام لا فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في
حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين تحمل المطلق على المقيد بالاتفاق لان
المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المامور به والمقيد يوجب عدم
اجزائه لمخالفته المامور به فلا بد اما ان يحكم بان الحكم منتف كان الحكم منفيا تحمل
على المقيد او ان يحكم بان الحكم مثبت كان الحكم مثبتا فلا يمكن الجمع بينهما
الى ذلك بقوله ولا يعمل [illegible] ذكر احتجاج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو كان
اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بقوله لان المطلق ساكت عن
ذكر المقيد والمقيد [illegible] لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اي
ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض لامع اتحاد الحادثة واحكم كما في بلاثة ايام متتابعات
وههنا لا تعارض لامكان الجمع ههنا للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق
رقبة مومنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين ثم ذكر الدليل لهذا
المذهب الاخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس بقوله ولان التقييد زيادة ووصف يجري

يجري الشرط اي التخصيص بالشرط فكما ان التخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه كذلك
التقييد بالوصف يوجب ولما كان النفي مدلول ذلك المنصوص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب
النفي عما عداه اي نفي الحكم عما عداه في المنصوص المقيد وفي بعضه بطريق القياس كالكفارات
مثلا فانها اي الكفارات جنس واحد ولنا ان الدليل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل
على المقيد قوله تعالى لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسوكم فان الاية تدل على ان التقييد يوجب
التغليظ والمساءة كما في بقرة بني اسرائيل فان المفهوم من الاية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء
المسول عنها وفيه نظر لان الاية انما تدل على ان السوال عن القيود غير المذكورة يوجب التغليظ
والمساءة لا على ان المطلق يوجب ذلك لا سيما اذا بين في موضع اخر وقول ابن عباس سوا [illegible]
و[illegible] اي اتركوه على ابهامه والمطلق منهم بالنسبة الى المقيد لكن هذا ليس بحجة على
الخصم لان قول الصحابي ليس بحجة في الفروع فكيف يكون حجة في الاصول اللهم الا ان يقال انه من اهل
اللغة واكثر اللغات انما ثبت بقول اهلها ان معنى هذا اللفظ كذا ولا قدح فيه لاحتمال كونه مبنيا
على اجتهاده في افادة الظن والا لما ثبت مفهوم شيء من اللغات او يقال ذكر قول ابن عباس ههنا لدل
على انه من جملة المجمعين الاتي ذكرهم في [illegible] واما [illegible] في قوله تعالى وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم
بهن فان قوله من نسائكم الاثنة قيد قوله وربائبكم ولا يكون قيدا لقوله وامهات نسائكم لاجماعهم على ان لا
ولانه يلزم ان يراد كلمة واحدة في خطاب واحد معنيان مختلفان وذلك لان من على تقدير الثاني للبيان
وعلى التقدير الاول لابتداء الغاية وفيه نظر لان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون
اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون الدليل لا يحملي في تلك الصورة ولان اعمال الدليلين واجب
اما لان وذلك باجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقيده عند الامكان فيلزم العمل بكل واحد
من موردي ولو حمل المطلق على المقيد لزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على
المقيد يلزم ابطال الذي اما اذا لم يكن العمل بهما وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فيحمل المطلق على المقيد
ولا عكس لانه يلزم من العمل بالمقيد العمل بالمطلق ولا يلزم من العمل بالمطلق العمل بالمقيد لحصول المطلق في
ضمن غير ذلك المقيد فهذه الدلائل تنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا ثم شرع في نفي المذهب الثاني
وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله والنفي في المقيس عليه بناء على [illegible] وذلك لان قوله
تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مومنة يدل على ايجاب المومنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل
عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المومنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم
الاصلي فلا يكون حكما شرعيا [illegible] بعدي من الاصل الى الفرع ولا بد في القياس من كون المعدى حكما

...ماوصفه بالايمان عدم السامي حكم شرعي بنا على ان التخصيص بالوصف مدل على نفي
الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة ولم يقل مومنة جاز تحرير
الكافرة فلما قال مومنة افاد عدم تحرير الكافرة فكون النفي مدلول اللفظ فان علت العدم هو
القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا فاجاب عنه بقوله
ولا ما... وهو قيد الايمان مثلا ف... ضمنا لان القيد
... على الا... اي اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيها القيد وهو
... اي في الاجزاء ... وهو الرقبة الكافرة فالقيد دليل على احد من الامرين وهذا تسامح منه
في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي والا لناقض قوله
صدا ما تقدم من ان لا دلالة في القيد على نفي الكافرة اصلا والسياق يدل على ان هذا ليس من باب
مجاراة الخصم فتسليم بعض مقدماته ... وهو كفارة اليمين بالنص
المطلق وهو تحرير رقبة ... اي المقيدة في ... وهو النفي في غير فقط
ان في الامر الاول ... عدم ... وان كان عدميا اي غير مقيدة بالايمان
... بحسب المفهوم ... اي مقيدة العدم مفهوم ... اي من مقيدة القيد قصدا اوليا لا ضمنا
... مقيدة القيد لما ... وهو عدم اجزاء الرقبة الكافرة لانه عدم اصلي والاصل
ان ولا بطال ... وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين ... عليه المطلق وهو قوله
تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة و... وشرط القياس ان لا يكون فيه
في المقيس دليل على الحكم العدمي او على اسقاطه وهو هنا المطلق نص دليل على اجزاء المقيد وغير من غير
وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا اجزاء غير المقيد فهو ناطق
بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد وان كان المحل في غير حق الوصف خاليا عن النص وهذا
لا ضير واستدل في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان مقتضى القياس حمله بناء على دلالة العام
على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام عليها قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام
خص بالقياس باتفاق منا ومنكم فقيد المطلق بالقياس على العام واجاب عن استدلاله بمنع جواز
التخصيص بالقياس مطلقا بقوله ... المطلق على المقيد بحمل العام
لجواز ... لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وههنا
اي في مثله حمل المطلق على المقيد ... المقيد للمطلق ... لانه قيد المطلق
او الا النص ... قياسا ... حينئذ ضمنا ... فلا يكون تخصيصا من
العام وقدم العرق من الكفارات و... اجزاء الحمار فيجوز ان يشترط في كفارة

ايمان الرقبة ولا يشترط في غيرها من الكفارات فان تغليظ الكفارة بقدر تغليظ الجناية وهذا مانع
اخر يمنع تقييد المطلق بالقياس ثم اشار الى اشكال اورده في المحصول علينا بقوله لا يقال انتم
قيدتم الرقبة في هذه المسئلة بالسلامة لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة
وهو فات جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا المطلق ينصرف الى الكامل فيما يطلق عليه
هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الا الى الورد لتحميد لا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال
انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوه بقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة
زكوه مع انهما في السبب ومذهبكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا اختلفا
على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي
عدل منكم من قوله تعالى فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته فاسكوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم مع
انهما في حادثتين لان قيد الاسامة سامت الماشية تسوم سوما اذا رعت فهي سائمة وجمع
السوائم والسائمة سوام واسمتها انا اذا اخرجتها الى المرعى انما ثبت بقوله عليه السلام
ليس في العوامل واحوامل والعلوفة صدقة لا يحمل المطلق على المقيد وقد العدالة
انما ثبت بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لا يحمل المطلق على المقيد فصل
حكم المشترك التامل في نفس صيغته وفي غيره من الادلة والامارات حتى يترجح احد معانيه
فان قلت لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من معنييه من غير توقف وتامل في ما يحصل به ترجح احدهما
فاجاب عنه بقوله ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد سواء كان له معنيان او معان وتحرير
المدعى انه لا يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او من معانيه ويكون النسبة
متعلقة بكل واحد واحد منها لا بالمجموع كما يقال رايت العين ويراد عين الميزان والباصرة
والجارية وغير ذلك وفي الجون اي الاسود والابيض واقرت هند اي حاضت وطهرت
والقرء بالفتح الحيض والطهر فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي لا في الاثبات ثم اختلف
القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل
عليهما عند التجرد عن القرينة ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك والعام
عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل
يجوز لكن ليس من اللغة وقيل لا يجوز لا الحقيقة ولا المجاز او هو اختيار المصنف وهذا كله فيما
امكن الجمع بين معنييه في النسبة كالامثلة المذكورة اما اذا لم يمكن فلا خلاف في انه لا يجوز استعماله
في معنييه كصيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة ان قلنا انها مشتركة بينهما
لا حقيقة لانه لم يوضع اللفظ للمجموع حتى يكون استعماله فيه استعمالا في نفس ما وضع له

من المصنف انه لو اريد بالمشترك المجموع واللفظ غير موضوع له وكل واحد من المعنيين مراد واللفظ موضوع له لزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في استعمال واحد وفيه نظر لان ارادة المجموع في المشترك ليس الا ارادة كل واحد من المعنيين وليس فيه مجموع مراد باللفظ وبغاير كلام المعنيين وحينئذ لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولو التزم بان فيه مجموعا كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد المجموع دخل كل فرد فيه وهو ليس بموضوع له ف[illegible] تعالى ان الله وملائكته [illegible] لانه يمسك المجوزون باستعمال المشترك في اكثر من معنى واحد بهذه الاية فالاولى ان يذكر اول الاية كما اشار الى اخرها لان تمسكهم انما تم باولها كما ان جوابه انما تم باخرها والصلاة من الله رحمة ومن الملائكة [illegible] فقد استعمل المشترك في اكثر من معنى واحد فلا استبعاد في الاية لان [illegible] اي اقتدا المومنين بالله وملائكته في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد من [illegible] الصلاة من الجميع لانه لو قال الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتدا انما هو بالعمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به وفيه نظر لانه انما يلزم الركاكة وعدم ايجاب الاقتدا عند اختلاف معاني الافعال المذكورة اذا لم يكن بينها جامع وهو المقصود بالايجاب وفي الاية الجامع ثابت لان المراد ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وملائكته يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المومنون بما يليق بكم من الدعاله والثنا عليه وكذلك قوله فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع ممنوع بما ذكرنا [illegible] اي لكن معنى الصلاة من الجميع يختلف باختلاف الموصوف حيث قالوا الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعا فالصلاة معناه الخضوع الدعا ومن لوازمه الرحمة كسائر الصفات فانها تختلف باختلاف الموصوفات كما قيل في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المراد من المحبة لازمة واللازم من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة لا حسب الوضع اي لا ان الصلاة موضوعة لمعان مختلفة باوضاع مختلفة ليلزم الاشتراك القسم الدائر في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمال اللفظ [illegible] قال المصنف اي بالحيثية التي تكون الوضع تلك الحيثية وانما قيد بذلك لشمل الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية ولكن لو قال بدل قوله فيما وضع في وضع اول اي باعتبار وضع اول لكان شاملا ايضا للحقائق الملاث ولا حاجة الى تلك العناية وهذا القيد ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لظهوره

[illegible]

من

ومرجع الصدق والكذب نحو قلاني طول النجاد وقصد بطول النجاد طول القامة وهو
ملزوم لطول النجاد فصح الكلام فان لم يكن له نجاد لصلاحل زما فكون معناه الحقيقي محالا نحو
قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وميل صاحب الكشاف
الى انه شرط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز
عن الاستهانة وان النظر الى فلان بمعنى الاحسان اليه كناية اذ اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز
اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر اي الكناية [illegible] المعنى الموضوع له بل
[illegible] كما هنا [illegible] مع قرينة مانعة عن
ارادته [illegible] ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في الكناية بناء على انه قصد
بمعناه معنيان ولا معنى للجمع منهما الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لان الجمع الممنوع هو ارادتهما
قصدا وبالذات معا وفي الكناية ارد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي بخلاف المجاز
فان معناه المجازي مراد قصدا وبالذات فنافي ارادة الموضوع له لذلك لان ارادته حينئذ
لانتقال الى المعنى المجازي فيلزم الحقيقة والمجازي معا بالذات وهو ممنوع ثم كل من الحقيقة والمجاز
[illegible] واما في الجملة [illegible] وهو ما في معناه من
المصادر والصفات الى [illegible] في الظاهر فيدخل فيه نحو ضرب زيد على لفظ البناء
للمفعول لان المصروفة صفة زيد فهو فاعل وهو مما يرد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى
ان الفعل حاصل له وهو موصوف به و[illegible] سواء قام به الفعل كضرب او لا كمات
وسواء صدر منه باختياره او لا وسواء كان عند المتكلم في نفس الامر او لا ويدخل في الحقيقة ما طابق
الواقع والاعتقاد وما لا يطابق شيئا منهما وما يطابق احدهما فقط وقال بعضهم عند العقل فلو قال
الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازا لان الفاعل عنده هو الله تعالى ولو قال الدهري
انبت الربيع البقل يكون الاسناد حقيقيا عنده مع ان الربيع ليس بفاعل في العقل وكلامه حقيقة
مع انه كاذب فيه وعند الاكثر ان الحقيقة والمجاز من صفات الكلام وهو اختيار المصنف
ولذلك وصف النسبة بالنسبة وقال فالنسبة حقيقية اي منسوبة الى حقيقة هو الكلام
ولم يقل فالنسبة حقيقة وانسب الفعل الى غير اي عمر ما هو فاعل هو عند المتكلم في
الظاهر [illegible] الفعل ومن المنسوب [illegible] الفعل والنسبة مجازية نحو انبت
الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له ودخل في تعريف هذا مثل انعم
السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله عند المتكلم في الظاهر لا اي عمر ولا حاجة الى قيد التاول

ارادة المعنى

واعلم

واعلم انهم اختلفوا في نحو انبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل لحقيقة فلا بد من تاول
في اللفظ او في المعنى والا لكان كذبا والتاول في اللفظ اما في الاثبات او في الربيع او في المركب
فهذه احتمالات اربعة الاول التاول في المعنى وهو انه اورده لتصور فينتقل الذهن منه
الى اثبات الله تعالى فيه فيصدق به وهو قول الامام فخر الدين ان المجاز عقلي لا لغوي الثاني
التاول في اثبت وهو للسبب العادي وان وضعه للسبب الحقيقي والثالث التاول في
الربيع فانه تصور بصورة فاعل حقيقي وسند اليه ما سند الى الفاعل الحقيقي والرابع التاول
في المركب وهو ان كل هيئة تركيبية وضعت بازاء تاليف معنوي وهذه الهيئة وضعت لملابسة
الفاعلية فاذا استعملت لملابسة الظرفية ونحوها كان مجازا نحو صام نهاره وقام ليله ومن
تصرفات عقلية ولا مانع فيها لامكان الكل وصنائع في انواع علاقات المجاز والعمدة فيها
الاستقراء وما ذكره القوم يرتقي الى خمسة وعشرين قال المصنف وهي اي العلاقات مذكورة
في الكتب غير مضبوطة لكني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي فيه نظر اذ ليس
في كلامه تقسيم عقلي دار بين الاثبات والنفي حتى ما يستطلع عليه ان شاء الله تعالى في اثناء تردداته
واقرب الى الضبط ضبط الشيخ ان الجانب في خمسة الاشتراك في الشكل والوصف الظاهر
والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الاخر بالجزئية
او الحلول وكونهما في محل واحد او محلين او حيزين متقاربين وكونهما متلازمين في الوجود او
العقل او الخيال ووجه الضبط ان يقال اما بين فاتهما اجتماع امرا او الاول المجاورة والبيان
اما ان يحصلا لذات امرا او الاول وصفان منهما يقدم وتاخر اذ لو اجتمعا لزم خلاف الفرض
فان استعمل الوصف المتاخر للمتقدم فالكون عليه وبالعكس فالاول اليها والثاني امران
لا اجتماع منهما بالذات ولا هما في محل فان لم يكن لهما حال يشتركان فيها فلا علاقة قطعا وان كان
فتلك الحال اما صورة محسوسة وهو الشكل او غيرها وهو الصفة والمصنف ضبطها
في تسعة الكون الاول والاستعداد والقابلية والجزئية والحلول والسببية والشرطية
والوصفية وفيه ما فيه [illegible] على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد
باللفظ مسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد
يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى بعمهما اي المفهوم والافراد فيقال الكل من زيد وعمرو
وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلهذا قال مسمى وانما نكره ليلائم ان المراد مسمى ذلك
اللفظ فلا تشاول المجاز مع انه المقصود بالنظر وارد معنى غير الموضوع له ولم يذكر
الموضوع له لانه بصدد بيان انواع المجازات وقد فرغ من الموضوع له فالمعنى الحقيقي

اى لذلك المسمى المجازى
المعنى الحقيقى عليه اى باعتبار بعد ذلك الزمان على زمان حلق الحكم بالمعنى المجازى
مجاز اى باعتبار تاخر ذلك الزمان عن زمان تعلق الحكم بالمعنى
المجازى اذ لو كان المعنى الحقيقى حاصلا فى ذلك الزمان او فى جميع الازمنة لم يكن مجازا بل
حقيقة لان المسمى حينئذ من افراد الموضوع له واعلم ان المعتبر فى المجاز باعتبار ما كان
حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى فى الزمان السابق على زمان وقوع النسبة والمعتبر فيه
باعتبار ما يؤل حصوله له فى الزمان اللاحق على زمان وقوع النسبة وحينئذ لا يمنع حصوله
له فيهما فى زمان ايقاع النسبة والتكلم به للقطع بان الاتى فى مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا
مجاز وان صار المسمى فى زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا فى مثل واتوا اليتامى اموالهم
وقت البلوغ فانه مجاز وان كان حقيقة وقت التكلم بالامر وهو وقت البلوغ بخلاف قولك
لاترتب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه خمرا عند الصيرورة وفيما قيل نظر اما الا
فلانه لا يلزم من حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى زمان وقوع النسبة واعتباره بل فى جميع الازمنة
كونه حقيقة فيجوز ان يكون من طريق اطلاق اللفظ على بعض مخصوص من افراد الموضوع له
كما فى اطلاق الدابة على الفرس فانه مجاز مع دوام كونه مما يدب على الارض واما ثانيا فلان
الحصول بالفعل ليس بلازم فى المجاز باعتبار ما يؤل اليه بل يكفى فيه تو هم الحصول بالفعل
كما فى عصرت خمرا فارقت فى الحال فانه مجاز مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا
حصل المعنى الحقيقى المسمى لا بالفعل
وقد عرفت انه داخل فى المجاز باعتبار ما يؤل اليه المعنى الحقيقى له اى للمسمى
لا بالقوة ولا بالفعل ليس بلازم فى المجاز ما يؤل اليه بل يكفى فيه تو هم الحصول بالفعل
اللازم اى فى الذهن او لزوما ذهنيا فى كلمه ولا
يشترط ان يلزم من تصور تصور ويكون اللزوم بمعنى الامتناع والانفكاك منهما فى التصور
كالبصير اذا طلق على الاعمى فانه لا يلزم من تصور البصر تصور الاعمى وان لزم فى عكسه
لكن قد ينتقل الذهن من البصر الى الاعمى وهو [illegible] ان لم يكن بينهما لزوم فى
الخارج [illegible] كما يطلق البصير على الاعمى وفيه نظر لان العلاقة
فى اطلاق اسم احد المتقابلين على الاخر ليس هو اللزوم الذهنى بل هو من قبيل الاستعانة لتنزل
المقابل منزلة المناسب بواسطة يلمح او تهكم كما فى اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل

كما

كما فى اطلاق البصير على الاعمى او مشاكله كما فى اطلاق السببية على اجزائها او ذهنى منضم
ان كان منها لزوم فى الخارج لكن بحسب عادات الناس كالغايط فانه لما وقع
فى العرف قضاء الحاجة فى المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فاطلق الغايط على المقعدة
باعتبار المجاورة او ذهنى منضم الى الخارجى ان كان منها لزوم فى الخارج لا بحسب العادة
بل بحسب الخلقة [illegible] اى حتى اذا كان اللزوم الذهنى منضما الى العرفى والخارجى
نظير اطلاق اسم الكل على الجزء كاطلاق [illegible] وهى جزء منه او يكون احدهما خارجا
اى عن الاخر هذا هو المفهوم من ظاهر كلامه وليس هذا مرادا اذ لا يمكن حينئذ من القسمين
تناف ويقابل ضرورة انه اذا كان احدهما جزء الاخر كان احدهما الاخر وهو الكل خارجا عن
الاخر وهو الجزء وانما المراد ان كل واحد منهما خارجا عن الاخر وحينئذ اى حين اذ كان
كل واحد منهما خارجا عن الاخر [illegible] اللزوم الذى هو المعنى
الحقيقى [illegible] اللزوم [illegible] كما فى اطلاق اسم المحل على الحال وبالعكس
[illegible] اى مطرا وهو سبب الرزق وهذا اى
قوله تعالى وينزل لانه [illegible] اى يحتمل اطلاق اسم المسبب على السبب لان
[illegible] واما اللزوم [illegible] بان يكون احدهما شرطا للاخر كقوله
[illegible] فان الايمان شرط للصلاة وكالعلم على
نظير اطلاق المشروط على الشرط او يكون اللازم [illegible] اى صفة للملزوم وهو
فان قلت لا بد فيها من جامع والجامع قد يكون داخلا فى الطرفين او شكلا لهما
فلا يكون وصفا للملزوم قلت اللازم هو ما حصل له الجامع وهو وصف للملزوم اى للمعنى
الحقيقى وهذا لا ينافى كون الجامع جزء من الطرفين او شكلا لهما وشرطها ان يكون الوصف
ظاهرا [illegible] وهو شجاع [illegible] باعتبار انه شجاع
لا باعتبار انه رجل شجاع حتى لا يكون وصفا للملزوم وقد عرفت ان معنى المجاز
وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا هو الانتقال فى الجملة
لامتناع الانفكاك [illegible] وقد عرفت ان منه الانتقال واللازم فرع باعتبار
ان اليه الانتقال فاذا [illegible] فى الطرفين بان يكون كل واحد منهما اصلا

من وجه وعام من اخر [illegible] بان يستعمل كل منهما مكان الاخر مجازا كما علمه
فانها اصل من جهة لحتاج المعلول اليها [illegible] المعلول الذي هو علة حاجته اليها فان
العلة الغائية وان كانت معلولة للفاعل ومتاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة
لفاعلية مقدمة عليها وكاخرجه [illegible] اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع
للكل فان الجزء مفهم من هذا اللفظ تبعية الكل فيكون اصلا و[illegible] في الوجود
والعقل فيكون الجزء اصلا قال المصنف فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في
صور تستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الراس والرقبة واما
اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز وفيه نظر لان هذا الاستدلال يدل على ان الجزء لازم لا ملزوم
لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم واللازم يوجد بدون الملزوم ومر وقوله تستلزم الجزء الكل يدل على
ان الجزء ملزوم ومر والكل لازم اللهم الا ان يقال المراد باللازم ههنا ما اراده [illegible] البيان من ان اللازم
ما هو بمنزلة التابع والردف وكل من الرقبة والراس ملزوم اصل بفتح الانسان وان كان تابعا
للانسان في الوجود وبهذا اندفع اعتراض من قال ان كل ملزوم محتاج الى لازمه فيكون اللازم
اصلا ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال
من الملزوم الى اللازم لانه انما يلزم من ذلك لو اريد بالملزوم اصناع الافكاك وليس المراد ذلك
وانما المراد التعبير واما اطلاق العين على الرقيب مع ان العين ليس بملزوم بالمعنى المذكور فانما هو
من جهة ان الانسان يوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان وكما في قوله
[illegible] لاحتياج الحال اليه [illegible] اي اعاد هذا الحكم عودا على العكس اذا كان
المقصود هو الحال [illegible]
سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان وليس المراد بالحلول
ههنا الحلول المتعارف عند الحكماء وهو اختصاص شيء بشيء بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا
كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة [illegible] من انواع العلاقات
المذكورة في الاسماء اللغوية [illegible] في الشرع لها
سيجيء ان المصير في المجاز وجود العلاقة لا غير ولا يشترط وجود السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء
كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الاطلاق خبرا او انشاء [illegible] في معنى
اي على اي قصد شرع وهذا اشارة الى ما ذكر في الاصلام من ضبط انواع
العلاقات بانها اتصال صورة كامل السماء والنمط او معنى كامل الاسد والرجل الشجاع فانهما لا

متصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة بصيد ذلك الاتصال
الذي هو [illegible] مثلا نظر في التصرفات الشرعية كالبيع والاجارة والوصية
وغيرها انها على اي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتملك المال بالمال والاجارة شرعت لتملك المنفعة
بالمال فاذا اصل اشتراك تصرفين في هذا المعنى صح استعارة احدهما للاخرى وصيه
[illegible] فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا اخصل الكراع من جوانح الميت كالبيع والدين
وكما يشترط الاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في التصرفات الشرعية واللازم البين
فيها هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها اللازم من تصورها تصوره وكالنسبة
عطف على قوله كالاتصال [illegible]
[illegible] اي لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا
[illegible] اي غير النبي صلى الله عليه وسلم تنعقد بلفظ الهبة عند ما اذا كانت المنكوحة حرة
حتى لو كانت امة بيعت الهبة وشرع عليها احكام البيع لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد
النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكن من الوطي فقالت وهبت
نفسي منك وقبل الزوج لا يكون ذلك نكاحا واما البيعة فلاحاجة اليها لان المحل متعين بعد
المجاز لامتناع قبول المحل الحقيقة بخلاف الطلاق بلفظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل
الوصف بالحقيقة
[illegible] لقوله
تعالى انا احللنا لك ازواجك الى قوله وامراة مومنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان
يستنكحها خالصة لك من دون المومنين فان قوله خالصة لك مصدر مؤكد اي خلصناك
احلالا احللنا لك خالصة اي خلوصا كائنا مثل احللنا لك امراة مومنة وهبت نفسها لك
وانت تريد ان تستنكحها لان ارادته في قبول الهبة واستنكاحه [illegible] رحمه الله على جواز عقد
النكاح بلفظ الهبة لان رسول الله صلى الله عليه وسلم واسه سوا في الاحكام الا فيما خصه
[illegible] كالنسب وعدم [illegible] الساع والاخت عن
وحصل الاختلاف والاتلاف منها واسنده كما منها في المقدمة [illegible] عن
اي غير لفظ النكاح والتزوج [illegible]
هذا اصناف مكونه مشابهة الاحاد [illegible]
[illegible] واحد ذكر وحي اخت [illegible]
[illegible] صورة صحة [illegible]

عليه وسلم فلم يجب واصحابها ان يكون المراد اما اخلص لك او لحلك حال كونه
خالصة لك اى لا تحل ازواج النبى صلى الله عليه وسلم لاحد غيره لقوله تعالى وازواجه امهاتهم
لانى لغيره قال المحارب [illegible] صلى الله عليه وسلم لعمومه للعارف بطريقها
واصحابها [illegible] اى المصالح المذكورة [illegible] فى الشرع لمنفعة
للزوج [illegible] اى على الزوجة [illegible] ولو كان وضع النكاح
لتلك المصالح وهى مشتركة بينها لما وجب المهر على الزوج للزوجة ولما كان الطلاق بيده
خاصة واشار الى بطلان الثانى بقوله [illegible] وحينئذ علم ان وضع
النكاح للملك له عليها [illegible] الملك [illegible] وهو لفظ النكاح
والتزوج [illegible] الملك [illegible] وفى لفظ الهبة فان قلت ان النكاح والتزوج لا
يدلان على الملك لغة فمنى ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بقوله وانما صح النكاح بهما لانهما
[illegible] هذا العقد ولا يجب فى الاعلام برعاية المعنى اللغوى حتى يلزم فى النكاح والتزوج
رعاية الخلو عن معنى الملك فمنع جعلهما علمين للعقد الموضوع فى الشرع لملك المتعة ومعنى
خلو معناهما عن معنى الملك عدم دلالتهما عليه لا دلالتهما على عدم الملك ومعناهما لغة
الازدواج والتلفيق سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى لم يعتبر فى العقد المخصوص
وانما المعتبر ملك المتعة و[illegible] النكاح لفظ [illegible] من طريق المجاز لانه مثل
الهبة فى اثبات ملك الرقبة وزيد عليها بلزوم العوض يراد به المسبب وهو ملك المتعة
[illegible] بيان صحة اطلاق اسم النكاح وارادة الهبة والبيع بطريق
[illegible] اسم مسبب على [illegible] فان النكاح وضع لملك المتعة فذكر وراد به ملك الرقبة
[illegible] اى انما صح اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان السبب علة
[illegible] اى لذلك المسبب اى يكون المقصود من شرعية السبب كالبيع للملك فان
[illegible] هذا تفريع ومثل لصحة اطلاق المسبب على السبب
[illegible] عبدا هذا الموجود فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر بعينه فى الثانى
وهو ان اشترت [illegible] الاول وهو ان ملكت وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم
الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوفات فى حال قيام معنى المشتق منه بها انما هو
بطريق الحقيقة واما بعد زوال المعنى المشتق منه فمجاز لغوى على الاصح فاذا زال الملك للنصف
الاول عند قيام ملك النصف الثانى لم يكن مالكا للعبد الذى هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتركا
له الا انه غلب فى المعنى المجازى فانه بعد الفراغ من الاشتراك سمى مشتركا عرفيا فصار منقولا عرفيا

ولك المسبب؟

خلاف

[illegible] لانه [illegible] كما اذا قال [illegible] صدق ديانة وقضاء لان العدد [illegible] ما لم يحلف عليه [illegible] شرعيته لاجله [illegible] اى لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب [illegible] الاصلية والفرعية من الطرفين بحرى المجاز من الطرفين وعدم [illegible] من الطرفين لملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة شرع [illegible] امتناع ملك المتعة كالاخت من الرضاع فقنع بناء على هذا الاصطلاح الخاص [illegible] وضع [illegible] ملك الرقبة والطلاق وضع [illegible] ملك المتعة و[illegible] اى لزالة ملك الرقبة مسبب [illegible] الازالة [illegible] لزالة الرقبة اليها اى الى
ازالة ملك المتعة وليست هذه [illegible] اى ازالة ملك المتعة مقصودة منها اى من ازالة ملك
الرقبة اذ ليست شرعيتها لها فلا تثبت العتق بلفظ الطلاق حرفا بحرف [illegible]
[illegible] من انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق المسبب على السبب فان
قلت ان سلم انه لا تثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فلم يثبت
بطريق الاستعارة فاجاب عنه بقوله ولا تثبت ايضا بطريق الاستعارة كما لا تثبت بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب واشار الى ما لا بد منه فى الاستعارة من وصف مشترك بقوله
[illegible] اى من العتق والطلاق اسقاط والتصرفات الشرعية اما اثباتات كالبيع والنكاح
والهبة واما اسقاطات كالطلاق والعتق والعفو عن القصاص وليس كل منها اسقاط مطلق
بل اسقاط مخصوص لتلك وجه الاستعارة واليه اشار بقوله [illegible] كل منها على السواء وهى شؤم الحكم
فى الكل بسبب ثبوته فى البعض وعلى اللزوم وهو عدم قبوله الفسخ وانما لا تثبت العتق بلفظ الطلاق
بطريق الاستعارة [illegible] اى لان الاستعارة لا تصح [illegible] وصف [illegible] اتفق لامتناع استعارة السماء
للارض مع ما بينهما من الاشتراك كالوجود والحدوث والجسمية بل بمعنى المشروع كيف شرع
اى على اى صفة شرع فلا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه ولا اتصال
[illegible] اى من الاعتاق والطلاق فيه اى فى معنى المشروع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق

... من لفاكهه والولاده والشهاده ولاده في المنقولات من اعتبار المعاد
اللغوه ومعنى الطلاق لغة ازالة الاحكام ورفع القيد يقال اطلقت المسجون اى خليته
واطلقت البعير عن عقاله والاسير اساره فسمى في الشرع الرفع قيد النكاح لان المراة
محبوسة حق الزوج فسمى رفعه طلاقا لما انه هو ومعنى العتق لغة القوة والغلبة
يقال عتق الفرخ اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير جمع عتيق لكونها لزياده قوتها فنقل
في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة فلانسلم ان المعنى في الوجه الذي شرعا عليه وفيه نظر
لان المفهوم من الاعتاق لغة وشرعا امر وجودي ازالة الملك والخلاص من الرق وكون اللفظ منقولا
الى اثبات القوة لا الى ازالة الملك ممنوع لانا نسلم ان عرف الشرع وتعارفهم في اثبات وضع
الالفاظ وكون اثبات القوة اسبب تعارف الاشتقاق ولا يصح دليلا على كون اللفظ منقولا
البحوار ان مفاد اللفظ المعنى وعرو اسبب بالمعنى الحقيقي منه و... اعتاقا ... له
... رحمه الله في مسئله بجري الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد
المناسبة المجوزة للاستعارة منهما ... في عنده هي
... اى ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك و... الاعتاق
... موضوعا لاثبات القوة المخصوصة فنسلم ان لا سند الى المالكي في قولك اعتق فلان عبده
اذ ليس في وضعه اثبات تلك القوة بل بمجرد ازالة الملك فجاب عنه بقوله فسند
الاعتاق ... في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد لا... اى لان
الفاعل ... وهو ازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة وضع الاعتاق
... اى على ازالة الملك ... قولك اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق الطلاق المسبب
على السبب وحينئذ يكون المجاز في المفرد وهو المسند ثم اورد اسكالا على الوجه الثاني وهو قوله
او يطلق بقوله ... اطلاق الاعتاق على ازالة الملك ... شرعي
مكون حصته ... لان ازالة الملك ... مطلق مجاز
... وهو ازالة الملك وفيه نظر لانه مناقض لما ذكره قبل من ان العتق موضوع لازالة
ملك الرقبه ... اى على ما سبق من ان الطلاق مع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية
... وهو ... لا للفظ الاعتاق وهو تصرف
شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة فلابد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا المحل
العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يجب هذه

الاستعارة

الاستعارة موت العتق شرعا بخلاف قولك ازلت عنك الملك لو رفعت عنك قيد الرق
فانه مجاز عن اثبات هذه المعنى وهو ابات القوة المخصوصة بطريق اطلاق اسم السبب
على المسبب كما ان الاعتاق في قولك اعتق فلان عبده مجاز عن ازاله الملك بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب وليس فيما نحن بصدده ان نقول هذا لانه اذا جعل الطلاق مستعارا
لازالة الملك لا يكون هناك لفظ جعل مجازا عن اثبات العتق وانما يحتاج ان الاعتاق
... اذ ليس له لفظ حينئذ وجوب قال المصنف هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد
فان هذا الايراد حق بل ابطال الاستعارة بوجه اخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد
ويجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وليست
ازالة الملك ... اى لازالة القيد ويجب في الاستعارة ان يكون المستعار له لازما
للمستعار منه كالشجاعة للاسد فكلا الشرطين منتفيان هنا فلا يصح استعارة هذه اى
ازالة القيد ... اى لازالة الملك وفيه نظر لان ازالة القيد اقوى لان في ازالة الملك بقى
نوع تعلق وهو حق الولاء وان المراد باللزوم هنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك على انه
يجوز اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق
وهو ازالة مطلق القيد كاطلاق المشفر على شفة الانسان ويصح الاستعارة على العكس
وهو استعارة ازالة الملك لازالة القيد لوجود اللزوم هنا فان الاستعارة لا تجري
... مرعى وحدكما الاسد للشجاع لامتناع ان يكون كل واحد من الطرفين اقوى من الاخر في وجه
الشبه ولذهاب المبالغة في التشبيه عند تساويهما فيه وفيه نظر لجواز ان يكون بنا
الاستعارة على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وحصل المبالغة باطلاق اسم
احد المتشابهين على الاخر وجعله منزلته واعتبار كون المشبه به اقوى في بعض اقسام التشبيه
لا في كلها وقوله ... عطف على قوله فسمى الطلاق ولفظ العتق بعقد الاجارة لفظ
... كما لو قال بعت نفسي منك شهرا كذا اما اذا لم يذكر الحر ولم يذكر المدة كما لو قال بعت
عبدي لك او داري كذا انعقد بجا لامكان العمل بالمعقبة مع فقدان شرط المجاز فيه وهو بيان المدة
دون عكس اى لا ينعقد البيع بلفظ الاجارة لان مبنى الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه
المسئله مبنيه على الاصل المذكور وهو ان الشئ اذا كان سببا محضا صح اطلاقه على المسبب
دون العكس فان قلت اذا صح استعارة البيع للاجارة فسنبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله
بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا العمل بكذا فاجاب بقوله ولا ... ورد علينا
عدم ... اى صحة عقد الاجارة فيما اضافه اى في البيع اضافه العاقد ان منفعه

كما قولت منك مانع هذا العبد ثم اكد العما كد او انما لا لم منا هذا الاشكال
وان كان عدم الصحة لا رم قطعا ... اى عدم الصحة باللفظ المذكور لبس لفساد
... ل منفعة المعدوم ... لان لاضافة العقد اليها
... اى الى المنفعة المعدومة ... لحارغها وهو لفظ
البيع كواصاف البها لا يصح بطريق الاجارة انما يصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين
تقوم مقام المنفعة واعلم ان الحق في جميع الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق
بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع هذه الاطلاقات بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب
على المسبب لانه انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه وثابت به ولا يصح في عرفان
البيع والهبة ليسا بسببين للملك للتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق
والايلاء والظهار وقس على ذلك وانما كانت هذه الاطلاقات بطريق الاستعارة وهي اطلاق اسم
احد المتساويين على الاخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرق كاطلاق اسم الاسد
على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مساو لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو
في البيع اقوى وقس على ذلك باقي الامثلة المذكورة ... في المجاز السماعي في انواع العلاقة
المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ... السماع في آحاد مما حتى يلزم في احاد المجازات
ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة فان ابداء الاستعارات اللفظية التي لم يسمع باعيانها من اهل اللغة
... وشعبها فلو لم يصح ذلك لما كان كذلك وهذا اجماع منهم ولهذا لم يدونوا
المجاز انكادوا دونوا الحقائق و... السماعي في آحاد المجازات بان ينقل باعيانها
عن اهل اللغة ... فلو حان التجوز بمجرد العلاقة
لجاز ذلك للمسامة والشبكة للصيد للحاورة والاخ للاب وبالعكس للسببية والمسببية
واللازمية والملزومية بالاتفاق ... اشتراط مشابهة في الاستعارة
... اى بما له مزيد اختصاص بالمشبه به من بها وصفاته ونفس مجرد الطول هو وجه
الشبه بل الطول مع فروع واغصان في اعاليها واوراقه وثمارها في ان العلاقة مقتضية للصحة
والتخلف عن المقتضي لا قدح فيه فجواز ان يكون لمانع مخصوص مسئلة المجاز خلف عن
... فيه لا خلاف انه خلف عنها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار
وهو فرعها فقولك هذا ابني مجازا خلف عن هذا حر في ذلك وانما الخلاف في جهة الخلفية والى
اشار بقوله في ... اى هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة عند ابي حنيفة
رحمه الله حتى تكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه امرا او عند هما في حق الحكم اى يكون

حكمه

حكمه المجازي هذا اللفظ المذكور خلف عن حكمه الحقيقي اى الحكم الذي ثبت بطريق المجاز بقوله
هذا ابني لثبوت البنوة حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لمفظه فيصح الكلام هذا
... في ... خلف عن المتكلم في ... البنوة والكلام لا يكذب
... مسند وخبر موضوع للايجاب بصفته وعندهما ثبوت احد
هذا اللفظ فيخلف عن ثبوت البنوة به والاصل وهو ثبوت البنوة ممتنة لاستحالة ان يكون
الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر ومن شرط خلف امكان ... وعدم ثبوته لعارض
معنوي العبد الاكبر سنا ... لصحة اللفظ من جهة العربية عندهما وحاصل الخلاف
انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا
فعندهما بحيث يمنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده يكفي صحة اللفظ ولا يشترط ذلك
... وهو المعنى الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية
في حق الحكم و... امكانه اى فلا بد من امكان اللزوم ليتحقق الانتقال منه وفيه نظر لان المجازات
التي لا يمكن صحة معانيها الحقيقية اكثر من ان تحصى في كلام الله تعالى وفي كلام البلغاء والمشهور في
استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى
والمشهور في استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في
الكلام الذي هو اخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى كما في مسئلة مس السماء بان يقول والله لا امس
السماء يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر يقال بر فلان في يمينه اذا صدق ففي كل موضع
يمكن البر ينعقد اليمين ويجب الكفارة وفي هذه المسئلة البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر كما كان لمس
صلى الله عليه وسلم وان حلف لا شربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لعدم امكان
الاصل وهو البر وانما ينعقد اليمين اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حياته
ولم ينعقد في هذه المسئلة مع امكان خلق الله الماء فيه لان في الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود فاليمين
لم ينعقد على ما يخلقه الله تعالى بخلاف مسئلة القتل فان اليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة وعلى
حياة يحدثها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع علمه بموته حين الثاني وهو اللازم موقوف
... وهو ... اى من المعنى الحقيقي والمجازي في اى في الارادة واذا
لم توقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول والفهم متوقف على صحة
اللفظ من حيث العربية وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكانه فاذا فهم ... وهو كون
المشار اليه ابنا له في المثال المذكور و... لوجود القرينة المانعة وهو كونه معروف

بالرفع بلا ان والافسد المعنى ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير اداة للتشبيه في اللفظ ويكون
في التقدير زيد مثل الاسد فحذف المشبه به اى لان زيدا اسد دعوى امر مستحيل قصدا
وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد لان التصديق والتكذيب متوجهان الى الخبر اى خبر
المبتدا الذى قصد المتكلم اثباته او نفيه فتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيحتاج نحو زيد اسد
الى تقدير اداة التشبيه ليخرج من الاستحالة الى الاستقامة واما كون الاستعارة اذا حذف
المشبه حصرت اسدا رمى وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة الدالة على اثبات
الاسدية لزيد لكن غير مقصود فان القصد الى الرمية هنا فلا يحتاج الى تقدير الاسدية لزيد لكن
غير مقصود فان القصد الى الرمية هنا فلا يحتاج الى تقدير اداة التشبيه فعلى هذا لا يكون
هذا النوع استعارة وانما يكون تشبيها مثل زيد اسد وفي التشبيه لا عتق وفيما قال نظر لانه قد
يكون الاستعارة مشتملة على ادعاء امر مستحيل قصدا نحو رمى اسد وكلم بدرا ولان المحال قد
يجوز ادعاؤه لاعتبارات لطيفة مع نصب قرينة دالة على عدم ثبوته في الواقع قال المصنف
فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا وهذا عن
مذهبهما ان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي وفيه نظر لان الشرط على هذا عدم القصد الى
دعوى مستحيل والشرط عندهما امكان المعنى الحقيقي الذي هو عبارة عن عدم استحالته فلا يكون
احدهما عين الآخر قال هذا الذي ذكر من ان زيدا اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع
خبر المبتدا الى الاستعارة في اسما الاجناس ويسمى استعارة اصلية لانه يلزم حينئذ قلب
الاستعارة اى جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد وفيه نظر لان الاستعارة قد تشتمل على ادعاء
امر مستحيل قصدا لاعتبارات لطيفة مع قرينة على عدم ثبوته في الواقع نحو رمى اسد وكلم بدرا
لا في الاستعارة في المشتقات كالافعال والصفات المشتقة ويسمى استعارة تبعية لان
الاستعارة انما وقعت فيها تبعية وقوعها في المشتق منه نحو نطقت الحال او الحال ناطقة
فان هذا استعارة بالاتفاق بخلاف نحو زيد اسد فانه عند الاكثر تشبيه بليغ لا استعارة
ولا يلزم هنا ما الزم هناك وانما يلزم اثبات وصف للحقيقة ليس ثابتا لها وفيه نظر لان
استحالة نطق الحال ليس الا في زمن استحالة اسدية الانسان على ان قلب الكلام يوجب انقلاب
واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ونطق الحال ممتنع وقد جعل ممكنا وهذا ابعد من
هذا القبيل لان قوله ابعد في ما وضع له مشتق معناه مولود وفيه نظر لان الظاهر ان قوله هذا ابعد
من قبل زيد اسد لا من قبل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الا بن بالمشتق ولان مبنى هذا التشبيه
على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية على انه

جوزان يكون استعارة اصلية مفسرا بجرور لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليحتاج الى تقدير اداة التشبيه لئلا يلزم قلب الحقائق ويدل على ذلك ان المشبه به في مثل هذا المقام متعلق به الجار والمجرور وكثيرا نحو قوله اسد علي وفي الحروب نعامة اي مجترئ علي صائل قال المصنف اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدا عند علماء البيان وفيه نظر لان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد المشبه به لولا القرينة ولا اعتبار بكونه خبر المبتدا او غير ذلك ولذلك ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه لان بيان الخيط الابيض بالفجر قرينة على ان الخيط الاسود ايضا مبين بسواد اخر الليل مسئلة [illegible] لا عموم [illegible] المقترن بشيء يدل عليه كالمعرف باللام المستعمل باعتبار احد انواع المجاز اذ لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز لانه ضروري [illegible] وهي تندفع بارادة بعض الافراد فلا تثبت الكل فلما [illegible] ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى ان المتكلم لم يجد طريقا لتادية المعنى سواء ممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز مع القدرة على الحقيقة لاغراض كثيرة ان شاء الله تعالى وسواء المجاز [illegible] اي للمتكلم اداء المعنى بطريقي الحقيقة والمجاز فيختار [illegible] كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض [illegible] وقوله لما طغى الماء والله تعالى منزه عن [illegible] عن استعمال الحقيقة و[illegible] الى استعمال المجاز هذا اذا اريد بالضرورة الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال وفيه نظر لان المتكلم كما يضطر الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذلك يضطر اليه لاجل المعنى العام حيث لم يجد لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فلا نسلم انه لا عموم في المجاز واما ان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه اذا تعذر الحمل على الحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام فلا نسلم ان هذه الضرورة تنافي العموم فانه يتعلق بارادة المتكلم ودلالة اللفظ فقصد الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله بحسب اللغة سواء كان عاما او خاصا والقياس على المقتضى باطل لانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة نظيره اي نظير عدم العموم في المجاز قوله عليه السلام لا تبيعوا [illegible] ولا الصاع [illegible] فقد اريد به الطعام [illegible] وهو مجاز بطريق اطلاق اسم المحل على الحال [illegible] من المكيلات

عنده

عنده وفيه نظر لان تخصيص الشافعي الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز على ان هذا النقل عنهم غير موجود في كتبهم المشهورة وانه لا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاء الاسود الرماة الا زيدا مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه [illegible] والمجازي معا بمعنى انه يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلقا للحكم احدهما من حيث انه نفس الموضوع له ومن حيث انه متعلق به بنوع علاقة مثل ان يقول لا تقتل الاسد ويريد السبع والرجل الشجاع وكان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا فان النزاع فيه ولما كان المجاز موضوعا بالوضع النوعي فهو بالنظر الى الوضعين اي وضع الحقيقة ووضع المجاز كالمشترك في المشترك جوز في المجاز ومن لم يجوز لم يجوز ولا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده ودا خلا فيه كاستعمال الدابة فيما دب على الارض فانه مجاز عرفا مع ان معناه الحقيقي هو الفرس عرفا داخل فيه وكذلك لا نزاع في ان يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون استعارة ومجازا كاطلاق المشفر على شفة الانسان فانه ان اريد تشبيهها بمشفر الابل في الغلظ يكون استعارة وان اريد انه اطلاق المقيد من غير قصد الى التشبيه يكون مجازا مرسلا ولا نزاع في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا لان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فيكون مجازا بالاتفاق ولا يلزم ان يكون المعنى الموضوع له مرادا وغير مراد باعتبار ان المجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له لان الشرط ان يكون قرينة على ان الموضوع له وحده ليست بمراد وهو لا ينافي كونه داخلا في المراد وانما عدل المصنف عن عبارة القوم وهي لا يجوز ان يكون اللفظ حقيقة ومجازا الى قوله لا يراد عن اللفظ الواحد الى اخره لان يكون اللفظ حقيقة ومجازا غير متصور لان المجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له لرجحان المتبوع وهذا هو المعنى الحقيقي على التابع وهو المعنى المجازي والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به مع وجود الراجح وفيه نظر لانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما النزاع فيما اذا قامت قرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدين احدهما رمى والاخر يفترس ولهم استدلالات بوجوه ضعيفة على امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا والحق ان هذا الاستعمال ما ثبت من جهة اللغة ولما ذكر هذا الاصل اورد من فروعه ثلاثة لانه اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز او العكس فيمتنع الحقيقة والاول اما في المفرد او في النسبة والاضافة فقال فلا يستحق المعتق معتق شيا مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه لان مولى زيد حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد باعتبار مكتوبيته ومجاز ما يختص به

[illegible] بالمد بخلاف الحبس والموجب فان المراد كونه بحيث يحبس ويمنع وهو ممتد
لانه بعد الوقت فصح ان يكون يوما والصوم يمنع فعند التوقف بالمد والضابط للدوام
اما يكون عند الاطلاق والخلو عن الموانع وجود المخالفة معهود الفرض مثل الركوع يوم بانكم
العدو واحسوا بانه لو لم يقاتل يوم بانكم يموت فان الصوم فيها ممتد مع ان اليوم لمطلق الوقت
وبمثله يجاب عما قالوا لو نذر صوم يوم بعينه فحرم بكسف الشمس وافسده بنحو الخمس
بل الحق بعده وما نحن فيه [illegible] لانه يراد باطنها
عاد ومراجا واكل ما في الجصة ام الجص وهو الجصة واكل كل ما يخدم من الخبز
وعرف دون السوق فانه هاجس احرد وحس لدقته فصحت بعموم المجاز ولا يرد
قول [illegible] رحمه الله على مسئلة امتناع الجمع بين معنى الحقيقي والمجاز فيمن قال لله علي
[illegible] هذا مقول قول ابي حنيفة رحمه الله حتى لو
نعم هذا اليوم يجب القضاء للوجوب او يجب الكفارة لكونه يمينا واذا كان نذرا او يمينا
لم يجمع منهما لان هذا اللفظ جصة في النذر لان المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على
النية بخلاف اليمين مجاز في اليمين واما لا يرد [illegible] وهو ظاهر لكونها موضوعة
له مع [illegible] اي للازمه المتاخر عنه وانما كان يمينا موجبة لان ايجاب المباح
حاصل بالنذر وهو صوم رجب صلاة [illegible] الذي هو مباح ايضا كترك
الصوم لان ايجاب الشيء يوجب المنع ضده ويحرم ضده ومن لقوله تعالى قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم ان شرع لكم بها الكفارة ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون مجازا الا
اذا استعمل في اللازم كذلك مجاز اقديم الجزء اللازم فقد يكون مرجحا انه نفس المراد واللفظ
جصة مجاز وقد يكون مرجحا انه جزء المراد ولازمه واللفظ جصة جصة والحاصل ان
الجصة جصة لا يجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لان معنى الجمع بين الجصة والمجاز
هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لكون اللفظ جصة ومجازا كما مر ذلك قبل فاذا اريد
المعنى الحقيقي للجصة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الجصة والمجاز اذ لا معنى لاستعمال اللفظ
في المعنى الا ارادة المعنى عند اطلاقه وفي النظر نظر لانه انما يلزم الجمع بين المعنى المجازي والحقيقي اذا
كان لفظ المجاز دل عليه وههنا لفظ الجصة دل عليه لكن جوابه ان المصنف عدل في تحرير
المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى
الحقيقي للجصة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الجصة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا ام لا
وفي هذه المسئلة ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او يدونه

او

او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا ففي الحالة الاولى نذر
بالاتفاق وفي الرابع يمين بالاتفاق وفي الاخرين اختلاف فعند ابي يوسف رحمه الله الخامس
يمين والسادس نذر وعندهما رحمهما الله كلاهما نذر وهما معنيان مختلفان الاول
يوجب الوفاء بالمستلزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة والثاني يوجب المحافظة على البر
والكفارة عند الفوت لا القضاء كما ان شراء القريب شرعا بصيغة تحرير موجبه فكذلك
ههنا قد يصيغة يمين موجبه قال المصنف وههنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد
عليه اذا كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق وان لم
ينو العتق وان لم يكن هذا موجبه يكون ذلك جمعا بين الجصة والمجاز يمكن ان يقال
في جواب الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الجصة والمجاز لا على الاشكال الوارد على جواب
القوم لا جمع منهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكن ثبت النذر بصيغته
واليمين بارادته وذلك لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء صيغت الموضوع له وان لم ينو
يمكن ان يثبت للكلام في الانشاء المعنى الحقيقي والمجازي لكن معنى الحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد
ام لا ورد والمجازي ان اراد فكانه لم يرد الا المعنى المجازي فلا يلزم الجمع منهما وهذا الجواب
انما يصح اذا نوى اليمين فقط اما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى
للجمع بينهما الا هذا وفيه نظر لانه لا جمع منهما في لفظ واحد على تقدير ارادتهما وذلك لان لفظ الله بمنزلة
الله كما في قول ابن عباس رضي الله عنهما دخل آدم الجنة فسه ما غربت الشمس حتى خرج ولفظ علي نذر
الا ان صدر الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه واذا نواهما فقد نوى
بكل لفظ ما هو من محتملاته فلا يكون ذلك جمعا بينهما في لفظ واحد بل في لفظين ولكن هذا الجواب يقتضي
ان لا يمتنع الجمع في صورة من الصور كان المعنى الحقيقي ثبت باللفظ ولا عبرة بارادته ولا ما ثبت لها
واما الجواب عما وقع في خاطر المصنف وان وقع ايضا في خاطر غيره فهو ان الصيغة لما استعملت
في محل اخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالجصة المجبورة فلا ثبت من غير نية ولان
تحريم ترك المنذور ثبت بموجب النذر ولا توقف على القصد واما كونه يمينا موقوفا على القصد
لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشارع جعله اعتاقا
قصدا لا فان قيل لزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر
ثبت بالصيغة فيجب ان يثبت وان نوى انه ليس بنذر قلنا لما نوى يمينا وهو اليمين
وقع جصة قد وهو النذر يصدق ديانة بانه لان هذا احكم منه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر
يصدق منه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفسه

خلاف الطلاق والعتاق فانه ان قال اردت المعنى المجازى وقعت لحقيقى لا يصدق
فى القضا لان هذا حكم فيما بين العباد وقضا القاضى اصله على الظاهر لا يدل للمجاز من
وجه ما اراده المتكلم به سواء جعلت شطر امن مفهوم المجاز كما هو راى علما البيان او شرطا
لصحته واعتباره كما هو راى ائمة الاصول واشار الى اقسامها بقوله عقلا او حسا او عادة وهى
تشمل العرف العام والخاص وقيل العادة تستعمل فى الافعال والعرف فى الاقوال او شرعا وهى
اما حقيقة او مجاز او الحاصل بان لا يكون صفة للمتكلم ولا يكون من جنس الكلام كدلالة الحال
كحمحمة الفرس فى الاصل مصدر قولك قدرت الفدر اذا غليت استعير للسرعة ثم استعير للحالة التى
لا لبث فيها فقيل رجع فلان من فوره اى من ساعته ومن قبل ان يسكن كما اذا ارادت المراة الخروج
فقال ان خرجت فانت طالق تحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقى
الخروج مطلقا او هى معنى من المنط كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم فان الله تعالى
لم امر ابليس المعصية واغوا العباد فالقرينة المانعة عن ارادة حقيقة الامر عقلا هى كون
الامر وهو الله تعالى لا يامر بالمعصية فهو مجاز عن تمكنه من ذلك فعلاقة المجاز اى الامر مستفى تمكن
المامور من الفعل وقدرته عليه وهذا كلام مورد مورد التمثيل مثلت حاله فى تصديقه على من رفوه
معوا الوقع على قوم فصوت بهم صوتا استفزهم مزعاجهم عن مراكبهم واجلب عليهم بخيله
من خياله ورجاله والاستفزاز الاستخفاف يقال استفزه الخوف اى استخفه ورجل فز اى خفيف
او لقطعا عن فيه الكلام الذى فيه المجاز كقوله تعالى وشاقلوه ومن شاقلبكم فان شاء
الكلام وهو ايا حرحه ايا قوله فمن شا فليؤمن للتخيير الذى مثل هذا الكلام
حقيقة فيه والاذن لكل احد ان يختار اى الامرين شا لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا
اذ لا عذاب بما خير فيه وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين
مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فقرينة من شا لان الامر بالامان لا يختص بمن شا واما
الثانى فقد لالة العقل وقوله انا اعتدنا وحوصلوا امر ان كنت رجلا لا لكون توكيلا او للحقيقة
ممتنعة عرفا قرينة ان كنت رجلا او لفظ خارج عن هذا الكلام لا عن هذا الكلام او بعض منه
لكون دلالة على عدم ارادة الحقيقة وهذا القسم على نوعين اشار الى اولهما بقوله فاما ان يكون بعض
الافراد او من بعض ويكون دلالة المنع من ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض الافراد دون
لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالعتيق من افراد الفاكهة فصار
اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهو غير المكاتب وغير العتيق كما ذكرنا فى التخصيص
وذكرنا لك ان كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلام وههنا جعله من قسم القرينة اللفظية

والفرق

اذ لا ثواب بدون النيه بالاتفاق لا يقضي ذلك انه موافقة الحكم للدليل وهو لا يقضي ثبوته
به وقوله وحولا ما كل من هذه الشجرة عطف على قوله نحو الاعمال بالنيات ولا ما كل من هذا
الدوم للحقيقة فيهما ممتنعة حسا وكذا شرب من هذا البئر للحقيقة ممتنعة حسا وعرفا وذلك
لان المحلوف عليه عدم اكلها في الاول من هذه الشجرة وهو غير ممتنع حسا الا ان اليمين اذا دخلت في
النفي كانت للمنع فوجب البر بصيرورته ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا
باليمين حتى اذا اكره او كره ... وكرع في الماء اذا ادخل اكارعه فيه للشرب واصل ذلك
في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء فيه
خاص اولم يخص واستف وسف من باب علم بمعنى وكل واعر مجنون فهو سكوف بفتح السين وكرع
الماء كرعا وكرعانا وله من غير ان يشرب بكفيه ولا بانا وفيه لغة اخرى كرع بالكسر والكراع على القلب
والبقر بمنزلة الوظيف في الفرس والبعير وهو مستدق الساق مذكر وربما يؤنث والجمع الكرع ثم اكارع
وحولا اعم منه دارا لان الحقيقة ممتنعة عرفا وكذا لا سيما المعقولة فان نفس اللفظ
قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا
كالصلاة ونحو الوضوء بالخصوص فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة
المخصومة دالة على ان الخصومة مجاز فمنصرف الى مطلق جواب الذي هو البحث والفحص
عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او البر في
الكل بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل لا يصح شرعا الا بما
يملكه الموكل نفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند معرفته ان المدعي محق لان معناه
انه صادق وهو الانكار والخصومة بغير حق شرعا وهو كالمحرم شرعا وعادة فلا يعتد به كالاعتداد
بالحقيقة في مسايل اكل النحلة والدقيق والشرب من البر فتناول الاقرار والانكار معطوف على قوله
لا بد في المجاز من قرينة قوله واما اداء الخصومة مستعملة والمجاز متعارفا اي
غالبا في التعامل عند بعض وفي الفهم عند بعض اخر عند ابي حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقي
اولى لان الاصل لا يترك الا بضرورة ولا ضرورة ههنا وعندهما المعنى المجازي اولى لان الراجح
في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وفيه نظر لان غلبة استعمال المجاز لا يجعل
الحقيقة مرجوحة لان الغلبة لا ترجح بالزيادة من جنسها والمفهوم من كلامه ههنا ان المجاز
المتعارف راجح عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وكلام غيره يدل على انه راجح عندهما
عند عموم المجاز حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في صحة خلفية المجاز فعنده
لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى وعندهما لما كانت في الحكم كان حكم الحقيقة

اولى

اولى وظهره اما كل من هذه الحنطة يصرف الى القضم وهو الاكل باطراف الاسنان
يقال قضمت الدابة بالكسر قضما عنده وعندهما الى الاكل ما فيها مسلمة وقد تعذر المعنى
الحقيقي والمجازي معا لقوله لامراته وهي اكبر سنا منه او معروفة النسب هذه بنتي
اذا كانت اصغر فان تعذر الحقيقة فيها اظهر من الاصغر المجهولة النسب مع انه لا يثبت التحريم
فيها ايضا الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا في المبسوط اما الحقيقة اي اما تعذر المعنى
الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا فظاهر واما تعذر في الثاني اي في معروفة
النسب فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق
من اشتهر النسب منه اي يكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وسعى ونفى ممن
اشتهر منه ولا يملك هذا اي ثبوت النسب من المدعي واسقاوه ممن اشتهر منه لانه اي لان النسب
ثبت ممن اشتهر منه او يثبت النسب في حق نفسه فقط اي من غير ان ينفى من اشتهر منه وذا
اي الثبوت في حق نفسه فقط متعذر لان الشرع لم كذبه لاشتهاره من الغير ولا يكون مكذب
الشرع للمدعي اقل من مكذبه نفسه فالنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف
العتق فانه لاحتمالها الانساب ان ذكر قوله بخلاف العتق بعد بيان تعذر المجاز ايضا وقوله
واما المجاز عطف على قوله اما الحقيقة وهو اي المعنى المجازي التحريم فلان التحريم الذي
ثبت بهذا اي بقوله هذه بنتي وهو التحريم الذي من لوازمه البنتية مناف لملك النكاح والزوج
لا ملك اباته اذ ليس له سد محل الحل وانما ملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو
ليس من لوازم هذا القول اذ لا دلالة له على الطلاق فالحاصل ان التحريم الذي يملكه لا
يصلح اللفظ له والذي يصلح له لا يملكه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ على طريق
المجاز بخلاف العتق فان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق لا عتق
مناف للملك ولهذا صح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك ملكه وحق من
حقوقه فجعل قوله هذا ابني مجازا عنه وتعذر مسلك الداعي الى المجاز لا بد للمجاز من
سند اشيا المستعار منه والمستعار له واللفظ المستعار والعلاقة والقرينة الصارفة من ارادة
المعنى الحقيقي الى ارادة المجازي والامر الداعي الى استعمال المجاز وهو اما لفظي او معنوي واشار الى
ذلك بقوله اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة اذ الداعي صلاحية الشعر بان يستقيم
الوزن بلفظ المجاز دون لفظ الحقيقة اصلاحية السجع لا حاجة الى ذكره لدخوله في قوله
واصناف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير
ذلك فانها ربما تتاتى بالمجاز وفوت بالحقيقة او الداعي اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة

الى حسفه رحمه الله لرجل عالم او التحقر كاستعاره الهيم وهو الذئاب الصغر للجاهل او
الترغيب كاستعاره ما الحيوه لبعض المشروبات لترغيب السامع او الترهيب كاستعارة
السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع او زياده البيان فان ذكر الملزوم مرجحة على وجود
اللازم فيكون استعمال المجاز دعوى بحسه فان فيه ذكر الملزوم واستعمال الحقيقة دعوى بالبينة
او الداعي لحفظ الكلام كاستعارة نحو بحر من المسك موجه الذهب لفحم فحمر موقد فيفيد
لدع تخييله وزياده سوقه الى ادراك معناه فتوجب سرعة التفهيم او الداعي مطابقة
تمام المراد للمصنف بعد تطويله الكلام في ذلك ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا
ويكون اشهر المحسوسات المتصفه بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح
من الحقيقه وفيه نظر لانه ان اريد بالمعنى ما قصد باللفظ حقيقه او مجازا كالجحه والعلم فلا خفاء
في ان دلالة اللفظ على الموضوع له اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور عليه ولو مع
قرائن وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له فليس لفظ المستعار منه
حقيقه فيه ولا لفظ المستعار له فالاول ان نقول ان تمام المراد لا يمكن بالفاظ الحقيقة لتفاوتها
في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالالفاظ المجازية لاختلاف
مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد عدل عن الحقيقة الى المجاز او
الداعي عرد ذلك مما ذكرنا في مقدمة كتاب الوصايا في فصل النسبة والمجاز
مفصلا وقد يحتاج لاجاجة الى هذه الواو الاستعارة التبعية في الحروف كما تقع في
الفعل والمشتقات فان الاستعارة تجري اولا في المصدر ثم تتبعه في الفعل والصفات فان
الاستعارة تبعية اولا في معنى معنى الحرف ثم تقع قهرا في الحرف والمراد بمتعلق معنى الحرف
ما عبر عنه عند تفسير معاني الحروف حتى قال من لا يتدا الغاية والى لانتهاء الغاية والام
للتعليل فهذه ليست معانيها والا لكانت اسما لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان
معاني الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح والمصنف تبعه في ذلك كقولك فالتقطه
الفرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر وكل صبيحة ملك تنادي لدوا للموت وابنوا للخراب
شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل
عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت
الاستعارة اولا في العلية والغرضية وتبعها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما شبه
العلية بمنزلة الاسد المستعار لما شبه الهكل المخصوص كذا في المفتاح ولكن المصنف اعتبر
زيادة واشار اليها بقوله كاللام مثلا فمستعار اولا التعليل للتعقيب ثم بواسطتها ان

مستعار

استعارة اللام لحوله واللموت فان التعقيب لازم التعليل فان المعلول يعقب العلة
قال المصنف فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان
لفظ المعلول مرفوعا فمعناه ظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها
المعلل بها وفيما قال المصنف نظر فان فيه تكلفا لا حاجة اليه لان التعليل بان العلية لا بيان
المعلولية واللام انما دل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار نحو ضربت للتاديب
او لا نحو قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه مرجحة عليته
لا مرجحة معلوليته وكونه عاشقه كاف في اعتبار الترتب على الفعل وعلى هذا قولهم في الشرح خلاف
العلة مرجحة هي فانها لا تقتضي الترتب على شيء وهذا بناء على ان اللام مدخل في العلة الغائية ممنوع وكذلك
ما في المفتاح تكلف لا حاجة اليه وذلك لان معنى قولهم الحرف يدل على معنى في غيره على ما فهم من كلام
سيبويه اي الحرف اذا دخل على لفظ حصل في ذلك اللفظ معنى لا يراد دل على معناه ويكون الحرف
علامة لحدوث ذلك المعنى فالرجل المعرف باللام متضمن لما وضع له والتعريف فمقول ان كان
اللفظ الداخل عليه الحرف صالحا لحدوث معنى الحرف بالنظر الى ما قبله فالحرف حقيقة في استعماله
مع ذلك اللفظ نحو زيد في الدار والا فمجاز كالمثالين المذكورين فان كونه عدوا لا يصلح ان يكون علة للالتقاط
والموت لا يصلح ان يكون علة للولادة وهما مذكر حروف يشتد الحاجة اليها لتوقف كثير من
مسائل الفقه عليها ويسمى حروف المعاني وهذه بخلاف حروف المباني فالهمزة المفتوحة ان
كانت للاستفهام او الندا فهي من حروف المعاني والا من حروف المباني التي تنسب الكلمة بها منها
حروف العطف الواو ومعنى العطف اي الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه في الحصول نحو قام
زيد وقعد عمرو والجمع منها في الحكم منها او في المحكم عليها وعدم المقارنة منها في الزمان وتقدم المعطوف
عليه على المعطوف فيه وما لعكس واستدل عليه باربعة وجوه لكن وجه الرابع لا يمنع المقارنة والنحاة يمنع
الترتب وهو الاهم بالنسبة عن ائمة اللغة فان سيبويه نص عليه في مواضع من كتابه وقال النحاة
انه مجمع عليه واسع المواضع استعمالها فان الواو استعمل في مواضع لا يصح فيها الترتب او المقارنة
وهي واو العطف من الاسمين المختلفين كالالف للاشباع من المتحدين فانه يمكن جاء رجلان
بادخال الالف من المتحدين ولم يمكن هذا في جاء وامراة اي ادخال الالف بين المختلفين فادخلوا
واو العطف وكالاحالة لنحو جاء رجل على مقارنة وترتب اجماعا كذلك لا دلالة في جاء رجل وامراة
عليه وقوله الا اذا اسلم وشرب اللبن الى لا يجمع منهما فلو كان الواو للترتب لما صح في هذا
المقام كما لا يصح الفاء ثم قد تعتد المصنف ان الواو هنا للعطف وشرب منصوب باضمار ان ليكون
في معنى مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن وقال بعضهم ان

ان الواو بمعنى مع وان شرب منصوب المحل على انه مفعول معه وقيل ان الواو للحال
اى لا تاكل السمك والحال ان شرب اللبن حاصل وهذا هو الاولى فلهذا اى لما ثبت ان الواو
لمطلق العطف او لما بينا انه لا يوجب الترتيب فكون قوله ولهذا التعليل السلبا ولسلب
التعليل لا يجب الترتيب في اعضاء الوضوء ليلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل ولا يدل
عليه قوله فاغسلوا وجوهكم بناء على ان الفاء تدل على ان غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى
الصلاة مقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لان المذكور بعد الفاء هو غسل
مجموع الاعضاء وذلك لا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلاة وهو حاصل على تقدير رعاية
الترتيب بين الاعضاء واستدل على ان الواو للترتيب بقوله ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال
الصحابة رضي الله عنهم بايهما نبدأ فقال عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى فان النبي صلى الله عليه
وسلم فهم الترتيب منه فامرهم به فاجاب عنه بقوله اما الترتيب في السعي بين الصفا والمروة
فوجب الترتيب منهما بقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله لا بالقرآن اى بهذه الآية
الكريمة فان النبي صلى الله عليه وسلم علم وجوب الترتيب بما لاح له من وحي غير متلو والامة
علموا الترتيب بهذا الحديث وقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله كما يدل على ان بداءة الله تعالى موجب
لبداية الصحابة ولكن تقدمه في الآية لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم والاهمية وهذا لا ينفي وجوب
الترتيب بل بعض الاولوية وقد يؤيد صوابه كونهما من الشعائر وهو الحكم في الآية لاحتماله
اى الترتيب وان احتمل الواو في الاستعمالات الثلاثة معاني الترتيب والمقارنة اذ لا معنى لتقدم
احدهما على الآخر في ذلك الحكم فان الصفا في الزمان الذي كان من الشعائر كانت المروة ايضا منها فيه
وزعم البعض انه اى الواو للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا
بوقوع الطلقات الثلاث عنده الطلقات الثلاث عندهما بقوله ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق اقول هذا فرع ذلك البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب
فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء وعندهما للمقارنة يقع
الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وهذا اى زعم ذلك باطل في قوله
انت طالق وطالق وطالق بالاتفاق بل الحق منه ومنهما رجوعه الى ان عنده كما تعلق
الطلاق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول اى يعلق الاخيرة بالشرط عندي على سبيل
التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستقلة عما بعدها فيحصل
بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق
الثانية بعد تعليق الاولى وتعليق الثالثة بعدهما يقع الطلاق لذلك على التعاقب وفي قوله

لا على الاجتماع فان [illegible] بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز يقع واحدة
في قوله انت طالق وطالق وطالق بالاتفاق لانه لا بقاء المحل للثاني والثالث وعندهما
يقع الكل جملة اى دفعة لان الترتيب في التكلم لان صيرورته اى لا ترتيب في صيرورة
هذا اللفظ طلاقا عند الشرط لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والترتيب انما هو
في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق كما اذا كرر ثلاث مرات غير المدخول بها قوله
بالنصب مفعول كرر ان دخلت الدار فانت [illegible] بان قال ان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند وجود
الشرط وهو الدخول يقع الثلاث لان كل واحد تعلق بالشرط بلا واسطة كذا يقع الثلاث
هنا اى في قولك مع غير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لان المقدر
كالملفوظ ولان عطف الناقصة على الكاملة توجب تعدي ما في الكاملة اليها تكميلا لها
فان قلت لم يقع الثلاث عند مالك رحمه الله مع المدخول بها ومع غير المدخول بها مع ان اللفظ
واحد فيها قلت للاحتياط وذلك لان الاحتمالات الثلاث العقلية حاصلة في العطف بالواو
ففي المدخول بها بجعله مثل ثم في احكم لتقع الطلقات الثلاث ولا يحمل الواو على احتمال المعية
ليقع طلقة واحدة بنية التاكيد للاحتياط من الوقوع في التحريم واما في غير المدخول بها فلم يجعل
الواو مثل ثم بل يحمله على المعية لذلك الاحتياط فقع الثلاث وان قدم الاجزء بان قال انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار فانت [illegible] بالاتفاق لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به
الاجزاء المتوقفة عليه دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اخره توقف الاول على الاخر
فلا يكون فيه تعاقب للتعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وفيه اشارة الى النقض الرد قول مالك
رحمه الله في ذلك النقض فانه لو كان للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لما اتفقوا هنا كما اشار قبل
الى رده بالحل وبالنقض في المنجز واما رده بالمنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد
استعمالها ان يكون ذلك مستفادا من الواو لان المطلق لا يحقق في الخارج الا مقيدا فان قيل اذا
تزوج امرأتين يعبر احداهما مولاها ثم اعتقهما المولى
معا غير حاصل [illegible] من منفصلين بان قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان
اعتقت هذه منفصلين بحرف العطف بان قال اعتقت هذه وهذه بطل خيار الباقية
فجعلوه اى الواو للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق منفصلا بطل نكاح
الباقية فيه [illegible] اختين بعقدين فاجازهما المولى معا اى مترافقا مع سكوت
بعض الباقية وان اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما فجعلتموه بالواو حيث جعلتم العطف

الواو بمنزلة الفاء ولكن هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في
مجاز حلال على المقارنة الا ان يقال في الاثبات حكم لهما معا وان قال اعتق ابن فلان ومرزوقه هذا او هذا او هذا وقد ولد له سواد ذلك الابن اذ لو كان له وارث اخر لم يعتق الحكم الا في
نصيب ذلك الابن ولا مال سواد بذلك وقيمة العبد على السواد انه لو كان قيمة الاول اكثر مثلا
لم يعتق كله وان اقوه متصلا بان لا سكت عتق من كل ملكه وذلك ظاهر وان سكت فما يجزء ذلك
الكلام عتق الاول كله لانه يخرج من الملك واذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول
وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عليه بشيء من المال
وهذا موجبه عتق ثلث الثالث مع ملك كل من الاولين مصوغ لثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين
عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث فجعلنا مره اي واو العطف للقران اذا اقر متصلا كقوله
قوله اعتقهم اي معا لانه لو لم يكن للقران بل للترتيب كان كملة السكوت فلنا اما الاول فلانه
لما عتق في حقها اذ نكاح الامة على الحرة لا يجوز الا ولا يبقى للمانع محلا لتوقف النكاح
بل يبطل توقف نكاح الثانية عقب عتق الاول قبل الفراغ من التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك
باعتاق الفوات المحل وانما قال التوقف ان الثانية بقيت محلا لانها تنكح بعد صيرورتها حرة واما
الثاني والثالث فلان الكلام تتوقف على اخره اذا كان اخره مغيرا لانه لشتركهما مقارنة
الشرط والجزاء ولذلك لو ذكر المغير الا اذا كان الاخر متصلا بالاول فلا ثبت فيما اذا وقع الاعتاق
او الايمان منفرقا مرتبا وهما اي في الثاني والثالث كذلك اي اخر الكلام مغيرا وله اما في الاشهر
فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى فاذا قال لم اجز نكاح هذه لا يحصل الاجازة
لانها توقف على قوله وهذه واما في الاخبار باعتاق الثانية فلان قوله اعتق ابن هذا يوجب عتق كله
ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منها فيكون مغيرا الاول الكلام فان عند ابي حنيفة رحمه الله
مغيرا الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم
وعندهما مغيرا من رأة الى شغل لانه بدون اخر الكلام عتق بحال لانه خرج من الملك وبعد اعتاقا
الاخرين لم يبق له الا ملك الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته بخلاف الاستثناء في المسئلة الاولى
فان اخر الكلام ليس بمغير الاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاول
وقد دخل الواو في الجملتين لايجاب المشاركة كما اذا وقعت في موضع لا يكون للجملة الثانية تعلق
بالجملة الاولى فان الواو لا تفيد الجمع منها لانه لا حصول مضمونها لانه محتمل بدون الواو والواو الرجوع من
الاول والاخيرين والاضراب اما اذا كان لها تعلق بها كما اذا وقعت الثانية خبرا للمبتدا الواقع اثر الاول فانها
تفيد الجمع منها في ذلك التعلق فقوله انت طالق لا ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما

يجب

حتى اي المشاركة سواء كان في عطف الجملة او المفرد اذا افقه الاخر الى الاول فشارك الاخر
الاول فيما تم به الاول تعمد اي بعين ما تم لا بقدر مثله او مثل ما تم لانه خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا عند الضرورة ان لم يمنع الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه فيما تم به الاول
بعينه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس هذا المثال لتكرار قوله ان
دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الا ثلاث عند ابي حنيفة رحمه الله فهنا اي في هذا المثال
لانه لا يمنع ان تعلق الاخريه المتكررة شرط متحد فيما تم به الاول فتعلق طالق وطالق وطالق
بغير الشرط المذكور لا تقدير شرط اخر مثله بخلاف المثال المذكور كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان
دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق فلا فرق بينهما قالا ان المثال في الاول
في تقدير هذا وقع الثلاث او سقدره اي تقدير مثله قال المصنف عطف على قوله لا تقدير
مثله وفيه نظر لانه عطف على قوله بعينه ويدفع ما قال قوله ان امتنع الاتحاد نحو جاءني زيد
وعمرو واجب ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو فلا بد من تقدير مثله لا تقدير عينه بان يقال
بتقدير جاءني زيد وجاءني عمرو وفيه نظر لان المجيء المستفاد من جاءني امر كلي يمكن تعلقه بالمتعددات
ولهذا اجمعوا على انه من باب عطف المفردات ونصب العامل على المعطوف عليه والمعطوف
انصبابه واحد وان كان ماصدق احدهما غير ماصدق الاخر في الواقع لكن للعاملة مع اللفظ
وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل اتصاحة قالوا ان القران في النظم يوجب القران في
الحكم فقالوا في قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة لا تجب الزكاة على الصبي كما لا تجب
الصلاة عليه ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلاة لا يكون مخاطبا بقوله اتوا الزكاة ويمكن
ان يقال كما قال المصنف انما لم تجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة لا كصدقة الفطر والعشر
والخراج لما فيها من معنى المؤنة والصبي ليس من اهلها فلا تجب عليه وانما كانت عبادة محضة
لكونها احد اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرف الى الفقير ولا بد في
العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له بيانه عنه باختياره وهذا مفقود في
الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة والعامل يوجب الزكاة على الصبي يقول الخطاب بالصلاة
والزكاة تناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلاة اذ هي بدنية لا عن وجوب الزكوة
اذ هي مالية يمكن اداؤها عنه والاولى ان يقال ان الصبي اهل للعبادة ولهذا يصح ايمانه وصلاته
وصيامه لكن عدم لزوم العبادة عليه للزوم ضرورة وعجز عن الاداء ولا بد في النيابة من اختيار
كامل شرعا من المنوب ليحصل معنى الابتلاء وهذا غير موجود في الصبي وهذا اي اتحاد الشركة في الجمل
فاسد عندنا لان الشركة انما تثبت اذا افقرت الثانية الى الاولى فقوله ان دخلت الدار

و ... وعبدك حر تعلق الحنث ايضا كما تعلقه الطلاق لان هذه
الجملة في قوة المفرد لان جزا الشرط بعض الجملة وهي عطف عليه وفي حكم الاستقرار فعطفت على
اخر لكون الواو واحدا لانها حينئذ للشركة وعلى عطف الجملة الاسمية على مثلها
فترجح كونها للعطف على الجزا على العطف على مجموع الشرط والجزا لانه حينئذ لا يكون الواو واحدا
ولا يكون من المعطوف وهو الجملة الاسمية والمعطوف عليه وهو الجملة الشرطية مناسبة واذا لم
يمكن جعلها على الشركة فلا يحمل كما في اقيموا الصلاة واتوا الزكاة فانه لو اريد هنا لمجرد النسق والترتيب
لخالف وضرتك طالق فانه لا تعلق بالشرط من قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق
فان اظهار الخبر هنا اي في ضرتك طالق دليل على عدم مشاركته في الجزا وعدم عطفه
على الجزا اذ لو كان معطوفا عليه لكفاه ان يقول وضرتك ولهذا اي لاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي
حر ما يوجب كونه معطوفا على الجزا وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة
في الجزا جعلنا قوله تعالى والسارق والسارقة وهو جملة انشائية معطوفا على الجزا وهو قوله
فاجلدوهم لان كلا منهما جملة انشائية والمخاطب بكل واحدة منهما الائمة جزا للقذف
وحده وهو الجلد وذلك لان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته كما يتألم بالضرب
وهو مناسب لازالة مالحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي صدر منه
القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعموم جميع الناس فان بعض
الناس لا يتألم بالايلام برد الكلام وعدم قبول الشهادة وموقع فيه بقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة
ولم يقل لا تقبلوا شهادتهم لدفع قوله ولئك هم الفاسقون لانه جملة اخبارية وليس للائمة قبول
الائمة بدليل افراد الكاف المتصل باسم الاشارة بدليل المشاركة في الجزا فلم في ولا تقبلوا دليل
عدم المشاركة قائم في واولئك فعطفنا الاول على الجزا الاخير وهو واولئك هم الفاسقون
فيكون معطوفا على جملة اسمية وهي قوله والذين يرمون المحصنات الا آخره لكن يجوز عطف الخبر
على الانشا وبالعكس عند اختلاف الاغراض ويجوز افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة في
خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان قوله الذين يرمون المحصنات منصوب
المحل بفعل محذوف يفسره الظاهر اي اجلدوا الذين يرمون وهو المختار لان المفسر طلبي وحينئذ
يكون جملة فعلية انشائية مخاطبا بها الائمة فلا يجوز عطف واولئك هم الفاسقون عليه وانما
ان الذين يرمون مبتدا فلا بد من الانشائية الواقعة موقع خبره وهو فاجلدوهم من اول وهلة
عن الانشائية وهو راي الاكثر وحينئذ يجوز ان يعطف عليه واولئك هم الفاسقون بدليل المشاركة
ويمكن هذا ما تي في اخر فصل الاستثنا من ان قوله الا الذين استثنا من واولئك هم الفاسقون او من قوله

وان

وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا الفا للتعقيب ومعناه في عطف المفرد
في غير الصفات التي موصوفها واحد يفيد ان ملابسة مضمون العامل بالمعطوف ملابسته
بالمعطوف عليه بلا مهلة نحو جاز زيد فعمرو وبتقدم الاقتران لا فقه اما في الصفات التي موصوفها
واحد فلا يجيء هذه الملابسة بل الملابسة في مضمون تلك الصفات نحو جاز زيد الاكل فالنائم
اي الذي يأكل فنائم وفي عطف الجملة يدل على ان مضمون الجملة الثانية بعد مضمون الاولى في الوجود
نحو قام زيد فعمرو او في الذكر كما ذكر مدح الشيء او ذمه بعده فقوله واورثنا الارض تبوأ من الجنة
حيث نشا فنعم اجر العاملين وبئس مثوى المتكبرين وكما ذكر مفصل الشيء بعد اجماله كقوله تعالى
وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا بياتا فان مجيء البأس بيان تفصيل لقوله اهلكناها ولا حاجة
الى تقدير محذوف اي اردنا اهلاكها ولهذا اي كون الفا للتعقيب دخل في الجزا لان الجزا
بعد الشرط فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان يدخل
على الترتب من غير تراخ وقد دخل الفا في المعلول لان المعلول متعقب عن العلة نحو جاء الشتا
فتاهب وهو بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتاهب وقد يكون المعلول
غير العلة في الوجود لكن يكون في الفهوم غيرها نحو سقاه فاراه لا شك ان العلة مغايرة
للمعلول متقدمة عليه في الوجود والعلية والمعلولية وانما يكونان في وجود الساقي والارواء لا في
مفهوميهما فكيف تتصور اتحادهما الا انه سامح في العبارة حيث اتحقق من الفاعل الافعال واحد
نحو ضربته فادبا فان التادب هو عن الضرب وكذا في المثال المذكور فانه لا صدر من الفاعل
الافعال واحد والا فالسقي بمجرد وضع الماء على يده او صبه في حلقه والارواء الاحصل الا بعد شربه
بقدر الري ولذلك صح ان يقال سقاه فما اراواه واما قوله تعالى قال يا نوح قد جادلتنا فاكثرت
جدالنا قال صاحب الكشاف ان اردت جدالنا وشرعت فيه فاكثرت وحينئذ يحق التعقيب
ويجوز ان يقال ان مرتبة المفسر بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعرت الفا لمجرد
التعقيب في الرتبة ويحول الحر والد وحين يحدث الوالد مملوكا فيشتريه فيعتقه
فالفا ههنا لمجرد التعقيب بالمعلولية لا بالزمان اذ بالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل
العتق فيصح اضافة العتق الى الاشتراء هذا المعنى والا فالاشتراء الاثبات الملك والاعتاق لازالته
فلا يكون الاعتاق حكمه ومعناه ان الوالد سبب لحياته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير
سببا لحياته الحكمية لان الرق موت حكمي فان قلت بعت هذا العبد منك فقال الاخر فهو
حر بالفا يكون قبولا للبيع لانه رتب العتق على ايجاب البيع بحرف التعقيب ولا ترتب العتق
على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فكانه قال قبلت فهو حر بخلاف هو حر او هو حر لعدم ما

وجب العقب فانه يحتمل ان يكون رد الايجاب ثبوت الحرمة قبله ويحتمل ان يكون
اثبات الحرمة في الحال فلاثبت العتق بالشك ولو قال لخياطه المعنى هذا الثوب قميصا قال
نعم فقال فقطعه فذاهب فلم يضمن الخياط كما لو قال ان لقيتني فاقطعه فانه
يضمن بخلاف قوله اقطعه وذلك لان القطع بدون الفاذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط وقد
يدخل الفاء على العلل وان كان الاصل ان يدخل على المعلول لان المعلول اذا كان مقصودا من
العلة يكون علة غاية للعلة الفاعلية فيصير العلة معلولا فلهذا دخل على العلة باعتبار انها
معلول لا باعتبار انها علة نحو استعد لما يكفيك فالمعلول الذي هو الحكم السابق على الناجز
الاشارة علة غاية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار بانتفاء الغوث للكونه مقصودا
منها مكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغاية ولكن الظاهر ان
الاباحة ليست علة غاية لايتان الغوث وكذا في قوله تعالى ووجدوا فان خبر الزاد التقوى الامر
بالتزود ليس علة غاية للوجود خبر الزاد التقوى وكذا في قوله اذا ملك لم يكن فاهبه فهبه فدولته فاهبه
ليس الامر بترك الهبة علة لذهاب دولته لكونه ليس صاحب هبة وانما هو علة غاية للاخبار بهذا
الاخبار على ان العلة الغاية ليست بعلة للعلة نفسها وانما هو علة لعلية العلة ونظيره
اذا الى الفاء حرف يعمل في احد الخلاف قوله اذا الى الفاء انت حرفان الواو للحال
فيفيد ثبوت الحرمة مقارنا للمضمون العامل وهو نادة الالف وهي حال مقدرة اي اوقعه
والحرمة في حالة الاداء ولذا لو قال انت طالق امس ما مر في الحال لم للترتيب مع التراخي واما قوله
تعالى واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى والاهتداء ما قبل الايمان او معه اولا
تصور الايمان مع عدم الاهتداء وكذلك العمل الصالح فالمراد بالاهتداء ثبوت الاهتداء والدوام
عليه ودوامه انما يكون بعد الايمان بزمان وهو اي الترتب مع التراخي راجع الى الكلام عند
لان التراخي في الحكم مع عدمه في الكلام ممنع في الاثبات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم بها فلما كان
الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال
عند الدخول انت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا
عند وقوع الشرط وهذا جواب عن دليلها اذا كان التكلم متصلا حقيقة فكيف يجعل منفصلا
والى الحكم عند هما فان قال انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما
تتعلق بالشرط جميعا وتطلق مرتين ان كانت مدخولا بها تقع البلاث وان لم تكن مدخولا
بها تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعند في غير المدخول بها اذا اقدم الجزاء مع الاول
في الحال ولغوا بما في لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عند

التكلم

حرف بل

التكلم فصار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الاخر فلغو الباقي لعدم المحل لان المراد مدخول
بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اذ وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال
ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق وانما قدروا العطف مع مبتدا مع انه لما جعل
بمنزلة السكوت يكون ما بعده في حكم المنقطع عما قبله فكانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدا
وحسن ذلك لما شبه بشيء تضمن معنى الجمع والتراخي واذا اقام السكوت مقام التراخي تضمن الجمع وهو
معنى الواو مع الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف
المعلق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى ولغا الثالث وفائدة تعلق الاول
بالشرط انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها ان قدم الجزاء نزل الاول
والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقها بالشرط كانه سكت عنها ثم قال انت طالق ان دخلت
الدار ولما كان المراد مدخولا بها لم يكن محل الوقوع متطلقتان ومعلق الثالث لقربه بالشرط وان
قدم الشرط يعلق الاول ونزل الباقي وهذا ظاهر بل للاضراب عما قبله واثبات ما بعده
ومعنى الاضراب جعل حكم المعطوف عليه كالمسكوت عنه بالنسبة الى المعطوف وكان حكمه
يحتمل ان يكون صحيحا وان لا يكون وهذا اذا لم ينضم الى بل لفظه لا فان انضمت اليه يكون نصا
في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو ونفي عطف المفرد يكون للاضراب بلا خلاف ان كانت بعد
ايجاب او امر نحو جاءني زيد بل عمرو واضرب زيدا بل عمرا وان كان بعد نفي او نهي نحو جاءني لا بل خالد
قيل للاضراب ايضا عند الاكثر وقال ابن مالك بل بمعنى لكن بعد ما في قولك ما جاءني زيد بل عمرو
عدم مجيء زيد محقق كما ان عدمه في جاءني زيد لكن عمرو وكذلك هذا حكم بل لنظر الى ما قبلها واما حكم ما
بعدها بالنظر الى ما قبلها فان كانت بعد ايجاب او امر فلا خلاف في انها بعد الاثبات وان كانت
بعد نفي او نهي عند الجمهور انها بعد الاثبات ويكون للغلط في الفعل وعند المبرد بعد النفي وقال
ان الغلط في الاسم المعطوف عليه فقط واما في عطف الجملة على الجملة ففائدتها الانتقال من جملة
الى اخرى امر من الاولى كقوله تعالى اتأتون الذكران من العالمين الى قوله بل انتم قوم عادون فقوله واثبات
ما بعده ليس مراده منه ان ما بعده يكون موجبا وانما مراده واثبات الحكم لما بعده سواء كان ما
قبله موجبا ام لا على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو وليس معنى التدارك ان الكلام الاول
باطل غلط في العقل وانما معناه ان التكلم به ما كان ينبغي ان يقع فلهذا اي يكون بل للاضراب قال
زفر رحمه الله في له على الف بل الفان لحقه بلا ثبت في الالف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع
عنه الا ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن الاعراض بل لم يتغير صدر الكلام لم يلزمه اللاتة وتوقف اول
الكلام على اخره لزوم اللاتة تدفع على انها للاعراض لا للتغيير كقوله انت طالق واحدة بل

حرف بل

حرف
الكاف

ان

واما ملك المقضي عليه لمدعيه كما في وهو قوله ما كان لي قط لانه نفي الملك عنه
في جميع الازمنة الماضية فشمل ما قبل القضاء ولزم من هذا النفي تكذيبه لشهوده المتقدم
لاثبات الدار للمقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد وهو مقارن لثبوت الملك لزيد كما ذكر
انهما معا فيكون قوله ما كانت لي قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو الاقرار
على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع فصار ملك
المقضي عليه بعد ثبوت موجبا للامرين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة
هذا النفي حجة عليه اي على المقضي له لاعلى زيد فيضمن المقضي له القيمة لانه اتلف الدار
بالاثبات لزيد ثم رجع الى اول البحث بقوله ثم ان استوى الكلام وارتبط والمراد ههنا ان يصح
ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبلها نحو ما جاءني زيد لكن عمرو جاءني وقام زيد لكن عمرو قاعد
بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير بعلة ما بعده بما قبله اي عمل ما بعده على التدارك
ما امكن لان الاتساق هو الاصل ولا تستويان لا يصلح ان يكون ما بعده تداركا لما قبله فهو
اي ما بعده كلام مستانف نحو لك علي الف قرض كقال المقر له لكن غصب الكلام متسق
فصح الوصل عليه لانه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب
لانه لو حمل عليه لاستقام قوله لكن غصب فلا يكون الكلام متسقا فحمل على نفي السبب ولما
نفى كونه غصبا تدارك بكونه غصبا خلاف ما اذا تزوج امة بغير اذن مولاها
بمائة فقال مولاها لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين صح النكاح وجعل لكن مبتدا
لانه اثبت هذا النكاح بمائتين لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او
بمائتين والا لزم نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فلا يكون الكلام متسقا وانما يكون
متسقا لو قال لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائتين فيكون متسقا لان التدارك في قدر المهر
لا في اصل النكاح او واحد من اثنين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما او على احدهما
وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما لا بعينه كما ذهب جماعة من ائمة النحو والاصول
الى انها في الخبر لشك المتكلم فان الكلام وضع للافهام ولا افهام مع الشك وفيه نظر لانه كما يكون
قصد المتكلم الى افهام معين يكون قصده الى افهام غير معين لغرض له من الاغراض وانما يلزم الشك
من المحل وهو الاخبار فان الاخبار يجيء احد الشخصين قد يكون لشك المخاطب بان يعلم ان احدهما
احدهما ولا يعلم بعينه وكذلك غير الشك في موارد استعماله فانه قد يكون شكا لعدم
حث اراد المتكلم الابهام عليه وقد يكون لاظهار الانصاف كقوله تعالى وانا او اياكم لعلى هدى
او في ضلال مبين وقد يكون لتفصيل انواع شيء نحو الكلمة اما اسم او فعل او حرف وفي كل من هذه

الاستمالات

الاستمالات المعنى الموضوع له او وهو احد الامرين حاصل بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
الشك والتشكيك لانه اثبات الحكم ابتداء فانه حينئذ اي حين اذ كان في الانشاء للتخيير
او الاباحة او التسوية مما يناسب المقام كانه الكفارة كقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين فانه بمعنى الامر اي فليكفر باحد هذه الامور فقوله هذا حر او هذا الشاء شرعا
وعرفا لا يحتمل اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية
ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدخوله اللغوي وهذا معنى قوله انشاء شرعا
وقوله للتخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما
شاء انشاء والايجاب الاول فحكم الانشاء لانه نزل في مهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه
والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ اي حين ايقاع العتق
في ايهما شاء اخبار لغة وحقيقة لانه وضع للاخبار وهو عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه
اظهار الواقع فيحمل عليه اي على البيان فيكون اخبارا لغة لجمع من حر وعبد وقال هذا حر او هذا
لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار وههنا من حيث انه انشاء يكون له التخيير اي ولانه ايقاع هذا العتق
في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول
فعليه ان نظر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل هو اظهار لما هو الواقع فله شبهان شبيه
الانشاء وشبه الاخبار وعمل بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرط صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات
احدهما وقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار يجبر على البيان فانه لا يجبر في الانشاء
بخلاف الاخبار كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا ما قالوا ان البيان اثبات من
وجه واخبار من وجه كما ذكرنا وقوله وكلت هذا او هذا بما يصرف صح حتى لو باعه
احد الوكيلين صح ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل فلهما اي فللموكل او في
الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق كقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي
معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او خوف والجزاء اذا زاد يزاد الجناية
وتقصر بنقصانها وبعد مقابلة اغلظ الجناية باغلظ الجزاء وبالعكس وجزاء سيئة سيئة مثلها فلا
يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الحملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المعلومة
عادة على حسب ما تقتضيه المناسبة في قطع الطريق القتل او الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد
والرجل والنفي جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال كما روي
ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم ودع اباه برزة على ان لا يعنه ولا يعن عليه فجاء اس

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
سلم عند مجيء الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية من اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل
نفي وقوله يريدون الاسلام المراد به تعلم احكام الاسلام وهم مسلمون فلا يرد النقض بان قطع الطريق
على المستأمن لا يوجب الحد ولان من دخل دار الاسلام ليسلم هو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه
وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل وصلب وان شاء قتل او
صلب فجعل ابو حنيفة رحمه الله على اختصاص الصلب بهذه الحالة وهي حالة الاخذ والقتل
بحيث لا يجوز في غيرها الا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره وللامام
الخيار فيه من اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان
الجناية تحتمل التعدد من حيث انها قطع الطريق فيقطع او يصلب ويحتمل التعدد من حيث
انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزم حكم السببين ولهذا اي لاجل ان او لاحد السببين
قال اي ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في هذا روايتان عبد وذلك انه اي هذا الكلام
باطل اي لغو لا اثبت به شيء لان وضعه اي وضع او احدهما الذي هو اعم من كل منهما والاعم
يجب صدقه على الاخص وهو الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق هنا
وانما يصلح الواحد المعين الذي هو العبد وفيه نظر لان ما صدق عليه انه احد الشيئين من
الدواب صالح للعتق وهو المراد وان كان المفهوم الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير
صالح له وهو غير المراد لان الاحكام انما تتعلق بالذوات لا بالمفهومات وظاهر كلامهما انه لو نوى
العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة رحمه الله يحمل
على الواحد المعين مجازا والعدول الى المجاز اولى من ابطال الكلام والمعين من محملات الكلام اذ العام
يحتمل متعددا وهو الواحد الاعم وعلى ما بنا العمل بالحديث هنا متيسرا لا متعذرا
ولو اعتبره البلانية هذا حر وهذا وهذا بعطف الثاني بالواو والثالث بالواو يعتق الثالث
في الحال ويحبر في الاولين يعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وشرك
الثالث فيما سيق له الكلام فصار كانه قال احدهما حر وهذا وقع لا يعتق احدهم في الحال
ويكون الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف
الشبة فكانه قال هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخيرين قال المصنف لكن حمله على الوجه
الاول اولى لوجهين الاول انه حينئذ يكون المقدر هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذكور
في المعطوف عليه لا لفظ حران والاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه

لكن

لكن المقدر قد يغاير المذكور نحو هند جالسة وزيد وكقوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض
والرأي مختلف فلذلك جعله سببا للاولوية لا للامتناع وفيه نظر لجواز ان يكون المقدر هكذا
هذا حر وهذا حر وهذا حر وحينئذ يكون المقدر كالملفوظ وان سلم كثرة الحذف فيه فمقول معارض
بقربه بالمعطوف عليه وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا بخلاف عطفه على هذا حر وهذا
فانه يقدر لاحدهما لصحة عطف وهذا عليه والثاني ان قوله او هذا من قوله هذا حر وهذا او هذا
مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا مغير لما قبله لان الواو للشرك مقتضى وجود الاول
فتوقف اول الكلام على المغير لا على غير المغير لثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث
فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا لكون عطفا على احدهما وفيه نظر لان الشرك لا ثنائي في المغير
هنا بل بوجه وذلك لانه على تقدير الشرك كان له ان يختار الثاني وحده وعلى تقدير وجود
شرك الثالث للثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب التخيير بين الاول والاخيرين جميعا واذا
كان مغيرا توقف اول الكلام على اخره فلم تمت حرية احد الاولين واذا استعمل او في النفي
سواء كان خبرا او انشاء يعم النفي المعطوف والمعطوف عليه نحو قوله تعالى ولا تطع منهم اثما
او كفورا ان هذا واذا كان كذلك لان تقدر لا تطع احدا اي واحدا منهما فكرر ذكره في موضع
النفي فيفيد العموم لان اسقاط الواحد المبهم لا تصور الا باسقاط المجموع فاحد ههنا اسم بمعنى واحد
همزته منقلبة عن الواو وجمعه احاد وقد يجيء اسما لمن يصلح ان يخاطب ويستوي فيه المذكر والمؤنث
والمفرد والمجموع وهمزته اصلية وهي في معنى العموم وقد استعمل في الايجاب اصلا كقوله تعالى لا نفرق
بين احد من رسله ولبس او بمعنى الثاني وانما قدر المصنف بقوله لا تطع احدا منهما لكون نكرة في سياق
النفي فيعم الا ان بعض النحاة منهم ابن عصفور قالوا ان في احد من الابهام ما ليس في واحد بقول جاءني احدهما
او احدهم والمراد واحد منهم وان كان مضافا الى المعرفة فان قولك ما فعلت هذا او هذا احنث
فعلهما جميعا واذا قلت لا افعل هذا وهذا احنث بفعل احدهما لان المراد المجموع
لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع وفي هذا اشارة
الى رد قول من قال ان او في الاثبات بمعنى الواو الا ان يدل الدليل اي قرينة حالية او مقالية على ان المراد
احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دل على ان المراد احدهما في النفي اي لا
تفعل واحدا منهما لا هذا ولا ذاك ودلالة الدليل على ان المراد احدهما انما تكون هذه الدلالة بان لا يكون
للاجتماع اثر في المنع اي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول اكل السمك
واللبن فههنا للاجتماع اثر في المنع فان تناول احدهما لا يحنث بخلاف الصورة الاولى فان الدليل
دل على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد حينئذ نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما

غير

عدم

وفيه نظر لان ما ذكره المصنف مزاده ان كان للاجتماع تاثير في المنع فهو لعدم الشمول والا فمجرد العدم ليس بمراد لانه اذا حلف لا كلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع الضابط هو انه اذا اقامت قرينة في الواو على انها لشمول العدم فهو له كما في الصورة الاولى وكما اذا الى بلا الزائدة المذكورة للنفي نحو ما جاءني زيد ولا عمرو والا فهو لعدم الشمول لان الواو للجمع ونفي الجمع يجوز ان يكون بنفي واحد وبعكس ذلك في او فانه اذا استعمل في النفي فهو لنفي احد الامرين فقد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا دلت قرينة على خلاف ذلك نحو تنبيه فقد عدم الشمول وقد يكون الاباحة نحو جالس الحسن او ابن سيرين والفرق بينهما وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يلزم اجتماعهما بخلاف الاباحة فلذا يجتمعان كما قال المصنف اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو وفيه نظر لان الفرق بينهما هو انه لا يجب في الاباحة الا ان يوجد واحد فلا يكون المراد بالاباحة منع الخلو لان الاباحة لا تقتضيه وفي التخيير يجب الاتيان بواحد وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر وقلت الجواز يعارض الامر كما اذا قال بعت عبدي هذا او ذاك يمنع الجمع ويجب الانتصار على واحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية كما في خصال الكفارة فعلى هذا ليس المراد بالتخيير منع الجمع اللهم الا ان يقال ان ما ذكره المصنف مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به فان التخيير والاباحة قد يضافان الى صيغة الامر وهو المراد هنا ففي صورة الاباحة اذا لم يحالس واحدا منهما لم يكن اتيانا بالمامور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا اجمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن الاباحة الاصلية لم يجز كما اذا قال بعت هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك وقد يضافان الى لفظة او وبهذا الاعتبار يقال في الفرق وهو المشهور بينهم انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة ويعرف دلالة الحال ان المراد ايهما اي من التخيير والاباحة وحقيقة ان لفظة او وضعت لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب موارد استعمالها ودلالة القرائن على هذا والى هذا اشار العلامة الا قلانا او قلانا له ان كلمها لان الاستثناء من الحظر اباحة لا تخيير وقد يستعار او لحتى اذا وقع بعد ما مضارع منصوب وقبلها فعل ممتد غير مضارع منصوب بقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها نحو قولك لازمنك او تقضيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين وانما المراد ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى

يقع توبتهم او تعذيبهم وفي الكشاف انه عطف على ما سبق وقوله ليس لك من الامر في عذابهم شيء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يعزهم او يتوب عليهم او يعذبهم واشار الى صحة الاستعارة لان احدهما الى احد الامرين في او يسلم بوجود الاخرى تعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كالمغيا في حتى يرفع بالغاية وينقطع عندها فان الوصول الى الغاية قاطع للفعل المغيا فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب حتى يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية فان دخل الدار الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا برئ بمنه لانها المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس واما اذا كان او ادخل مرفوعا فيجوز ان يكون عطفا على الفعل المنفي وحينئذ يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الدار الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويجوز ان يكون عطفا على الفعل وحده ويكون الفعلان حينئذ في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين اتفاقا كانت حتى للغاية اي ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه او غير جزء نحو حتى مطلع الفجر هو غير جزء من الليل واكلت السمكة حتى رأسها هو جزء وقد يجيء حتى للعطف فيكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه اما افضل او اخس ويجب ان يكون الفعل مما يقضى شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف ولا يعتبر فيه الترتيب الخارجي لجواز قولهم مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة لكن ليس بواجب ان يكون المعطوف جزءا حقيقة وانما الواجب ان يكون جزءا مقبلها او كالجزء نحو اكرمت السادات حتى عبيدهم فان العبيد صارت بالاختلاط مع السادات كالجزء منهم او يكون جزءا دل عليه ما قبلها بالالتزام نحو قوله القى الصحيفة كي يخف رحله * والزاد حتى نعله القاها فان القاء الصحيفة يدل بالالتزام على ما يكون نعله جزءا منه كانه قال القى جميع ما معه حتى نعله لانه اذا القى الصحيفة التي لا حاجة له بها فقد القى كل شيء معه وقد يدخل حتى على جملة مبتدأة ويكون حتى ابتدائية سواء كانت الجملة فعلية او اسمية فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان قال المصنف جواب الشرط محذوف اي فرحت او فاخبر ذلك ومعنى فرحت اي فرحا بالقضه ونعمت المضير والاذكر بعد الخبر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع على الابتدا اي رأسها مأكول ومنصوبا على العطف ومجرورا على انها جارة ومعنى الغاية معتبر في الكل ويجوز ان يكون حتى في البيت المذكور ابتدائية وان دخل حتى الافعال في الظاهر والا في الحقيقة داخل على الاسم لان الفعل

حرف
حتى

المنصوب بعده بقدر الاسم فان احتمل الصدر اى ما قبل حتى الامتداد والا فلا
اى انتهاء ذلك الفعل الممتد وانقطاعه اليه فللغاية لانه الاصل فيحمل عليها
امكن نحو قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وسمت الجزية جزية لانهم
يجزون بها من منّ عليهم بالاعفاء عن قتلهم فان العتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية صالح ان يكون
منتهى له وقوله تعالى حتى يستووا اى يستاذنوا فان المنع من دخولهم غير يحتمل
الامتداد والاستيذان يصلح ان يكون منتهى له ولا يحتمل الصدر الامتداد ولا الاخر لانها
وان صلحا الصدر لان الخروج مستمر وهو الفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كى فتفيد
السببية والمجاز اما لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا
نحو سرت حتى ادخل المدينة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان
اريد به الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ يكون اكثر واقوى
ولا يصلح الصدر لان يكون سببا للثاني فللعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجاز اه او
وسببية وحينئذ قالوا ان حتى بمعنى الواو فلا تفيد الترتيب وقيل بمعنى الفاء للمناسبة
بين العقب والغاية واليه ذهب المصنف كما سيجيء فان قام عندي حتى ان لم اضربه
فالمعنى ان قيامه عندي لا يصلح غاية لعدم ضربي اياه بل هو سبب لعدم ضربي اياه
من الامر الكف عنه فلا يتحقق الا بعد عدم الضرب لان حتى للغاية في مثل هذه الصورة لان الضرب يحتمل
الامتداد تجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له وعتق عبده لعدم تحقق الضرب
الى الغاية المذكورة وان قام عندي حتى ان لم اكلمه حتى تعدى فاه فلم يعد لم يحنث
لان قوله حتى يعد لا يصلح للغاية اى لانتهاء الاتيان اليه بل هو دواع الى الاتيان ويصلح
الاتيان سببا له لانه احسان بدني يصلح سببا للاحسان المالي والغداء اى التغدي صالح
للمجاز عن الاحسان وانما فسرنا الغداء بالتغدية لان الغداء هو الطعام عينه حتى اذا قال
ان تغديت فعبدي حر فتغدى من تغد ولا عشى ولا اكل ما في غداء وعشاء لانه الطعام بعينه
والمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح للانتهاء
الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب فيما حتى عليه اى على السبب لا على الغاية
والامتداد يعتبر في النفي نحو قوله حتى يستانسوا فيجعل الاستيناس غاية لعدم الدخول يعتبر
في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين انما
تحمل للمنع والاحتمال في ذلك على القرائن ولو قال ان قام عندي حتى اعطيه درهما فقعد حتى
قام المحتمل لتعذر الغاية لما ذكرنا والسببية لان مجازا لا يصلح جزاء الفعله

لان

لان المجاز اه في المكافات ولا معنى لمكافاته نفسه وفيه نظر لانه قال الزجاج حتى عند تعذر
الغاية تكون بمعنى كي وهي تفيد السببية من غير لزوم مكافاة من شخص اخر نحو اسلمت كي ادخل
الجنة من الدخول على لفظ المعلوم فاعله لا من الادخال على لفظ المجهول فاعله على انه لا امتناع في
كون بعض افعال شخص سببا لبعض اخر ومفضيا اليه كالاتيان الى التعدي فصار كقوله ان لم
اتك فما بعد عدك جعل حتى في هذا المثال بمعنى الفاء حتى اذا تعدى من غير تراخ بين
والا فلا حتى لو مات او اتى ولم تتغد او اتى وتغدا متراخيا حنث وليس لهذا اي للعطف
المحض نظير في كلام العرب لعدم ورود استعمالهم حتى للعطف من غير اعتبار معنى الغاية ولذلك
صرحوا بامتناع نحو حار بدحتى عمرو بل الفقهاء اخترعوه استعارة بمعنى الفاء لكن المناسبة بين
الغاية والسببية حروف الجر الباء للالصاق نحو به اى التصق به ونحو مررت بزيد
اى الصق مروري بمكان قرب من زيد والاستعانة وهي طلب المعونة بشيء على شيء نحو كتبت بالقلم
فدخولها على الة للاستعانة على الوسيل اذ بها استعان على المقاصد كالانامل في البنوع
فان المقصود من البيع الانتفاع بالمملوك والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي
لا ينتفع بها بالذات فدخل الباء على الثمن الذي هو بمنزلة الالة فان قلت بعت العبد بكر من
حيث كون بعا والكر مما ثبت في الذمة حالا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما ويصير العبد
راس المال والكر مسلما فيه فراعى شرائطه من التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك
واجرى الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الاول فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض
بالاستبدال كما في سائر الاثمان فان قلت لا خرج الا باذني يجب لكل خروج اذن وهذا استثنا
مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب للمستثنى في جنسه ووصفه فيكون المعنى
لا تخرج خروجا الا خروجا ملتصقا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه
على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكل الا الان المحذوف في حكم المذكور لان الاستثنا يقتضيه لا من
قبيل لا اكل ولهذا قولك لا اتيك الا يوم الجمعة يفيد العموم بسبب تقدير المستثنى منه العام اي
لا اتيك يوما من الايام وزمانا من الازمنة الا يوم الجمعة وفي ما اذا قال لا اخرج الا ان اذن لي يجب
لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قال المصنف قالوا
لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا
يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثنا ولو قدرنا لا اخرج الا خروجا ان اذن يكون كلاما مختلا ولا
يعرف له استعمال وفيه نظر يجيء بيانه في اخر هذا البحث فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثنا
والغاية ظاهرة لان كل واحد منهما اخراج لبعض ما تناوله الصدر فيكون معناه الى ان اذن فيكون

حروف الجر

الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع قال اقول يمكن تقدير على
وجه آخر وهو ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حال سعة
الكلام تقول اتيتك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فلكون تقديره لا تخرج وقتا من الاوقات الا وقت
اذنى فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن
وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك انتهى وههنا وجه ثالث سالم عن المعارض عند
تعارض الوجهين المذكورين يقتضى وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون قوله الا ان اذن يتحد
الباء اى الا بان اذن ويكون فى تقدير اذنى وحذف حرف الجر مع ان وان شاع كثيرا لطول الصلة
وهذا الوجه يستفاد وجوب الاذن لكل دخول فى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تدخلوا النبى
الا ان يوذن لكم او من القرينة العقلية واللفظية وهى قوله تعالى ان ذلكم كان يوذى النبى وقالوا
ان دخلت الباء آلة المسح وهو اللمس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل نحو مسحت
الحائط بيدى ومعنى الالصاق الى المحل اى محل الفعل وهو الممسوح وساول كله لان الحائط اسم
المجموع وقد وقع مقصودا فيجب استيعاب كل المحل ولا يعتبر فى الآلة الا قدر ما تحصل به
المقصود ولا يجب الاستيعاب لان الآلة غير مقصودة بل هى واسطة بين الفاعل والمنفعل فوصول
اثره اليه وان دخلت فى المحل نحو قوله تعالى وامسحوا برءوسكم وهى حرف مخصوص الآلة فقد
شبه المحل بالآلة لما ساوتها فى المحل فلا يجب استيعاب كله ايضا لان المقصود حينئذ الصاق
الفعل واثبات وصف الالصاق فى الفعل واليه اشار بقوله بعد ره الصقوها برءوسكم وحينئذ
صير الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكفى فيه مقدار ما يحصل
به المقصود اعنى الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا
من هذا التشبيه لا من الوضع واللغة والشافعى رحمه الله اعتبر اقل ما ينطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل
على الزيادة ولا احتمال فى الآلة وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان الاقل ليس بمراد لحصوله فى ضمن
غسل الوجه مع عدم تادى الفرض به بالاتفاق بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه عليه السلام
بمقدار الناصية وهو الربع وفيه نظر لان عدم التادى عند الشافعى رحمه الله ليس لانه اقل ما ينطلق عليه
الاسم بل لانه لا يحصل الترتيب على تقدير تاديه به والترتيب عنده واجب على الاستعلاء حقيقة
نحو زيد على السطح وورد به الوجوب مجازا نحو عليه دين او الدين يعلوه وتركيبه معنى فكان نقل
الدين محمل على حقيقته او ظهره وعلى الاول ان يقول قد يراد وقد يستعمل للشرط اى يفهم عنه
ان ما بعده شرط لما قبله نحو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان سرقت فلانة اى شرط عدم الاشراك وكونها
للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها فى اصل الوضع للالزام واجزاء الازم للشرط وهو اى على فى

المعاوضات

المعاوضات المحضة اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع كالاجارة والنكاح معنى الباء اجماعا
مجازا واشار الى بيان علاقة المجاز بقوله لان اللزوم المستفاد من على مناسب الالصاق المستفاد
من الباء وانما اراد به المجاز لان المعنى الحقيقى وهو الشرط لا يمكن فى المعاوضات المحضة لانها لا تقبل
الخطر والشرط حتى يصير مجازا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذلك معنى الباء
فى الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام
الروح وعلى تحتمل معنى الباء فتحمل عليه بدلالة الحال وعنده على للشرط فى الطلاق لان الطلاق
يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقى عملا باصله وهو الحقيقة لان على اذا كان للشرط فهو بمنزلة
الحقيقة عند الفقهاء فكان حملا على الف تطليقة واحدة لا يجب ثلث الالف عنده
لانه للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط لان ثبوت المشروط والشرط من باب المعاقبة
لضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط
فلا تحقق المعاقبة ويجب ثلث الالف عندهما لان على بمعنى الباء عندهما ملون الالف
عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض لان ثبوت العوض والمعوض من باب المقابلة
حتى يثبت كل جزء من هذا فى مقابلة جزء من ذاك ويمنع تقدم احدهما على الآخر كالمتضايفين فاما من
الكفارة فقد مر ومسائلها فى فصل العام فى قوله من دخل منكم عبدى الى ان لا يتها الغاية
اى لا يتها هو الغاية او لا يتها الى الغاية او المراد بالغاية جميع المسافة بطريق اطلاق اسم الجزء
على الكل واختلفوا فى ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبل حتى تشمله الحكم اولا وعند الاكثر انها لانفيده
الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول وعدمه بل هو راجع الى الدليل لان الى للانتهاء فجاز ان
يقع على اول الحد وجاز ان يتوغل فى المكان لكن يمنع المجاوزة لان ما كان بعده شئ لا يسمى نهاية
وفصل المصنف ذلك بعد قصد الكلام ان احتملته اى الانتهاء الى الغاية فظاهر نحو سرت
الى البصرة والا يحتمل فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك المراد نحو بعت
الى شهر تاجيلا الثمن الى شهر كان صدر الكلام لا يحتمل الا انتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى
شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن بعلقه بمحذوف دل عليه صدر الكلام
وان يمكن حمل على ما خر صدر الكلام ان احتمله اى صدر الكلام التاخير نحو انت طالق الى شهر
ولا يقع الناجز والتعجيز يقع عند مضى شهر صونا للاجل الى الانتفاع واحترازا عن الالغاء وعند
زفر رحمه الله يقع فى الحال فيبطل قوله الى الاجل لان الاجل صفة لموجود فلابد من الوجود فى الحال
فيبطل الوصف كان الطلاق لا يقبله واشار الى تفصيله بقوله ثم الغاية ان كانت غاية فى الواقع
قولى كله وغير مفتقر فى الوجود الى المغيا نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذاك

حرف الى

الحايط واكلت السمكة الى راسها لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا سواكان المغيا متناولا
كالسمكة للراس اولا كالبستان للحايط لانها فاعلة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكن بعض
النحاة ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواكانت قايمة بنفسها ام لا ففي مسالة السمكة
تتناول الاكل الراس عندهم لا عند المصنف وان لم تكن الغاية في الواقع غاية قبل حمله لم يصر
غاية لمجرد التكلم وتحول الى عليها فصدر الكلام ان لم تتناولها فهي اي الغاية لمد الحكم اليها فلا تدخل
لا تدخل الغاية تحت المغيا بقوله وان لم تكن شرطا والجملة الاسمية التي بعد اذا هي صدر الكلام وضرها
الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم تتناولها وجزاوها فكذلك وقوله في لمد الحكم احتراز لا اجزا
نحو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان صدر الكلام وهو الصيام لا تتناول الغاية وهي الليل
فكون الغاية لمد الحكم اليها فيمتد الحكم اليه وينتهي بالوصول اليه وان تتناول صدر الكلام الغاية
فذكرها لاسقاط ما وراءها من الحكم لا لمتد الحكم اليها لان الحكم يمتد فيسقي في داخله تحت حكم الصدر
نحو قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد تتناول المرفق وما فوقه فيدخل تحت المغيا وهو جزا
لقوله وان تتناول وقوله فذكرها لاسقاط ما وراءها جملة معترضة للتنبيه على علة الحكم وللنحويين
في الغاية مذاهب الدخول اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا حقيقة لا مجازا وهذا مذهب
ضعيف والمذهب الثاني عكسه وهو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرفق وضرها
تحت حكم المغيا بطريق المجاز والمذهب الثالث الاشتراك وهو ان الدخول بطريق الحصة وعدم
الدخول بطريق الحقيقة والمذهب الرابع الدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها
وعدمه ان لم يكن وما ذكرنا من ان صدر الكلام لما لم تتناول الغاية فلا تدخل تحت حكم
المغيا وفي المرفق من ان صدر الكلام لما لم تتناول الغاية فدخل تحت حكم المغيا ناشئ من هذا
الرابع قال المصنف في شرحه اي معنى ما ذكر النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف ذكرنا معنى ماه
في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان
كان متناولا للغاية وفيه نظر لان معنى الكلام ليس شيئا واحدا لان معنى كلامهم ان كان متناولا
للغاية دخل الغاية سواكانت الغاية موجودة بعضها او مفقودة في الوجود المغيا وفي مسالة
السمكة دخل الغاية تحكم المغيا وهو مختار القوم لان صدر الكلام تناوله وقد اختار المصنف
اولا انه لا يدخل ثم قال وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عملا يتجه المذاهب
الاربعة لان تعارض الاول لن اوجب الشك وكذا الاخير لان اوجب الشك فان صدر الكلام
لم تتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها وفيه نظر لان
الاول مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض المذهب الثاني وهو القول بعدم الدخول

مع

مع انه مذهب مشهور وعليه كثير من النحاة على انه ذكر هذه المذاهب الضعيفة وترك
ما هو المختار وهو الذي ذكرته في اول البحث عن الى وبعض الشارحين من المتاخرين كلام المتقدمين
حيث قالوا بوجوب غسل المرافق في الوضو مع وقوعها بعد الى فذهب بعضهم الى ان الى بمعنى
مع وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الوجوب وعدمه وانما جعل داخلا في الوجوب للاحتياط
او ان غسل اليد لا يتم بدون المرفق لشباك عظمي الذراع والعضد وذهب بعضهم الى ان الى غاية
للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ما ذكره المصنف وهو قوله فالوا اي الى
غاية ههنا للاسقاط لا للغسل فلا تدخل الغاية تحته اي تحت الاسقاط لان الغاية لا تدخل
تحت المغيا مطلقا عندهم فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد اسم للمجموع الى الابط
فلا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرفق محال قوله الى المرفق فهم منه سقوط
البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي بعد الابط فقوله الى المرفق غاية
لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل الغاية تحت السقوط وعلى هذا التفسير يكون الى متعلقه
بالاسقاط فكانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج الغاية من الاسقاط فيبقى داخلة
تحت الغسل والتفسير الثاني ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم لمجموع كان
ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق
متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل وهذا
التفسير اولى للظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور فان قال له على من درهم الى عشرة
دخل الاول للضرورة لان الاول جزء ما فوقه والكل بدون الجزء محال هكذا قال المصنف وفيه نظر
لان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا زيدت معدودات عشرة وحينئذ لا نسلم ان الواحد
الذي هو الاول منها جزء ما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه وما بين
الواحد والعشرة لا يكون الا الثاني والثالث وهلم الى التاسع والاول بمنزلة العاشر
والحادي عشر والثالث عشر وغير ذلك مع ان كلامنها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة
ولذلك اذا قال له علي من عشرة الى ثلاثين او ما بين عشرين الى ثلاثين لم يدخل العشرة مع انها
ليست بجزء من التسعة التي بين العشرة والثلاثين وليس المراد ان الاول جزء من العدد الذي
فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء والا لزم ان يكون اللازم من قوله
على درهم الى عشرة اربعة واربعين لانه لا يكون حينئذ بمنزلة له على اثنين وثلاثة واربعة وهكذا
الى العشرة واذا انضم اليه العشرة لزم اربعة وخمسون وانما المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر
والنزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ولذلك لم نفرق بين هذا القول ومن قولنا ما بين واحد

الى عشر وليس المراد ان الواجب عليه ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث
وغيرهما والثاني لا تصور بدون الاول فيجب الاول ضرورة لان التصاف انما هو
بين وصفي كونه اولا وكونه ثانيا لابد في ايتهما فانتفاع ما هو ثان لا يوجب انتفاع ما هو اول
اذ لا تلازم بين المعروض ومنه كما بقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة
ان الاب لا تصور بدون الابن وهذا من باب مغالطة اشتباه المعروض بالعارض وانما مذهب الامام
ان قال له علي من درهم الى عشرة بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء
كما ذكر المصنف لانه مغالطة من باب اشتباه المعروض بالعارض لا آخر عند ابي حنيفة
رحمه الله بل مطلق الدراهم لا تتناول العاشر لان ذكر الغاية لتحكم الوجوب فيجب تسعة
وعندهما تدخل الغايتان الاول والعاشر فيجب عشرة لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها
اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكون
كل منهما غاية ما لم يكن ثابتا وذلك انما يكون بالوجوب وعند زفر رحمه الله لا تدخل الغايتان
فيجب ثمانية عملا بموجب اللغة وقد حاجه الاصمعي فقال ما قولك في رجل قال له ما بينك
فقال ما بين ستين الى سبعين الكون ابن ستة سنين فحمزة رحمهما الله وتدخل الغاية في
الخيار عندهما كما اذا باع على انه بالخيار الى غد وكذا تدخل الغاية في الاجل نحو تعالى
رمضان اي لا طلب الثمن الى رمضان وفي اليمين نحو لا اكلم زيدا الى رمضان في رواية الحسن
عنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله وقوله لما ذكرنا في المرافق من ان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها
تعلق هذه المسايل البلاثة ومعناه ان الخيار في المسئلة الاولى وعدم طلب الثمن في الثانية
وعدم التكلم الثالثة منصرف عند الاطلاق الى مدة العمر فذكر الغاية تكون للاسقاط لا للحكم
فتدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل والثمن فعلى هذا لا حاجة الى بيان المسئلة
الاولى وتعليلها كما ذكر المصنف في الشرح لاستفادة ذلك من قوله لما ذكرنا والمصنف تبع
فخر الاسلام حيث كان في اكثر نسخ اصوله في الاجال وفي الايمان والصواب في الاجال وفي الايمان
اذ لا خلاف في رواية في اجال البيوع والديون في ان الغاية لا تدخل فيها للظرف بان يشتمل الزمان
به على ما قبله اشتمالا مكانيا او زمانيا بحقيقتها نحو المائي الكوز والصلاة في يوم الجمعة او بتبعها
نحو زيد في نعمة والدار في يده والفرق بالتبعية بين اثباتية اي اثبات في واضمار نحو
صمت هذه السنة بعضها اي بعض يتعلق استيعاب الفعل بمجموعه لانه صار
بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به فانه يقتضي تعلق
الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم يوم بان ينوي

الصوم

حرف في

الصوم الى الليل ثم بقطر لان الظرف قد يكون اوسع نحو زيد في البيت وفي الدار وفي البلد
وفي العالم فلهذا لو قال انت طالق غدا تقع الطلاق في اول اجزاء الغد ويكون واقعا في جميع
الغد فلو نوى فيه آخر الليل صدق ديانة لا قضاء ولو قال انت طالق في الغد ان نوى
الطلاق آخر النهار صدق ديانة وقضاء ولكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول
اولى بسببه ومع عدم المزاحم ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا لان المكان لا يصلح
مخصصا للطلاق لامتناع ان تقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح
لان يجعل شرطا ليكون تعليقا الا ان ينوي في دخولك الدار اي وقت دخولها على وضع
المصدر موضوع الزمان فانه شايع كثير فتعلق الطلاق به وقد يستعار في للمقارنة
ان لم يصلح ظرف نحو انت طالق في دخولك الدار وذلك لان بين الظرف والمظروف في مقارنة
مخصوصة فصار معنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء بعض وجوده فلزم تعلق
الطلاق بوجود الدخول استقرارا فلا تقع الطلاق بانت طالق في مشية الله لانه بمنزلة انت
طالق ان شاء الله فلا تقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط لان مشية الله تعالى قد تتعلق ببعض
الممكنات دون بعض وقع الطلاق بقوله انت طالق في علم الله لان علمه تعالى متعلق بجميع
الممكنات والممتنعات فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل
تقع في الحال والمراد به اي بعلم الله المعلوم فيصير معنى انت طالق في معلوم الله اي بهذا
المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم تقع لم يكن في معلوم الله ولكن لا حاجة الى جعل العلم
بمعنى المعلوم لانه يصح ان يقال هذا المعنى ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط به اسما الظروف
مع ان للمقارنة فيقع اسما ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة
وقيل هذه المسئلة والتي بعدها لغير المدخول بها لان في المدخول بها لا بين بالاولى فتقع
الجميع وقيل يقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة
قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا لان في قوله قبل واحدة ضمير
عائد الى قوله واحدة اي واحدة بانته قبل واحدة فلم يبق المطلقة محلا للاخرى وتقع ثنتان
لو قال انت طالق واحدة قبل واحدة لانها صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف
فيكون هي المتصفة بالقبلية والمراد بالصفة الصفة المعنوية لا النعت النحوي
والا فالمحل قبل واحدة جملة ظرفية نعت للواحدة السابقة ولما وصف البائنة بانها
قبل السابقة ولسن في وسعه تقدم البائنة وانما في وسعه اقتاعها مقارنا كما اذا قال
معها واحدة فسبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت في الزمان السابق

جعل وقوعها في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وبعد على
العكس اي لو قال لغير المدخول انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان ولو قال
بعدها واحدة تقع واحدة على ما بينا في قبل وعند للحضرة نحو قوله لفلان عندي الف
كون وديعة لانه لا دلالة على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا وانما دل للحضرة على
الحفظ كما يقال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولكن لانا في اللزوم حتى لو قال
عندي الف دينا ثبت كلمات الشرط سواء كانت اسما ام لا ان للشرط اي لتعلق
حصول مضمون جملة لحصول مضمون اخرى وقد اي من غير اعتبار ظرفيه ونحوها كما في اذا
ومتى فيدخل في امر خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل
فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا لتنزيله منزلة المشكوك لنكته فان قال
ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق حتى عند الموت فتقع
الطلاق في آخر حياة اي حياة الزوج او الزوجة لانهما ما داما في الحياة يمكن ان
يطلقها فلا يقع الطلاق ثم ان لم يدخل فلا ميراث والا فلها الميراث بحكم الفرار وانما سمي الطلاق
والزوج في الفراش من المساء عاجز عن الكلام بالطلاق ومن شرط القدرة لان المعلق الشرط
امر حلي فلا شرط له ما شرط لحقيقة الطلاق واذا عرف هذا فنقول متى للظرف
بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما
هو قطعي الوجود والوقوع بمعنى يعلق حصول مضمون جملة لحصول مضمون ما دخل عليه اذا
ويجزم به المضارع عندهم ويكون استعماله في امر لا على خطر الوجود نحو واذا الكوكب انتثرت
ادعى بها واذا جاء اخي اكرمه عندي حسب فان اذا يفيد للظرفية والحبس للخلط ومنه
سمي الحبس وهو تمر مخلط بسمن وحاس الحيس بحسه حيسا اخذ ونحو قوله واستغن ما
اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فلما اذا فيه للشرط اي ان تصبك فقر
ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك وكلف الجميل او كل الجميل وهو الشيخ المذاب معفا وفي كلام
فخر الاسلام ان اذا ليس باسم وكذا في كلام المصنف ههنا اشارة اليه وانما هو حرف ومعنى ان
بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ان اذا كثيرا ما استعمل في المشكوك تنزيلا لا منزلة المقطوع
وهي ههنا التنبيه على ان شبه الزمان رد للواهب وحط المرات حتى اذا اصابه المكروه كان
امرا لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن من مفاجأة المكروه وعند البصريين
اذا حقيقة في الظرف ومضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنه قد يستعمل
لمجرد الظرف من غير اعتبار شرط ومعلق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اذ ليس المراد

تعلق القسم بغشيان الليل فاذا ادل من الليل اي وقت غشيانه او متعلق بمضاف
محذوف دل عليه القسم اي بعظم الليل اذا يغشى وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف
نحو اذا اخرجت خرجت الى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة
تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوها لكمال الشرط فلم يجزموا به المضارع لفوات معنى
الابهام اللازم للشرط وليس استعماله في معنى الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمعا بين الحقيقة
والمجاز لانه انما استعمل في معنى الظرف لكن بضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام
بتقيد حصول مضمون جملة بمضمون جملة كالمبتدا الذي يتضمن معنى الشرط نحو الذي يأتني
فله درهم فجيء اذا استعمل وقيد معنى الشرط والظرفية تم يجيء المجرد الظرفية تم يجيء
اسما يقع مبتدا وخبرا نحو اذا يقوم زيد اذا اقعد عمرو اي وقت قيام زيد وقت قعود
عمرو وكذا نص عليه سيبويه ودخوله اي دخول اذا انما يكون في امر كان متحقق في
الحال نحو اذا تكون كريها ادع لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اي يقع
متحققه في الاستقبال لا محالة كقوله تعالى اذا السما انفطرت فان اذا تقلب الماضي
الى المستقبل لانه متحققه في الاستقبال ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل
في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما في اذا او الاقلا نزاع في ان متى كلمة شرط
يجزم بها المضارع كقوله متى يأته يعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد
قوله يعشو من عشوته قصدته ليلا هذا هو الاصل ثم صار كل قاعد عاشيا وعشوت
الى النار اعشو اليها اذا استدللت عليها بنصر ضعيف وهو مرفوع من مجزوم من
منصوب المحل على الحال فتقع الطلاق بادني سكوت في متى لم يطلقك فانت طالق
لانه وجد وقت لم يطلقها فيه وان قال اذا لم اطلقك فانت طالق فعندهما اذا كمتى
في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين فتقع فيها بادني سكوت كما في
قوله لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه لما شيت في قوله لها طلقي نفسك متى
شيت بالاتفاق حتى تقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شيت فانه يقيد بالمجلس
وتقطع تعلقه بالمشيئة بعد ذلك المجلس في قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله حملا كلمة اذا
على متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول
على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة رحمه الله اذا كان
في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق فانه لمحض الشرط على ما جوزه الكوفيون ولما احتاج
ابو حنيفة الى الفرق قال والفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك

اذا شيت حتى جعل اذا في الاول للحصر الشرطي بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى اخر الحياة
وفي الثاني بمنزلة متى حتى لا يقيد بالمشية في المجلس لان القيد بالمجلس في طلقي نفسك
ثبت على خلاف الاصل بضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شيت صار راجعا الى
اصله شاملا للازمنة اه اي اذا اذا لما حال الحال المعنى اي لمعنى متى ومعنى ان
وقع السلك في الوقوع في الحال لان قوله اذا لم اطلقك فانت طالق اذا حمل
على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع
الطلاق في الحال بالشك فصار اذا مثل ان ومتى اي في طلقي نفسك اذا شيت في ايقاع
تعلقه بالمشية لان الطلاق معلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه
بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك وحاصل الفرق
ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك
وليت سوال الحال الا اذا اضيت اليه ما يحوز ان يصنع اصنع وانما ذكره ههنا مع انه
ليس من كلمات الشرط ولا من الظروف خلافا لبعض الكوفيين لانه من الظروف عندهم فمعنى
كيف زيد على اي حال زيد وعند الاكثرين انه ليس ظرفا فمعنى كيف زيد اصحيح ام سقيم
فان استقام السوال عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام محلا عليه وهو
جواب فان استقام الكلام حذفه والا فسقط السوال عن الحال بطلت كلمة الكيف فتعتق
في انت حر كيف شئت لفظ انت حر ويبطل قوله كيف شئت ولا شك ان كيف لا تبقى على
حقيقتها في انت حر كيف شئت ولا في انت طالق كيف شئت والا لما كان الوصف مفوضا
الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق اربعا يريد ان يرمي بناء على قصد السوال وذلك
لانها وان كانت للحال والاحوال شروط الا ان كيف يدل على احوال ليست في قدرة العبد
مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلما صارت مجازا وظاهر كلام المصنف انها في
الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شيت
فاستعيرت لاي الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق بما كيفية سببها من الكيفيات
وقيل شئت منها معنى الاستفهام واستعمل استعمال الحال كما حكي قطرب عن بعض العرب انظر الى
كيف تصنع اي الى الحال الصنيعة وعلى هذين الوجهين تكون كيف منصوبا بنزع الخافض وقال المصنف
اما العتق فلا كيفية له فلا يصح تعلقه بصدر الكلام وفيه نظر لان للعتق كيفيات ايضا
من كونه معلقا او منجزا وبمال او بدونه وعلى وجه التدبير او غيره ومطلقا او مقيدا
بما مضى من الزمان وبطل كيف شيت فعتق ويطلق في انت طالق كيف شيت اي يقع

واحدة

واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخول بها بانت بلا مشيئة بعد ان كانت
مدخولا بها فالكيفية اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات
لا اصل الطلاق ففي العتق وغير المدخول بها لا مشيئة بعد وقوع الاصل فلغا التفويض
وفي المدخول بها يكون التفويض اليها بان يجعلها بائنة وملاثا والى بعض ما ذكرنا اشار بقوله
وبقي الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو
الزوج لانه لما فوض الكيفية اليها بقوله كيف شيت ولم ينو الزوج اعتبرت نيتها وان نوى
فان اتفقا فذاك اي يقع ما نويا والا سقطا فرجعيه لانه يجب باعتبار النيتين اما
نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلانه هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا
تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعند مماسعة الاصل اي اصل الطلاق
اي وقوعه ايضا مشيتها في قوله انت طالق كيف شيت لانه اذا فوض اليها كل حال
للطلاق يلزم منه تفويض نفس الطلاق لانه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من
الاوصاف لعدم هما ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات المشار
اليها في الحاله واصله سوال المصنف في بيان قولها اظن ان هذا مبني على امتناع قيام
العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما اولى
بكونه اصلا ومحلا والاخر كونه فرعا وحالا ففيما نحن بصدده فيه يقول ان الطلاق
اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سوا في الاصلية والفرعية
لكن الانفكاك لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا ان يكون رجعيا او بائنا فاذا علق
احدهما بالمشية تعلق الاخر انتهى كلامه وفيه نظر لانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الاخر لزم
من تعلق احدهما بالمشية تعلق الاخر سوا قام احدهما بالاخر او قاما بشي اخر فلا يدخل الامتناع
قيام العرض بالعرض في ذلك ولا وجه ايضا للتخصيص فلك ما ليس بمحسوس بل الوجه في بيان
قولهما ان يقال ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية نحو الطلاق والعتاق والبيع
والنكاح وغيرها فحاله واصله سوا لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة ووجوده
باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل
في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعلق الوصف بتعلق الاصل

فصل في بيان حكم الصريح والكناية

لانه ستبين تفسيرهما الصريح لا يحتاج الى
النية لان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام سوا اراده المتكلم ولهذا لو اراد ان يقول
سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حر يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت

طالق مع حصته القيد بصدق ديانة لا قضاء والحاجة تحتاج اليها او الى ما يقوم
مقامها من دلالة الحال لزوال ما فيها من استتار المراد والتردد فيه ولاشتهارها اى الخفا
المراد بالكناية وقصورها في البيان لا مطلقا بل بالنسبة الى المشتبهات فلا حد بالعرض وهو
ان يذكر شيا ليدل على شيء لم يذكر بخواصه انا بزان معرضا بان المخاطب زان ولا يجب الحد
الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان قالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن
بتة انت حرام مطلق مجازا اى مطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز لا الحقيقة لان حقيقة الكناية
ما استتر المراد به لان معانيها اى معاني هذه الالفاظ غير مستقرة بل ظاهرة على اصل
اللسان لكن الابهام فيما تتصل بها هذه الالفاظ وتعمل فيها كالبائن مثلا فانه معلوم المراد
مبهم في انها اى الزوجة بانته عزاى شيء عن النكاح او عن غيره لان محل البتونة هي الوصلة
متنوعة انواعا مختلفة فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي ظهر ان البتونة
فيه وحيث شابهت هذه الالفاظ الكناية فاستعيرت لها لفظ الكناية فاذا نوى نوعا منها
وهو البتونة عن النكاح لزوال ابهام المحل بعين ذلك النوع وهو البتونة عن وصلة النكاح
وبين الزوجة لوجوب الحمل نفسه ولو جعلت هذه الالفاظ كناية حقيقة عن
انت طالق يطلق الزوجة رجعيا لابانا لابهام فسرها اى الكناية بما يستتر منه المراد
سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير قوله انت
بائن كقوله انت طالق في انها طلاق رجعية لا بائنا قال المصنف لكن فيما قالوا نوع تكلف
لانه ان اراد والان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذه لا تنافي الكناية واستتار
مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اراد والان ما اراد المتكلم بها ظاهرا لا استتار فيه
فممنوع وهو ظاهر لانه لا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم على انهم جوزوا بانها
مبهم مستتر من جهة المحل وتفسير على البيان الكناية تثبت المدعى وهو البتونة
لا حاجة في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز لانها
عندهم ان تذكر لفظا وتقصد بمعناه الحقيقي معنى بان ملزوم له اى للمعنى الاول فلا
تقصد المعنى الحقيقي لذاته بل لانتقل منه الى الثاني وعبارته تدل على ذلك فيراد بالبائن معناه
الحقيقي ثم يستعمل منه اى بواسطة نية المتكلم الى الطلاق لا يراد انه اريد به
اى بانت بائن الطلاق ويكون بمنزلة انت طالق حتى يكون كناية حقيقة وقوله لانه عطف
على قوله فيراد بالبائن فيطلق المراة على البتونة الذي هو ملزوم ولكن هذا مبني
على قول من قال ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات لا على قول من يكتفي

في

في الكناية لمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فانه لا يتاتى ذلك فيه على انه لو سلم ارادة الموضوع
له في الكناية لكن لا شك في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب والا لزم
ثبوته في الواقع فان قولنا فلان طويل النجاد كناية عن طويل القامة ولا يوجب ثبوت طول
النجاد له في الواقع وحينئذ لا يلزم الطلاق بصفة البتونة الا في اعتدي فانه يقع به
الرجعي وهو استثنا من قوله مطلق على صفة البتونة لانه اى اعتدي يحتمل ما بعد من
الاقراء كما يحتمل عد الدراهم وعد نعم الله فالمراد مستتر فاذا نواه اى ما يعد من الاقراء
اصغى الطلاق اى بت الطلاق بطريق الاقتضاء ان كان قوله اعتدي بعد الدخول
وذلك لان وجوب عد الاقراء المستفاد من قوله اعتدي يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا
للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزايد وفي هذا بنى على ان الملزوم
المعقل اليه في الكناية قد يكون لازما مقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء والمراد باللازم
هنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وانما يكون الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف
او دلالة حال او غير ذلك وظاهر كلامه هذا ان هذه الكناية كناية تفسر على البيان
بنا على انه اريد بها معانيها على البتونة بخلاف لفظ بائن وحرام وان كان قوله اعتدي
قبله اى قبل الدخول بت الطلاق لانه لا جهة للاقتضاء ارادة حصة الامر بعد
الاقراء المنتقل منه الى الطلاق غير المدخول بها لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة ولا
يجعل مجازا عن طلقتي اذ لا يقع به طلاق الا ان انت طالق او عن طلقتك لاشتراطهم الموافق
في الصيغة فهو مجاز عن كونه على القابل بطريق اطلاق اسم المسبب الذي هو وجوب الاعتداد
على السبب الذي هو الطلاق وعلم مما ذكرنا انه اذا جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ
كناية واذا تعذر ذلك جعل مجازا ولا يرد عليه اى على العبد عن الطلاق بالاعتداد مجازا
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب وههنا
ليس كذلك اذ ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد وجوابه ان الشرط في هذا الاطلاق هو
اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والاعتداد
شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غير الابائن والشبه وكذا اى مثل اعتدي
استبرئي رحمك يعين هذا الدليل الذي وفي اعتدي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود
من العدة اعني براءة الرحم من الحمل لانه يحتمل ان يكون الامر للوطي وطلب الولد وان يكون لتزوج
زوج اخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق بالاقتضاء وكذا انت واحدة بالرفع او بالنصب يحتمل ان
يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او طلقة واحدة

على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة
رجعية لان [illegible] في ظهور المعنى وخفايه اللفظ [illegible] منه سمي ظاهرا
[illegible] اي الى اللفظ اي بكون ظهور المراد بنفس اللفظ لا بعارض واحترز به عن الخفي
فان ظهور المراد منه لعارض سواكان الكلام مسوقا له ام لا ثم ان [illegible] الوضوح وهو فوق
الظهور [illegible] سواحتمل التاويل والتخصيص او بقال نصصت الشيء رفعته
ونصصت الدابة استخرجت منها بالكليف سيرا فوق سير هام ان اراد الوضوح حتى سد باب
التاويل [illegible] والتاويل الصرف والرجح وهو ههنا اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على
الظن من المعنى الظاهر [illegible] اللفظ [illegible] سواحتمل النسخ ام لا والمفسر مبالغة المفسر وهو الكلام
[illegible] ان اراد الوضوح حتى سد [illegible] كما سد لاحتمال التاويل والتخصيص والمراد
نسخ المعنى لان المحكم يحتمل نسخ اللفظ في زمن الوحي بان لا تتعلق به جواز الصلاة وحرمة القراءة
على الجنب والحائض ولفظه ثم يجيء لمجرد التعقيب في الذكر والتدرج في درج الارتقا سواكان
منها تراخ ومهلة او لا وسواكان الثاني بعد الاول في الزمان اولا لقوله ان مزمارا دثم سادابوه
ثم قدسا قبل ذلك جده ثم اللفظ [illegible] ان لم يحتمل شيا مما ذكر يقال احكمت الشيء اي اثبته
او من احكمت فلانا اي متعته فعلى هذا يكون هذه الاقسام الاربعة التي باعتبار الظهور متمايزة
بحسب المفهوم متداخلة بحسب الوجود والمشهور عند المتاخرين انها اقسام متباينة وشرط في
الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي جعل اللفظ ظاهرا فيه وفي النص احتمال التاويل او
التخصيص وفي المفسر احتمال النسخ وفي المحكم عدم احتمال شيء منها [illegible] اي من البسع والربا وفيه اشارة اجمالية الى ان
كلاما واحدا يعتنه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى اخر وانما كان نصا في الفرقة لان
الكلام مسوق لها لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربا وقوله تعالى فانكحوا ما
طاب لكم من النساء [illegible] اي انكحوا الطيبات لكم معدودات بعدا العدد ثنتين ليس
وثلاثا بلا واو واربعا بالواو فان لفظ انكحوا [illegible] اي حل النكاح اولس الامر للوجوب
[illegible] في العدد لان قوله تعالى مثنى الاية مسوق لاثبات العدد ففي الاية الظاهر لفظ والنص
لفظ اخر فلو ذكر اول الاية الكريمة ايضا لكان اولى وانما كان نصا في العدد لوجهين لان حل النكاح
قد علم من غير هذه الاية كقوله واحل لكم ما وراء ذلكم فحمل الاية على قصد فائدة جديدة اولى لكن
هذا متوقف على ان هذه الاية متاخرة عن تلك والا فاذا ورد الامر بشيء مقيد ولا يكون ذلك
الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو قوله عليه السلام سعوا سوا فان المراد من السياق

سياق

سياق السبع سوا بسوا الاطلاق البيع وعليه ائمة العربية حيث قالوا اذا اشتمل الكلام على قيد
زائد على مجرد الاثبات والنفي يكون ذلك القيد مناط الافادة ومتعلق النفي والاثبات
واما اذا كان ذلك الشيء واجبا فلا يكون القصد الى العقد نحو قوله عليه السلام اداوا عن كل حر
وعبد من المسلمين [illegible] قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن [illegible] وقوله سبحانه قالوا
[illegible] وقوله تعالى ان الله كان عليكم [illegible] وقوله عليه السلام الجهاد ماض
الى يوم [illegible] ذكر المصنف انهم اوردوا في كتب الاصول قوله تعالى فسجد الملائكة الاية
مثالا للمفسر وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم مثالا للمحكم قال وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر
والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل وهما سواء في ذلك لانهم ان اراد وا قبول النسخ وعدمه
بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الاثنين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان اراد وا بحسب محل
الكلام بان اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال عليه او باعتبار محل الكلام او اعم من كل
منهما بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبدل فمحل كل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة
لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله لا يقبله فاورد المصنف مثالين اخرين ايضا في الحكم الشرعي
وهو قوله تعالى واللوا المشركين كافة فانه مفسر لان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل
النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله والمراد بالاحتمال النسخ انما هو باعتبار زمان الوحي والا فلا شيء
من الاحكام يحتمل للنسخ لانقطاع الوحي وقوله اجهاد ماض الى يوم القيامة محكم لان قوله الى
يوم القيامة سد باب النسخ وقيل الاقسام الاربعة محققة في هذه الاية لان الملائكة جمع
ظاهر في العموم وقوله كلهم زاد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص
فصار مفسرا وقوله فسجد لخبر لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا
في كلام دال على حكم اذ لا معنى لنسخ اللفظ المجرد واذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان
يكون كلاما مفيدا للحكم على ان قوله تسجد الملائكة الاية لا يصلح مثالا للمفسر لاحتمال التخصيص
باستثنا ابليس فان ابليس وان كان من الجن لكنه عد من الملائكة على سبيل التغليب فيكون الاستثنا
متصلا فيكون قوله فسجد الملائكة الاية قابلا للتخصيص واجيب [illegible] اي كل هذه الاقسام الاربعة
[illegible] الحكم اي ثبته قطعا وثبتا وقيل حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيته المراد
لاثبوت الحكم قطعا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع للنقص وفيه نظر لان الاحتمال الذي لم ينشا
عن دليل الا اعتباره نعم ان نشا عن دليل يعتد كل منهما الظن والاعتقاد القطع وهو الاصل الا انه
[illegible] منها عند المعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان
العمل بالاقوى اولى وان فيه جمعا بين الدليلين نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه ظاهر في حل ما

فوق لاريب فيه وقوله عليه السلام المسح صفحة وصاله كالصلاة صح وحسن والخبر
التاويل وتحما اللام للتوقيت وقوله عليه السلام المسح ماضه خوصا توضا كالصلاة صح نعماه
واما حكم المراد من اللفظ فوجوب العمل باللفظ الخفي ما كان خفاه خفيا وانما
عمل الخفي ما كان الخفاء فيه نفس اللفظ ليكون في مقابله الظاهر المراد ظهور المراد فيه
نفس اللفظ لان الخفاء نفس اللفظ فوق الخفاء العارض ولو كان الخفي ما كون خفاؤه بنفس
اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء لم يكن مقابلا للظاهر و[illegible] المراد من اللفظ نفسه
اي بنفس اللفظ لا لعارض [illegible] المراد [illegible] من اشكل على ادراكه لاشكاله
واشاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميزه او ادراك مراد الله تعالى من اجمل الخطاب
اي رده الى المجمل واجمل الامرين ابهم او ادرك المراد من اللفظ [illegible] لخفاء لا لنفسه
لمساواته فهذه الاقسام متباينة فا[illegible] اي خفا اللفظ
فيما خفي فيه مراد الله على ما هو الظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق حكم به مثل حكم
كالسارق فانه سارق كامل باخذ مع حضور المالك وحفظه فله مزية على السارق من البيت
في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع به وبقسمه [illegible] ثبت الحكم كالناشز
فانه ناقص في معنى السرقة فلا يقطع والمشكل اما كالغوص في المعنى كقوله تعالى وان
كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال
في الفم فانه باطن من وجه حتى يفسد الصوم بايلاج الريق وظاهر من وجه
حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبر في الفم ظاهرا في الطهارة
الكبرى حتى يجب غسله في الجنابة وباطنا في الصغرى حتى لا يجب غسله في الحدث
الاصغر والحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل وبالباطن في الوضوء اولى من العكس لان قوله
فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة والمكلف وذلك في غسل باطن الفم دون تركه فان
معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعرف قبل التامل ان جميع ظاهر
البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
لا يدل على المبالغة ولان الطهارة الكبرى اكثر وقوعا من الكبرى ففي التخفيف اولى او
[illegible] عطف على قوله لتغوص نحو قوله تعالى واكواب كانت قوارير قوارير
[illegible] اي كونت من فضة وانما اشكل بسبب الاستعارة لان القارورة لا تكون
الا من الزجاج والمراد انصفاها صفا الزجاج وبياضها بياض الفضة فاستعار

القوارير

[illegible] المشابهة في الصفة و[illegible]
[illegible] وهو ما خفي المراد منه لعارض اللفظ خفاء [illegible] على مراد
المعاني المسموعة خالا قدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لاشكاله بعروض اللفظ
[illegible] هو معلوم كالصلاة والزكاة كما [illegible] فان فوق [illegible] لوجوب العمل
لان الوجوب هو العصاب وليس كل ما يجب العصاب به حراما بل هو احد اقسامه
فيكون مجملا ما لم يبين المراد منه لان الصلاة لغة الدعاء وشرعا [illegible] فكان المراد
والناس ما يعرفون عليه لغة ولا شرعا [illegible] لغة ولا شرعا فكان مجملا
[illegible] اجمال له صلاة المعتاد [illegible] احد حروف المعجم [illegible]
[illegible] حروف [illegible] حروف [illegible] حكم [illegible]
[illegible] مثال المعرض [illegible] الموقعة في الشك على المعنى [illegible]
[illegible] اي المكلف في الاخذ في العمل [illegible]
[illegible] اي طلب البيان من المجمل لانه [illegible]
الصلاة والزكاة [illegible] صفة الاوصاف الصحيحة [illegible]
كما في البيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة وبذلك قال [illegible]
السلام من الدراهم والدنانير لما ابواب الربا في تحتاج الى الطلب بذلك [illegible]
لتعيين بعضها وزيادة صلوحه لذلك [illegible] اي الى الطلب والتتبع
على ما بيناه وان لم يحتج اليها كيفية الاستفسار وحكم
المراد على اعتقاد [illegible] اي مع اعتقاد حقيته وان لم يدرك كيفية [illegible]
[illegible] الوقف [illegible] الله الدالة على تاويل المتشابه لا يعلم الا الله في قوله تعالى وما
يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء وقفوا على الا الله وقفا لازما ورجحه
المصنف على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه
بوجهين الاول انه اليق بنظم القرآن حيث ذكر ان من القرآن متشابها وجعل الناظر فيه
الزائغين والراسخين وجعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله والاقرار بحقيته مع العجز عن

درکمحظ الراسخین بقوله والراسخون فی العلم یقولون امنا به سواعلمناه اولم نعلمه وهو من
عندالله الحکیم الذی لاتناقض فی کلامه ولا اختلاف فی کتابه وفیه نظر لانه لوکان بصدد
بیان حظهم لکان الیق بالنظم ان یقال واما الراسخون نصدر اما کنصدر الراسخین به ن
والمانی انه اعلی تقدیر عطف الراسخون علی الله لاعلی الا الله یکون یقولون کلاما مستانفا
موضحا لحال الراسخین بحذف المبتدا والحذف خلاف الاصل ای هم الا العالمون بالماول یقولون
امنا به ای بالمتشابه وفیه نظر لان الجملة الفعلیه صالحة للابتدا والاضاح حال الراسخین
من غیر احتیاج الی تقدیر حذف المبتدا علی انه یحتمل ان یکون یقولون حالا من المعطوف اعنی
الراسخین لعدم الالباس وتخصیص المعطوف بالحال مع ان الاصل اشتراکها بین المعطوف
والمعطوف علیه اهون من الخطاب بما لافائدة اصلا وان جاز عقلا لکنه بعید جدا فان قلت
اذا لم یکن للراسخین فی العلم حظ فی العلم بالمتشابه فما الفائدة فی انزاله وما جاء فی قوله فکما ابتلی
فی طلب العلم وانما قال ضرب جهل لان الجاهل الذی لم یعلم قلیلا اصلا لاتکلیف له انتلی الراسخ
فی العلم بالتوقف عن طلبه وهذا اعلم ما ای للراسخ فی العلم نوع من الابتداء ولم یضرب بسهم
الجهل نوع اخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعین بلوی لان البلوی فی ترک المحبوب اشد من البلوی
فی تحصیل غیر المراد والعلم ما واحد وای نفع لانه اشق فثوابه اکثر والحق ان
یقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم بالتاویل لحقیقته لاظاهرا والا فقد نقل عن
الصحابة تاویل المتشابهات حتی ابن عباس کان یقول الراسخون فی العلم یعلمون تاویل
المتشابه واما من یعلم تاویله لکنهم انما یتکلمون فی تاویله ظاهر الاحصة ونحن ارفع من زاع
الفریقین مسالة [illegible] هذا اعتراض علی ما ذکر
من اللفظ یفید القطع وعلی هذا لاحاجة الی ذکر قوله مسالة [illegible] اللغة لمعرفة
معانی المفردات وعلی النحو لمعرفة هیات التراکیب وعلی الصرف لمعرفة هیات المفردات
وهذه اللاثة امور وجودیة ومبنی علی عدد [illegible] والتالی ای
نقل اللفظ من معناه الموضوع له الی معنی اخر وعدم [illegible] والثانی
لان النقل یقبل التاویل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتاجه الیه
فلا یجوز تکذیب الاصل لتصدیق الفرع المتوقف صدقه علی صدق الاصل وهذه
الامور التسعة عدمیة وهی ای هذه الامور العدمیة والوجودیة [illegible] والمبنی علی الظن
ظنی [illegible] ان نقلت بطریق الاحاد وعدم التواتر

ان

ان نقلت بطریق التواتر واما العدمیات [illegible] الاستقرا وهو انما یفید
الظن لا القطع لکن لا معنی لاشتناعدم مثل المجاز او عدم المعارض العقلی الا الاستقرا والجواب
عن هذا الاعتراض بقوله وهذا القول بان الدلیل اللفظی لایفید الیقین الخ لان بعض اللغات
والنحو والتصریف لم یعهد التواتر کاللغات المشهورة غایة الشهرة کمعنی السماء والارض
وکقاعدة رفع الفاعل ونصب المفعول فی النحو وکقاعدة لضرب وما علی وزنه فعل ماض
فی التصریف وحینئذ لانسلم عدم التواتر فی کل الوجود بل وان الامور المذکورة ظنیة
فی کل دلیل لفظی فکل ترکیب مولف من هذه المشهورات دلیل لفظی وقطعی کقوله تعالی ان الله بکل
شی علیم وقوله فی العدمیات لان مبناها علی الاستقرا ممنوع بل مبناها علی ان الاشتراک والمجاز
وغیرها من الامور التی یتوقف الدلیل علی عدمها کلها خلاف الاصل والعقلا لایستعملون
الخلاف فی خلاف الاصل [illegible] عدم القرینة ای قرینة خلاف الاصل فاللفظ عند
عدم هذه القرینة یدل علی معناه قطعا وایضا لو سلم عدم قطعیة دلالته عند عدم تلک
القرینة فقد علم بالعیان القطعیة ان الاصل هو المراد اذا انضمت الیه تلک القرینة
والا بطل فایدة الخاطب اذ لافایدة له الا العلم بمعانی الخطاب ولوازمها وبطل
قطعیة المتواتر ایضا لانه خبر انضم الیه قرینة دالة علی تحقق معناه وهی بلوغ رواته
حد امتنع تواطوهم علی الکذب واذا لم یکن مثل هذا قطعی الدلالة علی ان معناه هو المراد لم یکن
المتواتر کذلک وحاصل الجواب انه ان اراد ان بعض الدلایل اللفظیة غیر قطعیة
فمسلم وان اراد انه لاشی منها فقطعی بالدلیل المذکور لانسلمه لانا لانسلم ان الامور المذکورة ظنیة
فی کل دلیل لفظی کما مر واعلم ان العلما یستعملون العلم القطعی فی معنیین احدهما ما یقطع
الاحتمال والمجاز والمتواتر والثانی ما یقطع الاحتمال الناشی عن الدلیل کالظاهر
والنص والخبر المشهور مثل قالوا رسموه علی النقش والثانی علم الطانه وسیجی تحقیقهما ان
شاء الله تعالی التقسیم فی لفظه دلالة اللفظ علی المعنی وقد حصرها فی عبارته واشارته
ودلالته واقتضائه فالی ای دلالته علی الموضوع له او علی جزئه او لازمه المتاخر وفیه نظر
لان الباب بالاشارة لایجب ان یکون لازما متاخرا بل یجوز ان یکون مقدما کما سیجی ان شاء الله تعالی
ذلک عبارة ان سیق الکلام له کلام هذا یدل علی ان معنی السوق ههنا ما ذکر فی النص المقابل
للظاهر حتی ان غیر المسوق له جاز ان یکون نفس الموضوع له کما صرح به قوله تعالی واحل الله البیع
وحرم الربا انه عبارة فی اللازم المتاخر وهو المفرقة بین البیع والربا واشارة الی الموضوع له وهو حل
البیع وحرمة الربا والی اجزائه کحل بیع الحیوان وحرمة بیع النقدین متفاضلا والی لوازمه کما یقال

الملك ووجوب التسليم في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربا وفي كلام
الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا
كالعقد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن الغرض اتمام معنى
آخر كاباحة النكاح بخلاف غير المسوق فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله
عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر رحمه الله واشاره ان من سيق الكلام
له واحترز بقوله المتاخر عن دلالة اللفظ على لازمه المتقدم فانهم سموا تلك الدلالة اقتضاء
لاعتباره وانما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس اللفظ عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير
ثابت بنفس اللفظ بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبته العلة الى
المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا
ليصح الكلام فيستلزم الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلوله
كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس لان المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته
لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله
بالنار او القمر والمطرد لكليته اقوى من غير المطرد فاعتبر المطرد وجعل نفس النظم الدال على الملزوم
دالا على اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم مرادا على اللازم
المتقدم ودلالته [illegible] لصحة الكلام [illegible] ودلالته [illegible]
[illegible] اي كل من يعرف اللغة اي يعرف وضع ذلك اللفظ بمعناه [illegible]
[illegible] اي لاجل ذلك المعنى [illegible] اي دلالة نص والا فلا دلالة وهذه
الدلالة اخص من الدلالة التي هي مورد القسمة قال المصنف ولابد فيها من فهم كل من يعرف اللغة
لانه ان لم يفهم احد او فهم بعض دون بعض فلا دلالة من حيث اللفظ لان الدلالة اللفظية
انما تعتبر بالنسبة الى كل عالم بالوضع وهذا القيد خرج القياس لان المعنى في القياس
لا يفهمه كل من يعرف اللغة وانما يعرفه المجتهد نحو قوله تعالى ولا تقل لهما اف دل على حرمة
الضرب والضرب ثبت بوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة
في المنطوق وهو الاف لاجله وفيه نظر لان الدلالات كثيرا ما تكون مبنية على علة
في معنى النظم ولا يفهم كثير من اصل اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب
في الصوم والحد في اللواط وغرضك فاشتراط فهم كل احد لا صحة له ولان الثابت بدلالة
النص اذا لم يكن عن الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وسوقه به ممنوعة للقطع
بانحصار دلالة اللفظ الذي للوضع مدخل فيها في الثلث وهذه الاقسام وصفه للدلالة وتصير

باعتبارها

باعتبارها صفة للفظ بان يقال اللفظ اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء
او الدلالة قول المصنف في الشرح اعلم ان مشايخنا رحمهم الله لما قسموا الدلالات على هذه الاربع
وجب ان يحمل كلامهم على الحصر ليلا يفسد تقسيمهم ثم ذكر سبب ذلك ولكنهم لما حصروها
ووجه الضبط على ما ذكروه ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم
اي اللفظ ام لا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان
كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء ولما ذكر المصنف ان تقسيم
الدلالات على ما ذكر مفهوم من كلام القوم وماخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم
ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزءه
ولازمه ثابت بالنظم فمن ذلك بما ذكره القوم في امثلتهم واوردوا امثلة اخر تتميما
للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرار بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة
وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه فقال لقوله تعالى للفقراء الذين [illegible]
من الغنيمة لهم وهو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون
المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم وفيه اشارة الى ما [illegible] عما خلفوا في دار الحرب
وهو جزء من الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا
في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له وقال ادخمقه الفقر
بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد البد من المال وهذا لانه سمى ابن السبيل فقيرا ففي
اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي دينار وتوال ممكنة اشارة الى ان ذلك الزوال والا فان الكفار
يملكون بالاستيلاء فيكون اطلاق الفقراء عليهم بالحقيقة لا بالمجاز باعتبار احتياجهم وانقطاع
اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا والمراد السبيل
الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي بعد الملك لان الاصل الحقيقة
ونفي السبيل في الآية عن انفس المومنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار
والاموال اليهم مجازا باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى
الخلف قبل تعذر الاصل على ان اضافة الديار والاموال حقيقة ايضا لان المعتبر في الحقيقة
والمجاز حالة اعتبار الحكم لا حالة الحكم والملفظ به للقطع بان قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه
مجاز مع ان القتال حال استحقاق قاتله سلبه مقبول والقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي
خلفه ابوه طفلا حقيقة مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل فعلى هذا لكون اضافة اموالهم حقيقة
لانها كانت ملكا لهم حالة اخراجهم وان لم تكن حالة استحقاقهم السهم من الغنيمة ملكا لهم فلهم سموا

فيء

دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب اشارة والاشارة ثابتة بالنص كان جز
الموضوع له ثابتا بالنظم وفيه نظر لانا لا نسلم انه جزء منه وانما هو لازم مقدر لانه يجب
ان نزول ملكهم اولا حتى يستحق الفقراء وعدم لمشي ما واقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن لا تكلف نفس الا وسعها ولا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث
مثل ذلك سورة لا يحل بقتل اي نفقة الزوجات على الوالد الذي ولد لاجله وهو المعنى
الموضوع له وفيه اشارة الى ان النسب الى الاب لا الام لا شاركه احد في هذه النسبة
وفي ان الاب وان لا يملك ماله لا يتسبب اليه بلام الملك ولذلك قال على المولود له
ولم يقل على الوالد ومقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص ماله به على قدر الامكان
وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فثبت هذا وفيه اشارة الى انفراده بالانفاق
على الولد اذ لا شاركه احد في هذه النسبة اي نسبة الولد الى الوالد فكذا وجوبها وهو
الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متاخر عنه ولما جعلوه اشارة
الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتاخر ثابتا بالنظم وفيه اشارة الى ان اجر الرضاع
يستغني عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات الاولاد من تقدر فان اراد
الوالد استيجار الوالدة لرضاع ولدها كون استغنا اجرها عن التقدير بالاشارة لان مثل
قوله بالمعروف انما تقال في مجهول الصفة والقدر وان اراد استيجار غيرها فثبوته بدلالة
النص لا باشارته لعدم ثبوته بالمنطوق وذلك لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه
الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا ممنوعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه
راجع اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك عطف على
قوله وعلى المولود له وما بينهما بفسر كالمعروف معترض بين المعطوف والمعطوف عليه اي على
وارث المولود له مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة ان مات المولود له اشارة الى ان
الورثة يتفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتوم يوجب عليه
الماخذ وقوله اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه الاباحة والتمليك
مشروط اي بالاطعام وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز الا بالتمليك كما هو في الكسوة لان
الله تعالى جعل التخيير بينهما اي الاكل من هذا البيس في وسع العبد لا جعله مالكا فقال اطعمت
الطعام الى الكلمة والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني والحق التمليك مع انه ليس باطعام دلالة
فانه مقدور منه قطعا وعلى انه مع حصة الاطعام لا تكفي الا لحاجة الاكل
فاقتضى تمليك عين الطعام ما واذا كان التمليك ثابتا بدلالة النص لا بنفس النظم لا يلزم في

الاطعام

الاطعام الجمع من الحقيقة وهو الاباحة والمجاز وهو التمليك واما نحو اطعمتك الطعام
فانما يكون هبة او تمليكا مقرونة الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا اذكر المفعول الثاني
هو للتمليك والا فهو للاباحة ولا كذلك اي لا يلزم الاصل الاباحة في الكسوة لان
[illegible] بالكسر الثوب لا المصدر فوجب ان صير العين وهو الثوب كفارة لان الله
تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب والعبادة من باب الافعال لا الاعيان
فوجب المصير على وجه يصير هو كفارة وذا اي صيرورة العين عبادة تمليك العين
لا اباحة او هي اي الكفارة رد بالاعارة على المنفعة اي منفعة الثوب لا على عينه
على ان [illegible] في الطعام على تقدير تسليم ان المكسوة بالكسر مصدر وهي الفعلة التي
تكفر الخطية وفي كثير من كتب التفسير انه مصدر بمعنى الالباس ثم المقصود من اطعامهم
وهي ان ما كلوا على ملك المبيح دون اعارة الثوب وهي ان لبسوا على ملك المبيح فانها لا تتم المقصود
من الكسوة لان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل
واما [illegible] النص وسمي فحوى الخطاب اي معنى الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول
اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة
فلقوله [illegible] دلالة على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه عند اهل
اللغة ان الضرب حرام لاجله وهو كل المنطوق وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد
وقد [illegible] بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل نصا وعليها اي على المراة دلالة لان المعنى
الذي يفهم موجبا للكفارة وهو الجناية على الصوم مشترك منهما وبه يهذين المثالين ليعلم ان
الثابت بدلالة النص قد يكون ضرورا بالحرمة الضرب المستفاد من حرمة التاقف وقد
يكون نظرا لوجوب الكفارة بالوقاع على المراة المستفاد من وجوبها على الرجل والشافعي
رحمه الله يقول ان الكفارة لاجل افساد الصوم لجماع التام لا لاجل الجناية على الصوم ولهذا
لم يجعلها واجبة على المراة لان صومها يفسد لمجرد دخول شيء من الحشفة في فرجها والجناية
بالوقاع التام مختصة بالرجل ولذلك سكت النبي عليه السلام عن وجوبها على المراة في حديث
الاعرابي في وجوب الكفارة عند ما في الاكل والشرب بدلالة النص ورد في الوقاع لا بالقياس
حتى يرد ان القياس لا يثبت الحدود ولا [illegible] الذي يقوم في الوقاع هو موجب الكفارة هو
حتى [illegible] عن المضمرات البتة فثبت احد الامرين اما ثبوت الكفارة بالجناية
على الصوم بالاكل والشرب او من ثبوتها عليه بالجماع لانهما احوج الى الزاجر لان الصبر عنها
اشد والدواعي [illegible] اليهما اكثر ولا سيما في النهار لان النفس في النفس بهما فيه وفرط الحاجة اليهما

فيلاحق ان ثبت الزاجر فيهما ووجوب احد عشر عندهما في اللواط قد تم ويرد في
الزنا فان المعنى الذي يقوم فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه ويجوز
ان يكون الضمير في فيه عائدا الى المعنى قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا
موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم منها ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق
والطرار فوجب الحد في اللواط بالدلالة لا بالقياس وفيه نظر لانا نمنع فهم كل من يعرف اللغة
ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد ولذلك قد خفي ذلك على كثير من المجتهدين العارفين باللغة
بل ذلك المعنى زيادة في اللواطة لانها اي لان اللواطة في الحرمة وسفح الماء فوق
الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواط لا تزول ابدا بخلاف حرمة الزنا واما في سفح الماء فان
اللواطة تضييع الماء على وجه لا يحلق منه الولد واللواطة في الشهوة مثله اي مثل الزنا
كما نقول رد اعليها الزنا اكمل في سفح المزاج شهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد المزنا هالك
حكما لانه لا يجب ترتبه على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المراة لعجزها عن الكسب
والانفاق عليه وفيه اي في الزنا افساد الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان
وتثبت الفرقة وتشبه النسب وحاصل جوابهما انا لا نسلم ان موجب الحد هو مجرد قضاء
الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل هو مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب
فان هذه الاشياء حاصلة في جنس الزنا واما تضييع الماء على ما قالا ان في اللواط تضييع
فقاصر في الحرمة لانه اي لان تضييع الماء فد حل بالعرل والشهوة فيه اي في
الزنا من الطرفين ليلان طبعها اليه بخلاف اللواط فان الشهوة فيها من جانب الفاعل
والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فغاب وجوده اي وجود
الزنا فيكون الزنا لانه من الطرفين اكمل من اللواطة في الشهوة ولحوق الى الزاجر ولان محل
اللواطة وان شارك محل الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفور من استقذاره
فتكون شهوة الطباع السليمة اليها اقل ولما ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح
الماء ومثله في الشهوة وفوق سبان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة
لان حرمة اللواط لا تزول ابدا اجاب عنه بقوله واسفح اي زيادة اللواطة في الزنى
الحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني المخصوصة
بالزنا التي هي علة للحد وبعضها زايد كالحرمة وبعضها ناقص كالشهوة وسفح الماء وبعضها منتف
كالهلاك وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول مثلا فانه فوق الخمر لان حرمة
لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل منها مع انه لا يجب بشربه الحد ويجب بشرب الخمر وكوجوب

رياس

لاقام القصاص الا بالسيف ولن يكون المراد لاقصاص الا بسبب القتل بالسيف وعلى
المعنى الذي ثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق دلالة النص فان الذي يفهم من هذا الحديث
حال كونه موجبا لحرز الدم عن اتلافه اي قطع حرمة النفس الضرب خبرنا لا يطيقه
البدن سواء كان بالخارج او غيره بل الضرب بالمثقل البالغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح
بواسطة السراية ولكن لا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة وكل
الموجب وهذا المعنى الموجب جرح نقض البنية ظاهر المجرح وبحرب الجثة وباطنا
بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فاسد اي جرح نقض البنية ظاهرا او باطنا نقع الخياطة
فصل على الجنين لحياته اي لاجل حياته وهي البحار اللطف الذي يتكون من اللطف اجزاء الاغذية
ويكون سببا للحس والحركة وهواء للحياة واحترز به لنفس الحيوانية عن نفس الانسانية فانها لا تفنى
بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل بالمثقل واذا كانت
الجناية اكمل تترتب عليها الجزاء في مقابلة كمال الجناية وكوجوب الكفارة عند الشافعي رحمه الله
والمراد بالعمد والخطا المعنى العموم بدلالة نص ورد في خطا وهو قوله تعالى ومن قتل مومنا خطا فتحرير
رقبة مومنة وبدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته الاية لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر وهو اليمين المعقودة والخطا
اولى بوجوب الكفارة بدونه واذا اوجبت في المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب في الغموس
وهي كاذبة في الحال ونقول الكفارة عبادة لتعصير جواب حرام المارتكب فلهذا يودي بالصوم
وفيها معنى العقوبة فانها تزجر عن ارتكاب المحظور فيلزم ان تكون سببها اي سبب
الكفارة دائرا بين الحظر لتضاف العقوبة اليه والاباحة لتضاف العبادة اليها فتقع الاثر
على وفق المؤثر كقتل الصيد فان فيه معنى الاباحة من حيث الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من حيث
ترك التسبب واصابة الانسان المعصوم ومثل اليمين المعقودة وان اليمين مشروعة لفصل الخصومات
وفيها تعظيم اسم الله تعالى والكذب حرام والدائر بين الحظر والاباحة هي المعصية الصغيرة واما القتل
العمد واليمين الغموس فكبيرة محضة وهي لام العبادة وهي اي العبادة التي هي الكفارة تمحو
الصغائر لا الكبائر وقال تعالى ان الحسنات يذهبن السيات ولا تمحو الكبيرة العبادة كقوله
عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب
الكبائر وانما يجب الكفارة في الزنى وشرب الخمر باعتبار الافطار والمعاصة على الصوم وفيهما اباحة
من حيث انه ساول شيء يقضي الشهوة واما العمد والغموس فلا يجب الكفارة فيهما لانهما كبيرتان

ف قف فيسقط ان لا يجب الكفارة في القتل بالمثقل لانه حرام محض مع انه وجبت له الكفارة
عند ابي حنيفة رحمه الله قلنا فيه اي في القتل بالمثقل شبهة الخطا فانه اي المثقل ليس بآله
للقتل عادة بل آلة للتاديب وفي التاديب جهة من العبادة وهي اي الكفارة مما يحتاط في
اثباته فيجب بسببه التاديب وهو القتل الخطا والشبهة تكفي لاثبات العبادة كما انها تكفي لدرء
العقوبة فان قيل فيسقط ايجاب الكفارة فيما اذا قتل مسلما متعمدا فيه الشبهة قائمة باعتبار
ان المستامن كافر حربي فظنه محلا باح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا فالفرق
بين قتل المعصوم بالمثل وقتل المستامن عمدا بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول لا الثاني
مع عدم القصاص فيهما لامكان الشبهة قلنا الشبهة اي شبهة الخطا في قتل المستامن في محل
الفعل لا في الفعل لان قتل المستامن من حيث الفعل عمد محض وانما تعتبر الشبهة في القود
فيه اي فان القود مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فلا يجب القود بقتل
المستامن لان دمه لا يقابل دم المسلم في العصمة لانه حربي ممكن من الرجوع الى دار الحرب
فكانه فيها وانما اعتبرنا اي قتل المستامن من حيث الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء
الفعل اذا كانت فيه شبهة وفي المثقل الشبهة في الفعل لا في محله لان الشبهة في آلة
الموضوعة لتتم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل
فاوجبت الشبهة الكفارة اذا اعتبرت الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه
وهو الكفارة واسقطت الشبهة القود اذا اعتبرت فانه جزاء الفعل ايضا من وجه
وانما كان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان
النفس بالنفس وكونه حقا لاوليا المقتول يدل على هذا واما الثاني فلانه شرع لكون زاجرا عن
عدم بنيان الرب تعالى والزواجر كالحدود والكفارات انما هي لحرمة الافعال ووجوب القصاص
على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل فالكفارة تقابل الفعل من كل وجه وحاصل هذا
الجواب ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء واسقاطه اذا امكنت فيما تقابل ذلك الشيء والقصاص
مقابل للفعل من وجه وللمحل من وجه فيسقط القصاص بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل
وبسقط بالشبهة في المحل كما في قتل المستامن وانما ثبت هذه الاحكام بالعبارة
والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولذلك سميت
دلالة النص فيقدم العبارة او الاشارة اليه لان فيهما النظم والمعنى جميعا
وفي الدلالة المعنى فقط فسقط النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة
النص الوارد في الخطا فيعارضه قوله ومن قتل مؤمنا خطا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم
متعمدا او

فيكون

فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص ويقدم العبارة على الاشارة لامكان
القصد بالسوق ومثاله قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق
لبيان نقصان دينهن وعقلهن وفيه اشارة الى ان اكثر ايام الحيض خمسة عشر يوما وهو
معارض بما روي انه عليه السلام اقل الحيض ثلاثة ايام والكثرة عشرة ايام وهو عبارة فرجح على
الاشارة وهو اي الثابت بدلالة النص فوق القياس لان المعنى الذي فهم ان الحكم
في المنطوق لاجله في القياس مدرك رايا واجتهادا لا لغة بخلاف الدلالة فان فيها
مدرك ذلك المعنى باللغة الموضوعة لافادة المعاني فصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي هذا
التعليل اشارة الى ان دلالة النص لا تقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص
مغايرة للقياس الشرعي بوجوه ومنها ان الاصل في القياس لا يكون حراما من الفرع بخلاف الدلالة
كما لو قلت لا تعط زيدا درهما فانه يدل على منع اعطاء فوق الدرهم فدلالة النص ثابتة قبل شرعية
القياس لان كل احد يفهم من قوله لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس او لا ومنها
ان النافي للقياس قابل بها فصحت بناء على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة اي دلالة
النص انما تدرك بالتامل في اللغة كالحدود والقصاص لان حكم الدلالة مستند الى النظم وسقي
عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي اختلال المعنى الذي تعلق به الحكم لان الشبهة
الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها ست خبر الواحد مثاله اثبات الرجم بدلالة النص
ورد في ماعز للقطع بانه انما زنى في حالة الاحصان ولا ثبت ذا اي ما ندري بالشبهات
والقياس الذي معناه مدرك بالراي لا اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا
كانت العلة منصوصة فانه بمنزلة النص صريح واما المقتضى بالكسر على بنا اسم الفاعل فنحو
اعتق عني بالف فانه يصح البيع ضرورة صحة العتق لان اعتاق الرجل عبده بوكالة
الغير متوقف على جعله ملكا له وسبب الملك هو البيع هنا بقرينة قوله بالف فكون البيع
لازما مقدما لمعنى الكلام متوقفا عليه صدقة وصحته عقلا وشرعا ومعنى تقدمه
انه يجب ان يعتبر اولا لصحة مدلول الكلام فما لم يعتبر البيع من الآخر لم يصح الاعتاق منه شرعا
والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب ان يقول واما الاضمار ففي نحو اعتق
كما ذكرنا عند ذكر الاقسام الاربعة بصيغ المصادر نحو العبارة والاشارة والدلالة وانما لم نقل بها
على ان نفس الكلام هو المقتضى والمعتبر والمشير والدال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي
والعقلي والبين غير البين كما قال المصنف فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلا في الاعتاق
قيل كانه اختار المصنف هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول لا على ما قيل في التقدير من

ان الامر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته فكانه قال
بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول ولا حاجة الى ما ذكر
المصنف ولا الى ما ذكر غيره لان قوله على الف حال مستقر حال من فاعل اعتق لا ظرف مستقر
بقوله بع كما قال المصنف لانه لا يقال بعته عنك وقوله بالف متعلق باعتق صلة له على تضمنه
معنى البيع كانه قيل اعتق عبدك حال كونك بائعا اياه عني بالف ويجوز ان يكون قوله
بالف حالا من المفعول فصار البيع بقدر المبيع اي مع اركانه وشرائطه الضرورية
التي لا يسقط حال ولا يجب ان تثبت جميع شروطه فلا يثبت خيار الرؤية والعيب ولا شرط
القبول نعم يشترط في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات
لم تثبت منه البيع بهذا اللام ولا يكون المقدر كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه كلها
فقال ابو يوسف رحمه الله بناء على انه لا تثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني بعشرة
انه يصح عن الامر ويستغني المسمى عن القبول وهو شرط كما يستغني البيع عنه اي في اعتق
عبدك عني بالف عن القبول وهو كذلك فيسقط ما تم السقوط والقبول باللسان
مما يحتمله اي السقوط كما في البيع لا القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط حال اذ لا
توجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق من المامور لا الامر
وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط
حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتق عني بالف دينار وطلق من الخمر لان القبض ليس
بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد يلحق به لانه اصل
بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيه شرط اصلي ولا عموم
للمقتضى بفتح الضاد على انه اسم المفعول وهو اللازم المقدر الذي اقتضاه الكلام تصحيحا
له ان كان المعنى المقتضى معنى يحتمله افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده اي لان المعنى
المقتضى بالمد وكسر الضاد على انه اسم الفاعل وهو المقدر الذي اقتضاه الكلام تصحيحا
ما وراه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولم يعم المعنى المقتضى لا مثل التخصيص
في قوله اكلت اي في كل فعل فعل متعد لا يكون معه مصدر مولد ويكون في سياق النفي فان قلت
لا اكل لنفي حصة الاكل وانما تتحقق نفيه بالنسبة الى الكل ما لو ذلك معنى العموم فوجب قبول
التخصيص فاجاب عنه بقوله لان سلمنا لو قدر في لا اكل بات اقتضا لتوقف صدقه
عليه لا عبارة ولا دلالة ولا اشارة وفيه نظر لان الفعل المتعدي لا يعمل معناه الا متعلقا
بمفعوله ولذلك قالوا الفعل المتعدي ما لا يعقل الا متعلقه ولما وجب تعلقه كان كالمذكور

فيكون

فيكون دلالته على المفعول به بطريق العبارة لا بطريق الاقتضاء لان وضعه لذلك وايضا
لا يختص تخصص الا في اللفظ والمقتضى معنى اللفظ فان قيل اقتدر الا في لا اكل وهو مصدر
ثبت بعة لا اقتضاء لان دلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لا دلالة تضمنية
والثابت له على سبيل حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو اسال القرية فتصير قوله
لا اكل كقوله لا اكل الا دلالة التخصيص في لا اكل الا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر
الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا اكل الا فان النكرة
في موضع النفي تعم عامة فيجوز تخصيصها بالنية وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد
والتاكيد يقويه مدلوله الاول من غير زيادة فهو اضافة الى الدال الا على الماهية كما ان الفعل
لا يدل الا على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان نعم هذا المصدر الذي للتاكيد لن وقع في غير
موضع التاكيد نحو ما وقع مني اكل بعد العموم فان قيل اذا لم يكن لا اكل عاما مع ان
يحنث حال الاكل مع انه يحنث بكل واحد من افراد الاكل وذلك هي معنى العموم فيقبل تخصيصه
حتى لو قال اردت به ما كولا خاصا قبل منه قلنا انما يحنث لانه اي كان كل واحد من افراد
الاكل منفي تحت ماهية الاكل لان قوله لا اكل معناه لا توجد منه ماهية الاكل
وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا توجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدال على
هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد بطريق المنطوق وفيه نظر لان
عموم النكرة المنفية بهذا الاعتبار بطريق المنطوق لا باعتبار دلالتها على جميع الافراد اذ نفي فرد
مبهم يقتضي نفي جميع الافراد فان قيل لا سائن فلانا ونوى في بيت واحد يصح منه
وان نوى اقتضاء لان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وهذا تخصيص بعض سابقة
العموم للمعنى المقتضي قلنا انما يصح منه لان المساكنة نوعان قاصرة وهو ان يكونا في
دار واحدة وكاملة وهي هذه التي يسكنان في بيت واحد لان المساكنة مفاعلة من السكنى
وهي المكث في المكان على سبيل الدوام ففي فعل يقوم بهما بان تصل فعل كل منهما بفعل صاحبه
ويكون ذلك الست بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الما
وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى فسمي البيت الواحد لا يكون من باب عموم المعنى
المقتضى حتى يكون هذا تخصيصا بل من باب تنزيل احد محتملي اللفظ المشترك او تنزيل احد
نوعي الجنس بتزيينه كونه الكامل المفهوم من الاطلاق فنوى الكامل كما مر ولذلك اي ولما ذكرنا
من ان المعنى المقتضي لا عموم له قلنا لو قال انت طالق وطالق وطالق ونوى الثلاث ان منه باطلة
لان مصدر ما بنيت من المكان وهو الاطلاق انشاء امر شرعا لا لغوي لان انت طالق

حسب اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق
الانشاء فانه امر شرعي بيت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق توقف شرعا على تطليق
الزوج اياها وهو [illegible] فان قلت الطلاق الذي بيت من المتكلم بطريق الانشاء انما ثبت
بهذا اللفظ فيكون ثبوته متاخرا عنه فيكون من باب العبارة لانه باب الاقتضاء لان
المقتضى لازم مقدم على معنى الكلام فجوابه الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة
للمراة وهو ليس بمتعدد وانما المتعدد ملزومه وهو التطليق الذي هو صفة الرجل
وهو غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح بنية الثلاث فيه ولجاب المصنف عن هذا الاشكال
بجوابين احدهما هذا الذي ذكرت والاخر هو قوله انه ليس المراد لوضع الشرط هذا اللفظ
للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع
اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا دالة على ثبوت معانيها في الحال
كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قالت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب
كون المراة موصوفة في الحال فمنع الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا
الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء وهذا معنى وضع الشرط للانشاء واذا كان الطلاق
ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضى وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد
بهذه الصيغة الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت فانه لا يدل على بيع غير البيع الذي يقع به اقتضاء
وكذا طلقتك فانه وان كان صريحا في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لكن دلالته بحسب
اللغة انما هي على طلاق ماض لا على طلاق حادث في الحال وعلى هذا ينبغي ان يكون لغو العدم تحقق
الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم في الحال
وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته في هذا القدر اقتضاء لا لغة [illegible] فانه بصريحه انما يدل
لما ثبت في جنس الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا توقف الا على تصور وجوده فثبوت
المصدر به المشتق بطريق [illegible] لا بطريق الاقتضاء فيكون المصدر المقدر كالملفوظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما كما يصح في المذكور نحو طلقني طلاقا وانت طالق
طلاقا كما وطلقتك طلاقا وان لم يكن عاما مما يصح بنية الثلاث من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد
حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلاث لانه المجموع في باب الطلاق
لانه واحد اعتباري [illegible] اذا كانت ملفوظة لا دلالة على العدد بل على الواحد
اما حقيقة او اعتبارا على ما ياتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا دلالة على العموم والتكرار

[illegible] ثبوت البتونة في انت بائن امر شرعي ايضا كما في انت طالق فكما ان المصدر
الذي ثبت من المتكلم بقوله انت طالق انشاء امر شرعي فلا يصح فيه نية الثلاث كذلك المصدر
الذي ثبت من المتكلم بقوله انت بائن انشاء امر شرعي فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلاث ايضا
قلنا كما ان البينونة مع انها ثابتة بطريق الاقتضاء كالطلاق على نوعين الخفيفة وهي
التي يمكن رفعها وهي قاطعة للحل المناسب للزوج في الحال والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي
قاطعة لحل الحلية بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه وهي الثلاث او هي جنس بالنسبة اليهما
وهو احدهما اي في نية احد النوعين او احد الجنسين صحيحة في المعنى المقتضى فكذلك ههنا
ولا كذلك الطلاق فانه لا خلاف فيه بين افراده الا بالعدد ولا يمكن ان يقال
ان الطلاق شرع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا
ومما يدل على ذلك اي بالمقتضى المحذوف وجه اتصاله بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا
من الاصوليين جعلوا من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق
شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بينهما واتى الفرق اشار بقوله وهو ما يعرف به المنطوق
بخلاف المقتضى فانه لا يعرف الا بعد المنطوق بحيث قوله تعالى واسال القرية اي اهلها فاتاه
يعرف الكلام سقط النسبة من القرية اليه فالمنقول حقيقته هو الاسناد فيكون ثابتا لغة فيكون
كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء
وفيه نظر لان كثيرا من المحذوف لا يعتبر فيه كقوله تعالى فانفجرت اي فضربه فانفجرت وكقوله تعالى
فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه وقال يا ايها الصديق فصل اعلم ان بعض
الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان حكم المسكوت عنه اي في غير المذكور على خلاف
ما ثبت في المنطوق اي في المذكور وشرطه اي شرط مفهوم المخالفة عند القائلين ان لا يظهر
اولويته اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اي مساواة
المسكوت عنه للمنطوق في ذلك الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر احدهما من الاولوية والمساواة ثبت
الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص اي بمفهوم الموافقة ورد في المنطوق في صورة الاولوية او بقياسه
عليه اي بقياس المسكوت عنه على المنطوق في صورة المساواة على ما قالوا ان مفهوم الموافقة ينبيه
بالادنى على الاعلى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت
المساواة بحيث لا توقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة
النص لا توقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة نص ورد في ماعز والمخرج المنطوق مخرج
العادة المناسب ولا اخرج لعطفه على ان لا يظهر وعطف ولا يكون عليه نحو يا ايها الذين في

محمود حرم الرباب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن فى حجوركم ولا سيما الحرمة باسقاط
هذا الوصف وانما وصفهن بتلك الصفة اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جارية
بكون الرباب فى حجورهم فحينئذ لا يدل على نفى الحكم عما عداه ولا يكون المعطوف لسوال او
حادثة كما اذا سيل عن وجوب الزكاة فى الابل السائمة مثلا فقال بناء على السوال او على وقوع
الحادثة اى يكون الغرض ان ذلك لان له السائمة لا بالمعلوفة فى الابل السائمة زكوة او على اى تعلم
المتكلم بانتفاء احد هذا الحكم المحسوس كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكاة فى الابل
السائمة فقال بناء على هذا الحكم فى الابل السائمة زكاة فان الوصف فى هذه الصور لا يدل على عدم الحكم
عند عدم الوصف مثلا اى من مفهوم المخالفة تخصيص الشى باسمه سواء كان اسم جنس او اسم
علم يدل على الحكم عما عداه اى عما عدا ذلك الشى عدم وجوب الغسل بالمسك وهو ان يفتقر
الذكر قبل الانزال وعدم دلالته على نفى الحكم عما عداه والا لم يكن الكذب فى محمد رسول
وزيد موجود وحق لان الاول يدل على ان غير محمد عليه السلام ليس برسول وهو كفر وكذب
والثانى على ان غير زيد ليس بموجود وكذب وكفر لوجود البارى تعالى ولاجماع على جواز
التعليل اى تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما شاركه فى العلة وحينئذ يدل
النص بحسب المفهوم على نفى الحكم عن الفرع فلا يجوز اثباته فيه بالقياس لعدم الاعتبار بالقياس
المخالف للنص فلو دل على نفى الحكم عما عداه لادى الى نفى المجمع عليه وهو جواز تعليل النص وفيه
نظر لان مفهوم المخالفة لا يستلزم فى موضع القياس لان شرط القياس المساواة بين الاصل والفرع
ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها بين المنطوق والمسكوت عنه فان قلت اللام فى قوله الماء من الماء
للاستغراق ويكون معناه جميع افراد الغسل فى صورة وجود المنى فلا يجب الغسل بالاكسال
من اللام وهو للاستغراق عرفا اما وهو المنى ليست مرة عيانا كما شاهدوا الانزال ومرة دلالة
بدليله وهو التقاء الختانين وذلك لان الانزال امر خفى فيدور الحكم وهو الغسل مع دليل
الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة للافطار مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اى
من مفهوم المخالفة تخصيص الشى بالوصف اى بقليل اشتراكه وتقض شيوعه بان يكون الشى
مما يطلق على حاله ذلك الوصف وعلى غيره فقيد بالوصف فيدل حينئذ على نفى الحكم
عما عداه اى عما عدا ذلك الوصف ومعناه نفى الحكم عن ذلك الشى بدون الوصف عند الشافعى
بقوله تخصيص الشى مبتدا ومنه خبره وقوله يدل مبتدا محذوف اى هو يدل كقوله
تعالى من فتياتكم المومنات خص الحل بالمومنات فلزم عنده عدم حل نكاح غير المومنات من الاماء
للعرف فان قوله الاسنان السوالى تصير بادى الفهم الى ما ذكرنا من نفى الحكم عما عداه ولهذا

تسفيحه

يستفهم العقلا لانه يفهم منه ان غير الطويل يطير وليس الاستفهام لاجل بسبة عدم
الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبح فيه
واجاب المصنف عنه بان الاستفهام انما هو لعدم فايدة التخصيص فى هذا المثال والمثال
الاخرى لا يصح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اللغة قد فهم ذلك على ما
نقل عنهم فى صور جزئية والغرض من المثال المذكور التنبيه على ان كل صورة تخلو عن الفايدة
الاخرى يفهم منه اهل اللغة هذا المعنى كما نقل ان ابا عبيد الله لما سمع قوله عليه السلام لى الواجد
يحل عقوبته وعرضه اى مطل الغنى يحل حبسه ومطالبته قال هذا يدل على ان فى غير الواجد
لا يحل عقوبته وعرضه ولما سمع قوله عليه السلام مطل الغنى ظلم قال هذا يدل على ان مطل
غير الغنى غير ظلم وقد قال الشافعى ايضا بمفهوم الصفة كما قال ابو عبيد الله وهما عالمان باللغة
فالظاهر فهمها اللغة ولعله نقده لغة لما فهم منه فظهر ان افادته لغة واعترض عليه بان
فهمها ذلك يجوز ان يكون مبنيا على اجتهادهما لا على ان فهمها لغة والجواب ان اكثر اللغات
انما ثبت لقول امتها ان معنى هذا اللفظ كذا وهذا التجويز قائم منه ولا يقدح فى افادته الظن
اذ لو كان قادحا لما ثبت مفهوم شى من اللغات ولكثرة الفايدة عند الحمل على اسبات المذكور
ونفى غيره فانه اكثر فايدة من اثبات المذكور وحده وكثرة الفايدة مما يرجح المصير اليه لكونه
ملايما للغرض العقلا مبل دلالته على النفى عن الغير متوقفة على كثرة الفايدة لانه به ثبت هذه
الدلالة وكثرة الفايدة انما تحصل بالدلالة فلزم الدور وصوابه ان المتوقف عليه الدلالة
هو كثرة الفايدة عقلا لا عسا وهو ان يعلم انه لو دل لكثرت الفايدة والمتوقف على الدلالة هو كثرة
الفايدة عنا لا عقلا وموصولها فى الواقع وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من
الفايدة بل بالنقل ولانه لو لم يكن فيه اى فى التخصيص بالوصف تلك الفايدة وهى الدلالة
على نفى الحكم عن الغير لكان ذكر اى ذكر ذلك الوصف ترجيحا من غير مرجح لان التقدير عدم
المرجحات الاخر كخروج مخرج العادة الى اخره واللازم باطل لانه لا يستلزم ان يثبت تخصيص
احاد البلغا بغير فايدة وكلام الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام اجدر لجواز ان يكون لكلمة
واحدة منهم فوايد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلا واعترض بانه اثبات لوضع التخصيص لنفى
الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفايدة والكل باطل لانه لا يثبت الوضع بما فيه من الفايدة وانما
يثبت بالنقل وجوابه لا نسلم انه اثبات الوضع بالفايدة وانما هو اثباته بالاستقرا عنهم ان كل
ما ظن ان لا فايدة للفظ سواه بعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فكان اثباته بالاستقرا واندرج
فى القاعدة الكلية الاستقرايه ولان منا هذا الكلام بدل على هذا الوصف نحو فى الابل السايمه

اهل

عما عداه قال المصنف جعلوا موجبات التخصيص منحصرة في الاربع المذكورة وهو ان
يخرج مخرج العادة ولم يكن لسوال او حادثة او لعلم المتكلم بان السامع مع جعل هذا الحكم الخصوص
ونفي الحكم عما عداه [illegible] ما ذكر انتهى كلامه وفيه نظر
لانهم قالوا في اخر ذكر الشرائط وغير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شروط
مفهوم المخالفه راجع الى امر واحد عام وهو ان لا مظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فايدة
غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فعلى هذا لم يجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في الاربع
المذكورة حتى يرد عليهم اعتراض المصنف [illegible] متحيز
فان شيا من الاشيا الاربعة المذكورة لا يوجد ههنا ومع ذلك لا يراد نفي الحكم عما عداه
وانما لزم ان لا يكون الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف متحيزا وهذا محال لان
الجسم لا يوجد بدون هذا الوصف وانما وصفه به تعريفا للجسم واشارة الى ان علة
التحيز هذا الوصف [illegible] والدم فانه قد يوصف الشي باحدهما ولا يراد نفي
الحكم عما عداه مع ان الموجبات الاربعة غير متحققه او التاكيد [illegible] الدابر
[illegible] او غيره اي غير التاكيد [illegible] وصف الدابة بكونها
في الارض لا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض ولو ذكر
ايضا قوله ولا طائر يطير بجناحيه لكان اولى فلم يوجد [illegible] موجبات منفيه
[illegible] ودلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروط بالجزم والشرط
منتف دايما لان فوائد الوصف غير منحصرة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه
السلام واذا لم يكن منحصرة معلومة لم يحصل الجزم باسقاط الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم
عما عداه وقال المصنف ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها وفيه نظر لان المراد من التخصيص
بالوصف الوصف الذي يكون للتخصيص اي لنقض الشيوع وتقليل الاشتراك والوصف
للكشف او المدح والذم او التاكيد ليس من باب التخصيص بالوصف وكانه فهم من التخصيص
بالوصف ذكر الوصف في الجملة على انه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني ولا توقف على الجزم باسقاط
الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور الموجبات بعد التامل والتفحص
وقال المصنف ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض لان المراد لسرد ابه مخصوصة
وفيه نظر لان هذا المراد بعيد جدا لان هذا المراد معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة
المنفيه ولاسماع من الاستغراق نص في الاستغراق ولا يحتمل الخصوص ثم اجاب عن قوله

وفي الكشاف ان معنى
زاده في الارض وزاده
بطير بجناحيه هو زاده التفهم؟

ولان

ولان مثل هذا الكلام الى اخره بقوله ولان [illegible] اي الوصف ان [illegible]
[illegible] وهو [illegible] ما ذكر من ان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه لان الحكم ثبت
[illegible] فلا يلزم من انتفاء الوصف انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى وفيه نظر لان
العاقل بمفهوم تخصيص الشي بالوصف انما يقول به اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص
وحينئذ يحصل الظن وهو كاف اذ لا قايل بان المفهوم قطعي وقد يقول ايضا بعدم الحكم
عند عدم الوصف لكن بنا على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا عدما شرعيا
لانه علة لعدمه اي لا بنا على ان الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ويكون
عدم الوصف علة لعدم الحكم كما ان وجوده علة لوجوده وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان
الحكم المذكور حكما عدميا لانه يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف كقوله عليه السلام في العلوفه
زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم تكن معلوفه كان فيها الزكاة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن
ان يثبت بنا على الاصل وعندهم يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وظهر قوله عند
من قسائم الموجبات هذا لا يوجب تحريم [illegible] الكراهة عند [illegible] مع
[illegible] مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المومن الا المومنه لكن ليس هذا معنى
الخروج مخرج العادة وانما معناه ان يكون ذكر الوصف بنا على ان العادة جارية باتصاف
ذلك المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف لكون الرباب في حجورهم وليست
العساب اي الاماء مومنات في الغالب والعادة جارية بذلك ثم اورد مسلمين توهم قوما
انا قايلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسالة الدعوة والشهادة
فقال ولا يلزم علينا امة ولدت ثلاثة في بطون مختلفة بان كان من الولد ستة
اشهر فصاعدا فصاعدا فان الام ولد الاكبر منه فانه يلزم علينا لان هذا اي كونه
نفيا للاخيرين ليس [illegible] اي ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الاخيرين بل لان السكوت
في موضع الحاجه بيان فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة
يكون سانا بانه ليس منه وانما اسقى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد
لانه نفى نسبهما واما اذا ولدت في بطن واحد فان دعوة الولد دعوة للجميع [illegible]
[illegible] بيان في [illegible] بالاول وهو الاكبر ام ولد فثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه
اما ان يكون كذلك اي يصير بالاول ام ولد ان لو كانت دعوة الاكبر فولادة الاخيرين
[illegible] اي في مسلتنا فلا تكون دعوة الاكبر قبلها بل متاخرة عن ولادتهما فلا يكون الاخيران
ولدين لام الولد بل هما ولدان للامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم ايضا علينا اذ اقال

[illegible] الجار والمجرور متعلق بالعلم ويكون مناسبا للتخصيص
بالصفة من جهة انه يفسد ويحتمل ان يكون ظرفا مستقرا صفة الوارثا اذ لا تقبل
الشهادة من غير وارث هذا اى عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال
على ما قلنا من ان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان
الشهود علموا لورثا في غير تلك الارض فلاجل هذا لا تقبل شهادتهم وانما لا يلزم علينا ان
الشاهد ما ذكر ما لم حاجة اليه حاسبه وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة
فيما نحن فيه اى في التخصيص بالوصف اى لا ننفي كونه شبهة في نفي كونه شبهة في نفي الحكم
عما عداه لان الشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة قال ابو حنيفة
رحمه الله هذا اى السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة
لان ذكر المكان غير واجب في الشهادة وانما ذكر الارض المذكورة ستحتما الاحتراز
عن المجازفة لانهم ربما كانوا متخصصين عن احوال تلك الارض فاراد واننفي علمهم بالوارث
في ارض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به واما سائر الاراضي
فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا عن
المجازفة وهذا عند المعلق بالشرط ظاهر لان عدم العلم عدم عند الشافعي رحمه الله
لان الشرط عنده ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود لتوقف ذلك الشيء عليه وهذا دليل
مختص بالشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وعند العدم
[illegible] اى بالمعلق بالحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا
بل عدما اصليا بمعنى ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة نظهر ههنا
ايضا فلو قال ان كانت الابل معلوفة فليس في زكاتها لا يجب بذلك الزكوة في السائمة خلافا
له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز بعده بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده
يجوز ان يثبت هذا جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف
عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم بقال امر خارج عنه يتوقف عليه الشيء ويترتب وجوده عليه
كالوضوء فانه شرط لصحة الصلاة ولا يترتب وجود الصلاة عليه بمعنى انه اذا حصل الشرط
حصل المشروط وقد يقال لمعلقه وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف والشرط بالمعنى
الاول هو الذي ذكرتم وهو اسفا المشروط عند اسفا الشرط وليس هذا حكما شرعيا بل عدم
صحة الصلاة عند عدم اسفا الشرط وليس هذا حكما شرعيا الوضوء عدم اصلي ولكن مع ذلك
يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلاة فالشرط بمعنى العلامة فانه لا دلالة لاسفايه

على

على اسفا المشروط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند اسفا الدخول يمكن ان يقع الطلاق
بسبب اخر وقوله تعالى ومن لم يستطع منكم الايه وهي طولا ان ينكح المحصنات المومنات
فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات توجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة
عنده لانه علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة
ثابتة ثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فصار مفهوم هذه الاية مخصصا عنده لقوله
تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وجوز نكاح الامة عندنا لانه لما دل على نفي الجواز لا بصار مخصصا
لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص لا يجب ان يكون
موصولا بالعام ولا نسخاله على ما هو مذهبنا في ان المتراخي نسخ لا تخصيص لان الناسخ يجب
ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا فثبت جواز نكاح الامة تلك الاية وثبوته قبل الشرط
لانه في تعليقه بالشرط بحيث ثبت عدم ثبوته من حيث دلالة اللفظ لا من حيث ثبوته في
الخارج قبل الشرط فيجوز ثبوته قبله بنص اخر وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة
ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم يجد واما فيتيمموا صعيدا طيبا فانهم لم يقدروا دليل
على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قلت لو ثبت مفهوم
الشرط في قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا لثبت جواز الاكراه عند عدم
ارادة التحصن والالزام عليه غير جائز بحال من الاحوال بالاجماع وجوابه ان الشرط يقتضي
عدم الحرمة عند عدم ارادة التحصن لجواز الاكراه وعدم الحرمة حاصل لانهن اذا لم يردن
التحصن لم تكرهن على البغاء لان الاكراه الزام فعل مكروه فلا تكره الاكراه حينئذ واذا لم يمكن
لمتعلق به التحرم لان شرط التكليف الامكان وهذا الخلاف بنا على ان الشافعي رحمه
الله اعتبر المشروط بدون الشرط وهذا بنا على ان الحكم في الجملة الشرطية هو الجزاء وحده
والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كانت في جملة الشرطية وان كان انشاء
فانشاء فانه اى المشروط يوجب اخا على جميع التقادير فالمعلق عند اى الحكم مقدر
معين على تقدير وجود الشرط واعدامه المعلق عنه عاجز من التقادير فيكون اى المعلق
اثر في العدم اى عدم الحكم كما ان له اثرا في وجود الحكم فجعل المعلق ايجابا للحكم على تقدير
وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه صار كل من الثبوت والاسفا حكما شرعيا ثابتا
باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عند تخصيصا وقصر العموم المقادير على بعضها ونحن
نعتبره اى المشروط معه اى مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء اوجب
ذلك الكلام الحكم على تقدير وهو تقدير وجود الشرط وهو ساكن على تقدير عدم الشرط عن عمل

اى غير الحكم الذى اوجبه الكلام من النفى والاثبات فصار انما الحكم عدما اصليا
فالمشروط وهو انت طالق من قولنا انت طالق ان دخلت الدار دون الشرط مثل انت
فى انت طالق اى كل واحد من المشروط والشرط جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر وحنيذ
لا يوجب الحكم على جميع القادير معا بعد الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط
ونحن نعتبره مع المعلق بالشرط بحو ان دخلت الدار فانت طالق ساعة بنا
على ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع القادير لكن المعلق اخر الحكم الى زمان
وجود السبب فصار انت طالق سببا للحكم ولكون تاثير التعليق فى تاخير الحكم لا فى منع
سببيته وانما قال الشافعى بناء على ان المعلق انعقد سببا عنده بعلف الطلاق
وهو ما قال بالملك كقولك ان تزوجتك فانت طالق وان ملكتك فانت حر فان
وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والملك غير موجود ههنا والسبب
موجود فبطل المعلق وحمل الشافعى رحمه الله تعجيل المنذر المعلق لان التعجيل بعد
وجود السبب وقبل وجود الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكاة قبل الحول اذا وجد
السبب وهو النصاب والنذر المعلق انعقد سببا عنده وجوزه بتعجيل كفارة
اليمين اذا حنث ما به بان عتق رقبة او طعم عشرة مساكين او كسوتهم قبل ان
يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب انعقد قبل وجود الشرط وتاثير الشرط
فى تاخير الحكم الى زمان وجوده وهذه الصور وان لم تكن من المعلق بالشرط الا انه لما قرر
هذا الاصل فى انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول
شرطا اشار الى انه جار فى السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات
الشرط ام لا فان الحلف عنده سبب للكفارة مع انه لا اضافة اليه والحنث شرط للتوقف
وجوب الاداء عليه اجماعا فنفس الوجوب مبنى على السبب ووجوب الاداء عند
الشرط عنده مع سبب الوجوب الاداء الا بالمطالبة حتى لا يجب على العبد قبل المولى ويحتمل
ان يقال انه فى معنى من حلف ليكفرن حنث فيصير مما نحن فيه لان ما يحتمل الفصل
من وجوب الاداء كما فى اليمين بالله تعالى ثبت اما فى الذمة بسبب الشرع
مع تراخى وجوب الاداء الا بالمطالبة حتى لا يجب على العبد قبل المولى فان الوجوب فى البدن اما عن وجوب
الاداء او هما ضلا زمان لا انفكاك بينهما فلما ثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فيجعل
قبل الشرط كون بعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلاة قبل الوقت بخلاف الزكاة قبل
الحول واعلم ان عند الشافعيه ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما فى صلاة القائم

والناسى

والناسى فانها واجبة لوجوب السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء وظهر الاثر
فى حق القضاء بمعنى انه يجب عليه فى الوقت ان يصلى بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب
بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا معنى له الا الخطاب المعلق بفعل المكلف
ولذلك صرحوا فى نحو حرمت عليكم الميتة انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان
الاحكام انما تتعلق بالافعال لا بالاعيان وذهب فخر الاسلام ومن تابعه الى ان الحكم يتعلق
بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها عن ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة
الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا معنى الحرمة
المنع بمعنى حرمة الفعل ان العبد ممنوع عن تحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه
وهذا كما يقال لا شرب هذا الماء وهو عين يكره ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد
بصرفانها فالعين ممنوعه والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صبت الماء الذى بين
يديه وقيل ان الحل او الحرمة اذا كان بمعنى فى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال
جرى النهر ويقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان
حرمتها لاحترام مالكها وهو الاقرب وعندنا لا ينعقد المعلق سببا للحكم
الا عند وجود الشرط لان السبب ما كون طريقا الى الحكم ومفضيا اليه
وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو ان تغير المشروط مع الشرط
فى المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب كما ان انت طالق قبل الدخول
بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا وانما يصير سببا عند وجود
الشرط او رد عليه ان الاضافة ينبغى ان تكون مانعة ايضا فى نحو انت طالق غدا وجوابه
ان المعلق يمين وهى لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق فلا يكون المعلق مفضيا
الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لا لمنع الحكم فيتحقق
السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع فيتخلف الحكم
فى المسائل المذكورة بعدم انعقاد المعلق بالشرط سببا عندنا فيجوز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولكن هذا مشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو
ابن العاص انه خطب امراة فابوا ان زوجوها الا زيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى
طالق قبل ان يبلغ فذكر رسول الله عليه السلام فقال لا طلاق قبل النكاح والحديث مفسر
لا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا
لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند الشرط فى باب النذر

صلى الله عليه وسلم

[illegible] ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على
تقدير عدم البر [illegible] فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء
الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء وفيه نظر لانه يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق
الانقلاب والحلف عن البر كالصوم فانه يمنع عن ارتكاب محظور وبعد الانقلاب يصير
سببا لوجوب الكفارة ويمكن ان يقال ان السبب هو الحنث على الصوم ولان السبب يجب ان يكون
عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض
لليمين [illegible] الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا
توجد بدون اليمين فيكون اليمين شرطا لها وفيه نظر لانه يجوز ان يبقى الحلف اعني الكفارة بعد
انقطاع العلة كالمرتد يبقى بعد انقطاع النكاح وذلك لان العلة علة لاحكام لا اصل الا لبقاء
والحلف يخلفه في البقاء وقد اي فرق الشافعي رحمه الله [illegible] البدل بانه ينفصل
في المالي الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية
[illegible] اداء المالي عن مقصود [illegible] الله تعالى لان الحق الواجب لله تعالى على العباد
هو العبادة وهي فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى
فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة تتادى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فصير
الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعلق وجوب الاداء
بمنع تمام السببية فيها جميعا وانما جازت النيابة في المالية دون البدنية لان المقصود
حاصل فيها وهو المشقة ومخالفة هوى النفس وهو غير حاصل في النيابة في البدنية واما حقوق
العبد فالمال هو المقصود فيها لانه به يجلب المنفعة ويدفع المضرة وبين الفرق
على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فلا يجوز ان يجعل المعلق بالشرط بمنزلة
المتأجل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط كما جعله الشافعي
رحمه الله [illegible] اي المتأجل وشرط الخيار [illegible] اما الاجل فظاهر لانه يدخل
على الثمن لا على البيع فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك
عن الثبوت اذ لا حجة لتاثير الشيء فيما لم يدخل عليه واما خيار الشرط فلان السبب لا يحتمل
الحل اي الشرع لانه نصب شرط الخيار قارا وانما ثبت الخيار على خلاف القياس لضرورة
دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله على مجرد الحكم بان ينعقد السبب وتتاخر الحكم
لحصول المقصود بذلك لانه حينئذ يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه
فدخوله اي دخول شرط الخيار على احكام دون السبب [illegible] دخوله عليهما لان

دخوله

دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخير له لانه تابع للسبب وثابت به واما
الطلاق والعتاق فيملان الخطر اي الشرط لانهما من الاسقاطات لا الاثباتات
فيعمل فيهما بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب ليلا يلزم تاخير الحكم عن سببه
وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة تدفع في الاقتصار
على مجرد الحكم وحمل المعلق على الناقص منه بخلاف البيع فانه يحتمل الخطر لكونه من الاثبات
فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض ولكن في جعل الاعتاق من الاسقاطات نظر لما ذكر قبل انه
اسات القوة الحكمية لازالة الرق وفيه تامل اضاف الباب الثاني من الباب الذي
اورد فيها مباحث الكتاب في افادته اي اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة وغيرهما
اللفظ المفيد قيده بالمفيد ليخرج المؤول عن مورد القسمة فلا ينقض حد الانشاء ضرورة
انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب له الظاهر ان الضمير راجع الى الحكم الشرعي لان الخبر والانشاء
من اقسام اللفظ المفيد فالاولى ان يكون الضمير لمطلق الحكم اما خبر ان احتمل الصدق
والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض كونه خبر مخبر صادق او دل على صدقه
او كذبه ماده اللفظ نحو الكل اعظم من الجزء وحسن او عقل ولم يذكر المصنف في الشرح ما لا
يحتمل الصدق والكذب باعتبار عارض لانه بصدد البحث عن اللفظ المفيد للحكم الشرعي
وهذا غير متصور فيه ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما او انشاء ان لم يحتمل وهذا تقسيم
باعتبار اللازم المشهور والا فتعريف ولو سلم انه تعريف لا لمزم الدور كما قيل ان صدق الخبر
مطابقته نسبة الخبر للواقع وكذبه عدمها فتعريف الخبر بهما دور لان ماهية للخبر والانشاء
معلومة عند العقلاء حتى الصبيان ولذلك يوردون كل نوع من انواع اللفظ المفيد في مورده
والمقصود منه بتفسير لفظ الخبر وتعريفه من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية
والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ
فلا دور ولا خلاف جهة التوقف واخبار الشرع ان لم يكن المحكوم به منه حكما شرعيا بجعل الاثبات
مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي كقوله تعالى الوالدات يرضعن اولادهن فان خبر المبتدا نفيا
مجاز عن الامر وقبل مجموع المبتدا والخبر مجاز عنه اكد من الانشاء لانه ادل على الوجود في افادته
الحكم الشرعي لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يحقق لزم كذب الشارع بالنظر الى صورة
الخبر وان كان مجازا عن الامر وهو محال بخلاف الامر فانه لا لمزم من عدم الاتيان بالمامور به
كذب الشارع وان كان حكما شرعيا فلا حاجة الى جعله مجازا عن الامر او النهي كقوله تعالى كتب عليكم
الصيام واحل الله البيع وحرم الربا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه ههنا اي في بحث افادة

الحكم الشرعي لا في علم المعاني فان المعتبر فيه هو الاستفهام لكثرة مباحثه ولا حاجة الى
هذا القيد الامر والنهي اذ بهما ثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام و امر اي لفظ
الامر المركب من امر ر ق ل الغائب استعلا اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا واحترز به عن
الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو لدخل قول الادنى للاعلى على
سبيل الاستعلا افعا اي بصيغة افعل ونحوه مما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق
افعل من الفعل قول فرعون لقومه ماذا تامرون اي تشيرون ولا خلاف في ان لفظ الامر يطلق
على نفس هذه الصيغة الصادرة عن القائل على سبيل الاستعلا حقيقة ويطلق على طلب الفعل
على طريق الاستعلا ويكون الامر والقول على هذا المعنى بمعنى المصدر ويشتق منهما الماضي والمضارع
وغيرهما نحو امر يامر آمر مامور ونحو قال يقول قايل مقول وعلى المعنى الاول يكون الامر والقول
بمعنى المامور به والمقول ويمكن تطبيق التعريف على الاعتبارين لكن المعنى الاول انسب باعتبار سياقة
كلامه لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشا والانشا قسما من اللفظ المفيد وفيه نظر لانه
ان اريد اصطلاح الاصول فالتعريف غير مانع لان صيغة افعل على صيغة الاستعلا قد تكون
للتهديد والتعجيز وان اريد اصطلاح اهل العربية فغير جامع لان صيغة افعل عندهم امر
سواء كان على طريق الاستعلا امر لا والرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل ملتمسا او كحكاية
عن الامر المستعلي لان مثله لا يعد في العرف انه مقول هذا القايل الادنى بل مقول المبلغ عنه
والنهي اي لفظ النهي وهو استعلا لا فعلا بالجزم و الامر اي لفظ امر كما يقال الاسد حقيقة
في السبع مجاز في غيره ولذلك لم يقل وهو بدل قوله والامر حقيقة وهذا القول اتفاقا مجاز
عند الفعل عند الجمهور وعند بعض حقيقة في الفعل ايضا فيكون مشتركا مما يدل بناء على
انه حقيقة الفعل ايضا على انه اي ان الامر للايجاب من الادلة الدالة على كون الامر للايجاب
يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب يوجب فعله للايجاب
ولكن هذا الدليل انما يتم على قول من يقول بعموم المشترك ليكون الكبرى كلية شاملة للقول والفعل
احتجوا اي على ذلك البعض على الاصالة وهو ان الامر حقيقة في الفعل قوله تعالى وما امر فرعون برشيد
اي فعله لان الفعل موصوف بالرشد احتجوا على الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب بقوله
عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب
كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله عليه السلام للايجاب كما ثبت بقوله تعالى
على الفرع بعد اثبات الاصل للتنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل
مستقل والحاصل من هذا المقام انه اذا انقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا او طبعا

اوخاصا

او خاصا به عليه السلام فلا ايجاب اصلا بالاجماع وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه
بالاجماع وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا النبي عليه السلام بكذا وهل
يجب علينا اتباعه ام لا قال بعضهم نعم وقال الاكثرون لا وهو المجاز قلنا ليس حقيقة في
الفعل الان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له مخصوصه بالاتفاق
ولانه هو السابق الى الفهم عند اطلاقه فلو كان حقيقة في الفعل ايضا لزم الاشتراك واللازم
باطل واشار الى بطلانه بقوله لان الاشتراك خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يركب
الا بدليل والمجاز وان كان على خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما لا يجوز
ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو احدهما ويكون حقيقة فيهما ولا يلزم الاشتراك
ولا المجاز كالحيوان فانه حقيقة للقدر المشترك بين الانسان والفرس مع انه حقيقة فيهما
ومتواطئ لانه حينئذ لا يكون موضوعا لكل واحد بخصوصه ولانه اذا افعل فعلا ولم
يقل لغيره افعل يصح نفيه اي نفي الامر لغة وعرفا بان يقال لم يامر ولو كان حقيقة لما صح
نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة ومن هذا الدليل الثاني ظهر ان الامر الذي هو
مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر حتى يشتق منه امر بمعنى فعل فامر بمعنى يفعل
لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشان الحاصل من المصدر يقال شانت
اي قصدت وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل
استعلا وعلى طلب الفعل واقتضايه بطريق الاستعلا والاول اسم والثاني مصدر والخلاف
في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على الفعل
الذي هو مصدر فعل في الصحاح الفعل بالفتح مصدر وبالكسر اسم بمعنى الشان ثم اجاب عن
احتجاج الخصم بقوله وتسميته اي تسمية الفعل امرا كما في الاية الكريمة وغيرها من الايات
مجاز من باب اطلاق اسم السبب على المسبب اذ الفعل يجب به اي بالامر وثبت به
فيكون من اثاره على ان المراد من الامر في الاية المذكورة هو القول ووصفه بالرشد مجاز
من باب وصف الشيء بوصف صاحبه لانه وقع قبلها قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي
اطاعوه فيما امرهم وما امر فرعون برشيد سلمنا انه اي ان الامر حقيقة في الفعل بناء على
انه بحث لغوي يحتمل اثباته من اهل اللغة او من الشيوع في الاستعمال مما هو من مباحث
الاصول وهو كون الفعل موجبا ام لا فابطل التعريف اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا فقال
في ابطال التفريع لان الدلايل يدل على ان القول للايجاب لا الفعل اي ان الدلايل التي يدل على
كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر

بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا دليل على ان الامر بمعنى فعل النبى عليه السلام للايجاب فان
تلك الدلالة غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره لا يمكن حملها على ان الامر بمعنى الفعل
مراد وسياتى واما فى هذه الاية فلان الضمير فى قوله عن امره ان كان راجعا الى الله تعالى
فلا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول عليه السلام بالقول مرادا واجماعا فلا يحمل على
الفعل لان المشترك لا عموم له اولا استعمال فى اكثر من معنى واحد ومذهب الخصم عموم المشترك
واستدل على كون الامر بمعنى الفعل للايجاب سواء كان قولا او فعلا فعرض المصنف عن
الاستدلال الى منع عموم المشترك واشار الى ابطال الثانى اى كون الفعل موجبا بقوله واللفظ
اى الامر القولى كما هو المقصود لانه موضوع للايجاب بالاتفاق فالقول بان الفعل
للايجاب ايضا مصير الى ما هو خلاف الاصل وهو تعدد الدال مع اتحاد المدلول فلا تركب
الا بدليل كما فى تعدد المدلول مع اتحاد الدال على المشترك والمراد فى خلاف الاصل الحصول
المقصود بواحد من المترادفين وكذا اطلاق المترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على
الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لا على توافق اللفظ والفعل
وفيه نظر لان انحصار الموضوع فى اللفظ وقوله والمقصود ممنوع وعلى تقدير التسليم لا نسلم
ذلك كون الفعل للايجاب لان الخصم لا يدعى كونه موضوعا للايجاب بل يدعى انه يجب علينا
اتباع الرسول عليه السلام فى افعاله التى ليست بسهو ولا طبع ولا يختصه به لله لا دليل الذى
على ذلك واشار الى ابطال الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع وهو ان فعله للايجاب بقوله
صلوا بقوله واجب بعامة عليه السلام استفد من قوله ايتموا اصلى وهو صيغة الامر لا من نفس
الفعل وفى عبارته تسامح لان القول لكون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث وهو عين
دعوى الخصم وحقها ان يقال وجوب الاتباع فى الصلاة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب
هو القول ثم عارض تمسكهم بالسنة بقوله عليه السلام لما عاب على اصحابه صومهم بما روى انه واصل
فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال انكم مثلى يطعمنى ربى ويسقينى وانكر عليهم خلع النعال
بما روى ابو سعيد رحمه الله بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما
على يساره فلما راى اصحابه القوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك
القيت فقال عليه السلام ان جبريل اتانى واخبرنى ان فيها قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى
فى نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما مع انه عليه السلام فعل الوصال وخلع النعال فلو كان فعله
عليه السلام موجبا لما انكر عليهم ذلك وقال الامام الغزالى رحمه الله انهم لم يتبعوه فى جميع افعاله فكيف
صار اتباعهم فى البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم فى البعض دليلا ولما فرغ من بيان ما هو المدلول

الحقيقى

الحقيقى للفظ الامر شرع فى بيان ما هو المدلول الحقيقى لمسماه اى لصيغة افعل فان مدلول
لفظ الامر هو صيغة افعل ويطلق عليها حقيقة فقال وموجبه اى موجب الامر واثره
الثابت به التوقف عند ان يرجح حتى يتبين المراد لانه استعمال فى معان مختلفة فعند
الاطلاق محتمل لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف
عند ان يرجح فى تعيين المراد عند الاستعمال لا فى الموضوع له لانه عنده موضوع ن
للاشتراك اللفظى للوجوب والندب والاباحة والتهديد وعند جماعة التوقف فى
تعيين الموضوع له انه للوجوب فقط او للندب فقط او مشترك منهما بالاشتراك اللفظى وهى
ستة عشر معنى الايجاب كقوله اقيموا الصلاة ب الندب كقوله تعالى وكاتبوهم
ج المادب كقوله عليه السلام كل مما يليك وهو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الاخرة
والمادب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات د الرابع الارشاد كقوله تعالى فاستشهدوا
وهو قريب من الندب الا انه تعلق بالمصالح الدنيوية ه الاباحة نحو كلوا واشربوا
نحو اعملوا ما شئتم ز الامتنان كلوا مما رزقكم الله ح الاكرام نحو ادخلوها
بسلام امنين ط التعجيز نحو فاتوا بسورة منه ى التسخير نحو كونوا قردة
خاسئين ما الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم وقرب منه الانذار نحو قل تمتع بكفرك قليلا
ب التسوية نحو قوله تعالى اصبروا او لا تصبروا ك الدعاء اللهم اغفر لى يد التمنى
الا ايها الليل الطويل الا انجلى اى انكشف جعله للتمنى لانه استطال تلك الليلة حتى كان
انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التى لا يرجى فى حصولها يه الاحتقار القوا ما انتم ملقون
فان فيه احتقار لسحر السحرة فى مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال يو التكوين وهو الايجاد
نحو كن فيكون يز التحدى لطلب الدوام كقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم قلنا لو وجب الوقف
هنا اى فى الامر لوجب فى النهى لاستعماله فى معان مع ان موجبه ليس الا التوقف وهى التحريم
كقوله تعالى لا تاكلوا الربا والكراهة كالنهى عن الصلاة فى الدار المغصوبة والتسوية نحو لا تمنن
تستكثر والتحقير نحو لا تمدن عينيك وبيان العاقبة ولا تعتذروا اليوم كذا فى اكثر النسخ من الشرح
بالواو وفى بعضها بلا واو وهو الصواب اذ لا واو فى لفظ القران اى لا تشتغلوا باعتذاركم الفاسدة
الكاذبة فانها لا تنفعكم فى العاقبة بعد ظهور سركم ويجوز ان يكون النهى للياس ولما قوله تعالى ولا
تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون كان خطابا لرسول الله عليه السلام فيجوز ان يكون المراد منه
التثبيت والدوام على ما كان عليه من انه لا يحسب الله غافلا لقوله تعالى ولا تكونن من المشركين
فيكون النهى للدوام ويجوز ان يكون المراد بالنهى عن حسبانه غافلا الامر بان يعلم انه عالم بما يفعله

الظالمون لا يخفى عليه شيء ويعاقبه على قليله وكثيره فيكون النهي لبيان العاقبة او للتهديد والارشاد
نحو لا تسلوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في فعل واحد ولان النهي
عطف على قوله لاستعماله امرا بالامر ما وكلف للتنفير عن الفعل فلو كان موجب الامر التوقف لكان
موجب النهي ايضا التوقف فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل اي ان موجبهما التوقف فلا يبقى
مع ان الفرق بين موجب الامر والنهي يعلم بالضرورة وهذا لاحتمال للمعاني الكثيرة يبطل الحقائق
اي حقائقها الاستعمالية حتى لا يمكن زيد زيدا بل عدم الشخص
الاول وحلول مكانه شخص اخر وهذا عن مذهب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء ويجوز ان
يكون المراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا ولد احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص
او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات بطل دلالات الالفاظ على معانيها الموضوعة لها
وايضا نحن لم ندع انه اي الامر حقيقة في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر
في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل على البعض الظاهر
من الامر حتى يوجد صارف عنه وفيما قال نظر لان المتوقف في الامر متوقف في النهي وثبوت الفرق
بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل
جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بان التوقف فيه ليس لطلب الترك
والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع
بان التوقف فيه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما موقوف فيما يحتمله فلا يلزم التساوي وعدم
الفرق بين افعل ولا تفعل ولان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني
وهو الوضع او الشرع وكثرة الاستعمال وهو خلاف احتمال تعدد الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير
معانيها الحقيقية عند الاطلاق وعند البعض موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل لان
الغرض من وضع الكلام الافهام والاشتراك مخل به فلا يترك الا عند قيام الدليل وهو الاباحة عند
بعضهم او هي اعم الاباحة الادنى المتنقل والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود
على جانب الترك واداه الندب لانه لطلب الفعل واستوا الطرفين في الاباحة وكون المنع من
الترك امرا زايدا على الرجحان وهو الوجوب عند اكثرهم لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال
لان الناقص ليست من وجه دون وجه لكن المصنف اعرض عن هذا لانه اثبات للغة بالترجيح وتمسك
بالنص بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
انما يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به فوجب ان يكون

المامور

المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب وكقوله تعالى ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا
قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في قولهم لمؤمن ولا مؤمنة جمع لعمومها
وفي قولهم من امرهم لله ورسوله جمعا للمعظم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا وتمكنوا
من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اخبارهم تعالى باجتنابها في جمع او امرهما بدليل وقوع
قوله امرا في سياق الشرط والنفي والقضاء اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا
الا اياه اي حكم او فعلا كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن فالمراد من
الاية هو الاول لامتناع اسناده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمعنى الباني ومن الامر من قوله
عليه السلام من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة لا الفعل او الشيء كما في قوله
تعالى اذا اقضى امرا فانما يقول له كن اراد شيأ لانه لو اريد بقوله اذا قضى الله ورسوله امرا فعل فعلا لا يكون
لنفي خيرة المؤمن منه معنى وان اريد حكم بامر اي يفعل لزم تقدير حرف الجر وهو الباء وهو خلاف
الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم ندب فعل شيء او
اباحته وقوله امرا حينئذ نصب على المصدر من غير لفظه او على التمييز او على الحال ويكون
المصدر بمعنى اسم الفاعل وقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك اي ما منعك من السجود
على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود ومجاز لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام
للتوبيخ فان اطلاق قوله اسجدوا للادم من غير قرينة مع قوله تعالى اذ امرتك من غير ان يقول اذ
امرتك امر ايجاب دليل على ان الامر المطلق حصيصة في الوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان الامر
المقيد بالقرينة مستعمل في غير الايجاب مجازا وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون وهذا الكلام حقيقة عند بعضهم فالامام فخر الاسلام بان اجرى الله سنته في تكوين
الاشياء ان يكونه هذه الكلمة وان ممتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا
القول ولكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام المركب من الاصوات والحروف لامتناع
قيامه بذاته ولانه محدث يحتاج الى خطاب اخر ويتسلسل لا يجاز عز سرعة الايجاد وسهولته
على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع
في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف وليس هنا قول ولا كلام وانما هو وجود الاشياء
بالخلق والتكوين وهو مذهب بعضهم كالامام الماتريدي منصورا فيكون الوجود مرادا بهذا
الامر اي بامر كن اي اراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المامور به على المذهبين اما على
المذهب الاول فظاهر لان معناه يقول احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود يحقق الوجود
عقيبه واما على المذهب الثاني فلانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بامر كن ورتب

وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع
قلت اني كل امر من اوامر التكليف من الله تعالى يكون الوجود مرادا الان معناه كن فاعلا لهذا
الفعل فمعنى اقيموا الصلاة كونوا مقيمين الصلاة الان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى
الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة
الا ان هذا اي كون الوجود مرادا من كل امر اي من جميع الاوامر حتى امر التكليف بعد عدم
الاحتساب اي اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به فانه يحدث الفعل شاء العبد ام لم يشا
كما في امر الايجاد وحينئذ يبطل قاعدة التكليف لانه لا بد فيه ان يكون للمامور به نوع اختيار وان
كان ضروريا بالمشية الله تعالى فلم يمتنع كون الوجود مرادا في كل امر وبمنع الوجوب
بان نقل الشرع لزوم الوجود الى لزوم الوجوب لم لا يجوز اي لان الوجوب منصب الوجود نظرا
الى الفعل والذات فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود والحاصل من كلام
فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حسبة من غير تراخ واعتبار كون المامور
مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حسن ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر اكدهما بان كون
من وجود الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فعلى هذا
الامر حسبة في طلب الوجود بحسب اللغة لكنه صار حسبة شرعية في الايجاب وعدها اي غير
هذه الايات من النصوص كقوله تعالى افعصيت امري اذ ما تركت موجبه دل على ان ترك المامور به
عاص وكل عاص يلحقه الوعيد بقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والوعيد على الترك
دليل الوجوب وكقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب
وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما اي مع المنع من تركه يطلب بهذا اللفظ اي بمثل صيغة
افعل وهذا اجماع من اهل العرف واللغة على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب مسئلة
وكذا الامر للوجوب بعد الحظر والتحريم لما قلنا من الدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر
وغيره وفيه نظر لانها انما تدل في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع الحظر
لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل
للندب كما في واسعوا من فضل الله ان طلبوا من رزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة
وقيل للاباحة كما في فاصطادوا فانه لاباحة الصيد بعد الاحلال قلنا من ذلك اي كل واحد
من الندب والاباحة في الاسس بالقرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد
فلو وجب لصار حقا عليه وتنقلب منفعته الى مضرته مسئلة واذا اريد به اي بالامر
الاباحة او الندب فاستعارة بمعنى ان علاقة المجاز وصف من مشترك من المعنى الحقيقي والمجازي

عند

عند البعض وجامع جواز الفعل المشترك من الوجوب والندب والاباحة الا انه في
الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل
في الندب فيكون استعمالها فيهما مجازا لاطلاق عطف على قوله فاستعارة اسم الكل على البعض
عند ذلك البعض فيكون حقيقة قاصرة عندهم لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزء
لان هذه اللفظة انواع مباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك
والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي وانما يكون جزءا لو كان الندب
والاباحة مجرد جواز الفعل فلا يجتمع كل واحد منهما مع الوجوب المقيد بامتناع الترك
فلا يكون جزءا لامتناع تحقق الكل بدون الجزء والظاهر ان المراد بهذا الاختلاف ليس في
صيغة الامر لان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك
اختار ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وانما المراد ان اطلاق
لفظ ام على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله فكاتبوهم
ونحو ذلك حقيقة ام مجاز وهذا ما ذكره في اصول الشيخ ابن الحاجب وغيره ان المندوب
ماموربه خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو المختار لان المندوب طاعة والطاعة فعل
المامور به ولاتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب واذا كان المندوب
ماموربه يكون اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الندب حقيقة واما الاباحة
فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم رجحان المامور به على مقابله
واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك حرام فان السكوت ترك القذف والسكون ترك القتل
وان سلم انه ليس نفس ترك الحرام فمقدمة له لا يحصل ترك الحرام الا به وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل
بمباح اخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا الان الواجب المخير يجب ان يكون واحدا من امور محصورة
معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك ولا نسلم ان كل ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب وانما الواجب منه ما كان مقدورا للمكلف بسببا الفعل بدونه عقلا وعادة
لكن الشارع جعله شرطا للفعل لا ما كان من ضروراته العقلية والعادية قال المصنف اعلم ان
الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون على طريق المجاز لا محالة
لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة خلافا فعند الكرخي وابي بكر الرازي
وعند البعض حقيقة وانتصر فخر الاسلام لمذهب الثاني وهو ان المجاز في اصطلاحهم لفظ اريد به
معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد جزء الموضوع له فانه لا يسمى مجازا بل يسمى حقيقة قاصرة

والذى يدل على هذا الاصطلاح قوله فى هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من
الوجوب بعضه فى القدر كانه قاصر لا مغاير له فجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وفى
اصطلاح غير المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزء او معنى خارجا وهذا التعريف
صحيح عندنا والاسلام لكنه يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجى بناء على عدم اطلاق الغير على
الجزء فان الجزء عندهم ليس غيرا على ما عرف من تفسير الغير فى علم الكلام من ان الغيرين
موجودان يجوز كل منهما بدون الاخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء انتهى كلامه ولكن على ما
بينا المراد من اطلاق لفظ الامر وعلى الصيغة المستعملة فى الاباحة والندب لا حاجة الى هذا
التطويل ولا الى هذا التكلف فى الباب لان من قال ان المندوب مامور به قال باطلاق الامر على
الصيغة المستعملة فى الندب حقيقة ومن لم يقل بذلك والاصح الذى هو اطلاق اسم الكل
على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب بمعنى امتناع صدق احتماع الاباحة والوجوب
فى فعل واحد لا بمعنى امتناع صدق احدهما على الاخر كما مر فى قولنا الامر للاباحة او للندب
دل على جواز الفعل الذى هو جزءها اى جزء الندب والاباحة ويكون بمنزلة الجنس لهما
وللوجوب لانا جواز الترك الراجح او المتساوى الذى هو المباينة منهما ومن الوجوب
من غير دلالة للفظ على جواز الترك او امتناعه لان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك
او امتناعه اصلا لكن ثبت دلالتها على جواز الترك لعدم الدليل على حرمة الترك التى هى جزء اخر
للوجوب فيكون استعمال الامر الموضوع للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل
فى الكل وثبت جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ وثبت رجحان الفعل فى الندب بواسطة
القرينة وفيما قال نظر لان قوله الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فلا نفيد
وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل
مع جواز الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل والاذن فيه هذا
الخلاف الذى ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء بطريق
الاستعارة اذا استعمل الامر واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل الامر فى الوجوب
الذى هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك لعدم الوجوب بالنسخ حتى بقى الندب
او الاباحة عندنا كما فى حرم الله لا عندنا لانه اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التى تضمنت فى ضمن
الوجوب عندنا كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب ولم يبق
القطع قطعا لا مستحبا ولا مباحا فالمعنى مجاز لا يدل هذه دلالة على جزء المجاز اللفظ المستعمل
فى غير ما وضع له ولم يوجد المجاز وانما وجد الدلالة والدلالة لا تكون مجازا مثلا اذا اطلقت الانسان

واردت

فصل

واردت به الحيوان الناطق فاللفظ دل على كل واحد من الحيوان والناطق ولست
تلك الدلالة مجازا وانما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط او
الناطق فقط وانما يدل عند الشافعى على جواز الفعل لان دليل النسخ لا ينافى الجواز لجواز ان
يرفع المركب بارتفاع احد جزءيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض وحاصله ان دلالة
امر الوجوب على جواز الفعل دلالة التضمن على مدلولها التضمنى لا دلالة المجاز على مدلوله
المجازى فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف
الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد الامر المطلق وهو المجرد
عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او
مجردا عن جميع ذلك عند البعض يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الاوقات لدلالته
على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب
لا الاخبار والضرب الم جنس يفيد العموم اى شموله لافراده ويفيد التكرار فى الاوقات
بان يوقع افعالا متماثلة فى اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب المداومة فيه
وان كان موقتا يجب ايقاعه فى ذلك الوقت مدة العمر مثل صلاة الفجر يجب العود
الى الصلاة فى كل فجر فالعموم والتكرار متلازمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع
الافراد فى رمضان ونقرقان فى مثل طلقى نفسك لجواز ان نقصد العموم لا التكرار وقد ذكر
العموم ايضا نظرا الى ان المعارض مفهومهما وجواز افتراقهما فى الجملة ولسؤال السائل فى الحج وهو سراقة
قال فى حجة الوداع ايعام عامنا هذا ام للابد واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة
ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ايها الناس ان الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع اكل عام يا رسول الله
فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام
لانه صاحب الشرع وانما فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار لانه هو من اهل اللسان وانما سأل مع انه فهم
لانه علم ان الاحرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما واشكل عليه فسأل
عما لا يسأل انه فهم التكرار من الامر بالحج وانما اعتبر بسائر العبادات كالصلاة والصوم والزكاة
حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر
وبالسبب وهو البيت ولم يتكرر وعند الشافعى رحمه الله يحتمله اى يحتمل الامر المطلق كل
واحد من العموم والتكرار بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان قليلا او كثيرا لما قلنا من سؤال الاقرع
ومن كونه مختصرا من مطول وعلى اصل المصدر نكرة فى موضع الاثبات بمعنى اطلب منك ضربا فيختص
على احتمال العموم بان يقدر المصدر معرفه لدلالة قرينة فيفيد العموم وعند بعض علمائنا

رحمه الله يحمل ... على معناه ... او مخصص بوصف كقوله تعالى وان
كيدهن ... فاطر وامعلق بشرط ونحوه ... قوله ... فانه قد الامر بالصلاة يتحقق
وصف دلوك الشمس وظاهر عبارة المصنف هنا ان المعلق بالشرط او المخصوص بالوصف يحتمل
التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينفي الاحتمال ... يلزم التكرار بحدد
المقتضي لبحدد المسبب لا من مطلق الامر اذ من المعلق بشرط او المقيد بوصف فانه لا يلزم
تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فان وجوده
يقتضي وجود المسبب لا المطلق الامر ... فان الامر ضنا وان كان مقيدا لكنه مصدق وعليه الامر
المطلق على ما فسرناه قبل فيكون مما نحن بصدده وانما يؤثر المعلق او الوصف في ابيات ما لا
يحتمله اللفظ على هذا المذهب لان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغة الطلاق
فانه عند الاطلاق يوجب الوقوع وعند المعلق مشروط بتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط
وعند عامة علمائنا اي عند اكثرهم ... اي التعميم والتكرار اصلا سواء كان مطلقا
نحو ادخل الدار او مقيدا بشرط او وصف نحو ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يقتضي الا شرا
الا مرة واحدة لان المصدر الدال عليه الامر فرد ... ما يقع الفرد على الواحد الحقيقي
وهو اقل ما يقع عليه الاسم واقل ما يقيد به مثلا وهو مسلم فتعين بلانه او على مجموع
الافراد لانه واحد اعتباري من حيث المجموع لا من حيث كل واحد فانه يقال ان الطلاق
جنس واحد من التصرفات وكثرة الافراد لا تمنع الوحدة الاعتبارية وذا اي مجموع الافراد
من حيث المجموع محتمل فلا يتم ... لا يقع الفرد على العدد ... فان الفرد لا يحتمله
ولا يقع عليه وليس مثل قولك طلقي نفسك متنى تفسير لما يحتمله الفرد من العدد لان
هذا تغيير الى ما لا يحتمله لفظ المفرد لا تفسير لما يحتمله وكذلك قالوا اذا قرن في الايقاع بالصيغة
ذكر العدد يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال طلقتك ثلاثا او واحدة وقد مانت
قبل ذكر العدد لم يقع شيء وفيه نظر لانا لا نسلم ان الفرد لا يقع على العدد المقترن شيء من ادوات
العموم والاستغراق يكون بمعنى كل واحد من الافراد لا بمعنى المجموع وان سلم ان كل واحد منها واحد
اعتباري فهو المطلوب لان المراد باحتمال الامر للتكرار والعموم انتفاع كل فرد من افراد الفعل
على ان هذا الدليل يدل على عدم دلالة الامر على التكرار والعموم بمادة اللفظ وهو المصدر فلا
يدل عليها بالصيغة وهو المنازع فيه واحتمالها لا يمنع ظهور احدهما في طلقي نفسك
توجب الثلاث على المذهب الاول ... عند الشافعي رحمه الله وعندنا
يقع على الواحد ويعتبر هذا الحديث لا صحيح فيه الا من لان الثلاث وهو مجموع افراد الطلاق

واحد

٥٥

واحد اعتباري بخلاف الاعين فانه عدد محض وانما ذكر هذه المسئلة لبيان ثمرة الاختلاف
بين المذاهب الاربعة غير الثالث وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان التكرار على
المذهب الثالث بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط ولكن لا رواية
في هذه المسئلة عن اصحاب هذا المذهب ولذلك قال ينبغي لاعتبارنا فانه لا يثبت التكرار وفي
بعارف ... لا يراد به ... الواحد اجماعا على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة فيراد
الواحد للجنس وهو المتيقن بالاجماع والسنة وقرا ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلم يدل
الاية على قطع ... اصلا ولا تتناوله ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لفوات المحل وهو اليمين
بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو البدن وظاهر كلام المصنف هنا مدل على اثنا
هذه المسئلة على مصدر اي اقطعوا وعدل عن تقرير القوم فان فخر الاسلام قال وعلى هذا خرج
ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لا يحتمل مصدر العدد
بمنزلة المصدر الذي دل عليه الامر فمعنى الذي سرق سرقه ولحد للاجماع على انه لا تقطع بالسرقة
الا يد واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري وهو مجموع السرقات والا لوقف قطع يد السارق
على اخر الحياة لانه لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا في ذلك الوقت وهو باطل بالاجماع وانما عدل
المصنف عن تقريرهم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا اسم عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة
امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وفيه نظر لان وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد
السارق ... في ان القضاء الادا من اقسام المامور به عند اصحاب ابي حنيفة
رحمه الله ... ما ... نوعان سواء كان موقتا او غير موقت فانهم لم يعتبروا الوقت
بالوقت ليعم ادا الزكاة والامانة والمنذور والكفارة وقضا الحقوق وقضا الحج للايبان به
ثانيا بعد افساد الاول ادا ... يسلم عن الباعث ... اي ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلاة
في وقتها لا ما ثبت وجوبه لان الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عن الباعث
مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف بالتسليم وغيره من العبد فلا يمكن ادا عينه
والحاصل ان تسليم العين بالقياس الى ما علم من الامر وهو ممكن لا بالقياس الى ما ثبت بالسبب في
الذمة وهو ممنوع والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلاة
او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت والاعم من ان يكون واجبا او نفلا ومعنى
تسليم العين او المثل في الافعال ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق الله تعالى والعبد يودها
ويسلمها اليه وقضا اي يسلم مثل الواجب به اي بالامر وانما اعتبر في القضا الواجب
لانه مبني على كون المتروك مضمونا بالترك والفعل لا مضمونا بالترك الا اذا شرع منه فافسد فقد

صار بالشرع واجبا فمقتضى المراد بالواجب هنا ما يعم الفرض وغيره في وجوب [illegible]
[illegible] شرع بالتباين المعنيين مع اشتراكهما في سلم
الشيء المستحقه والدين ممنا معقول لا بمثل غير معقول فانه سبب جديد بالاتفاق
[illegible] اي نص متند امغاير للنص الوارد لوجوب الاداء والسبب ههنا عند
الاكثر هو ما يعلم به ثبوت الحكم لما ثبت به الوجوب كالوقت مثلا عندنا بعكسه لان الفرض
باقامة الفعل في وقته [illegible] شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا
الفعل في وقت اخر مقامه بالقياس كما في الجمعة فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست في
غير ذلك الوقت [illegible] اي للفعل الذي عرف لزومه مثل
الاصل اذ لا مدخل للقياس في مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة منها وانما سمي
قضاء مع انه وجب بنص وكان بمنزلة الواجب ابتداء لانه استدراك سابق بخلاف الواجب
ابتداء [illegible] القضاء ما اوجب لاداء اي لان
الفعل ما [illegible] في وقته [illegible] اي بدليله الدال عليه لاسقط وجوبه بخروج الوقت
لانه من ضرورة وجود المامور به وغير داخل في المامور به [illegible] اي للفعل والواو للحال
اي عند المكلف بمعرفة [illegible] وجب عليه لان خروج الوقت
بقرر ترك الامساك وهو بقرر ما عليه من العهدة واحترز به عن الجمعة حيث لم شرع اقامه
الخطبتين مقام الركعتين في غير ذلك [illegible] وبقي اصل العبادة مقدورا
مضمونا فتطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف الى ما هو مشروع له في وقت اخر ومثله
في الصلات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة الملام شرعا وان لم يكن مماثلا في احراز الشرف والفضيلة
[illegible] شرف الوقت [illegible] اذ لا قدرة له على ادراك شرف الوقت لانه لم شرع
للعبد ما يماثل شرف الوقت الا [illegible] المكلف عامدا في تاخيره عن وقته فانه يحقق
الاثم في العمد بالنص والاجماع على ما تقدم تارك الواجب بتاخيره عن وقته عمدا لقوله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر [illegible] او
نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها قال المصنف استدللنا بالآية والحديث على ان
شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك وهو المفهوم من قوله اذا كان
عامدا وذلك لان الشارع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر وبالصلاة
في وقت اخر من غير تعرض لشيء اخر لزوما مع ايما الى انه بمنزلة الماتي به في وقته فعلم انه لا شيء عليه غير ذلك
الاتيان ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلاة بخروج الوقت

كما هو

كما هو الظاهر من كلام القوم الا انه نبه في اثنا الكلام على زيادة فائدة واشار الى ذلك بقوله
واذا ثبت وجوب القضاء والصوم بنص الكتاب وفي الصلاة بنص الحديث وهو اي
كل واحد من الصوم والصلاة مضمون لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا لان المقصود
من العبادة تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات ولا عجز في حق
اهل العبادة وانما امتنع التقدم على الوقت لامتناع تقدم الحكم على السبب فثبت
وجوب القضاء فيما عداهما اي غير الصوم والصلاة كالمنذورات وما عليها بجامع ان كلا منها
عبادة وجبت بسببها فان قلت اذا كان وجوب قضاء الصوم والصلاة بنص الكتاب
والحديث ووجب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس عليهما فيكون القضاء بسبب جديد
ودليل متند لا بما اوجب الاداء اجاب عنه بقوله وما ذكرنا من النص من الكتاب والسنة
اي لان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت ولا علام ان شرف الوقت
[illegible] لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر مع ان الفائت ينبغي ان
يقابل بالمثل او الضمان اما المقابلة بالمثل فلانه يتحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم شرع للعبد
ما يقابل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فلاسقاطها في غير العمد بقوله عليه السلام رفع عن امتي
الخطاء والنسيان والقياس مظهر لا مبيت فيكون بقاء وجوب النذر والاعتكاف ثابتا بالنص
الوارد في بقاء وجوب الصلاة والصوم ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا للاحاب جديد
اي ليس النص من الكتاب والسنة المذكورين لايجاب القضاء [illegible] فيما عدا هذا
وهو القضاء بما اوجب الاداء [illegible] المنذور في رمضان بان قال لله علي ان
اعتكف رمضان فصامه ولم يعتكف ينبغي ان يجوز قضاؤه في رمضان اخر لان القضاء
انما يجب بما اوجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب
صوما مخصوصا بالاعتكاف كما سيجيء ان شاء الله تعالى فيجوز القضاء في رمضان اخر لان رمضان
الاخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه ومستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا فلو كان
القضاء بالسبب الاول وهو النذر بجائز ذلك لكنه لم يجز لانه يجب عليه قضاء الاعتكاف بصوم
مقصود مخصوص به بمنزلة انه نذر ابتداء ان يصوم شهرا هذا حاصل كلام المصنف وظاهر
هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الجلد وهو النذر والنفوت
لا النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر لان السبب الجديد هو القياس المذكور على الصوم
والصلاة بل النص الوارد في وجوب قضائهما لا النفوت الا ان يقال في عبارته تجوز وهو انه جعل
كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وجعل كون سبب

القضاء وهو الفوت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلاة فذكر اللازم
فيها واراد الملزوم او نقال هذا مثل لايجاب الشارع العقل على المكلف بايجاب
المكلف اياه على نفسه بوجوب القضاء فما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب
جديد لا بالموجب الاول كذا في ايجاب الشرع فلما القضاء هنا اي في نذر الاعتكاف
[illegible] وهو اي النذر يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف
بان يكون للاعتكاف اثر في ايجاب بناء على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله
عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم لكنه اي لكن الصوم المخصوص بالاعتكاف [illegible]
و مصان [illegible] لان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية
الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب المخصوص
بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف فمت بعارض شرف الوقت
نقصان وهو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزياده وهي فضيلة العبادة
في هذا الوقت و[illegible] اي عارض شرف الوقت [illegible]
[illegible] وهو من شوال الى رمضان اخر عاد
الاعتكاف الى [illegible] والى الكمال المستلزم لسقوط نقصان العبادة موجبا
[illegible] مخصوص بالاعتكاف فوجب [illegible] المستلزم لسقوط نقصان
العبادة مع [illegible] بان تقضي الاعتكاف في رمضان اخر [illegible]
اي سقوط شرف الوقت [illegible] مخصوصا بالاعتكاف و[illegible]
[illegible] لان فوتها نادر لان الاعتكاف مشروع في جميع السنة من [illegible]
[illegible] فان فوتها غالب لانه لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان ولان الصوم
المقصود تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف لاشتماله على الصوم المخصوص به ولان موجب
سقوط الفضيلة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط
النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف لان سقوط العدم ثبوت لان
نفي النفي اثبات امر ان خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان
الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا تصور ذلك الا سقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص
واما الثاني فلان الاعتكاف شرع لصوم له اثر في ايجابه حتى لا تسقط الابعارض ولم النذر بالاعتكاف
ثبت صوما مخصوصا به واذا ثبت ما ثبتته خوف الموت فما لطريق الاولى ان يثبت
ما ثبتته خوف الموت مع امر اخر لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب والمراد

بالاثبات هو الاستلزام لا التاثير والايجاد فلا يلزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد والاداء
اما تام وهو [illegible] بالوصف الذي شرع في جماعة اي كالعبادة التي شرعت فيه
الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فجماعة صفة تصور
او وجوبا لم لمن التادية به اي بالوصف المذكور في الصلاة التي تودى كلها بالجماعة
هو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر كصلاة المنفرد او تودى بعضها بالانفراد
فقط فان كان بعض المودى بالانفراد الاول فهو ايضا قاصر واليه اشار بقوله والمسبوق
فيما سبقه بمنفرد اداء اشبيه بالقضاء ان كان بعض المودى بالانفراد الاخر كفعل
الاخير وهو الذي ادرك اول الصلاة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد
فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضا وجا بعد فراغه واتم صلاته فانه اي فان فعله
اداء [illegible] الوقت لوقوعه فيه قضاء لانه بقضي ما انعقد له احرام الامام من
المتابعة له والمشاركة معه مثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف
الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا به وقد فاته
ذلك بعد جعل الشرع اداه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فكانه خلف الامام ولما كان اداء
باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء اشبه بالقضاء لاقتضائه الاداء فعلى
هذا ان اقتدى قضاء بمثله في الوقت ثم سبقه اي المسافر المقتدي الحدث ثم اقام
اما بد خوله مصره لتوضا واما بنية الاقامة في غير مصره وقد فرغ امامه من الصلاة
هذه الجملة حال على معنى ان دخوله المصر او نية الاقامة تكون مع حصول فراغ الامام بنى
المقتدي [illegible] باعتبار انه قضاء والقضاء لا تغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر لانه مبني
على الاصل وهو لم تتغير والخلف لا يفارق الاصل واما لو اقتدى به خارج الوقت فلم تغير حاله
وان لم فرغ امامه في هذه الصورة تم اربعا في صلاة الظهر مثلا لان الاقامة اعترضت على الاداء
فصار فرضه اربعا وكان هذا المسافر المقتدي مسبوقا بان اقتدى المسافر في صلاة الظهر
بالامام المسافر بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلاة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم
اربعا لان سنة الاقامة اعترضت على الاداء على قدر ما سبق وهو مودى هذا القدر من كل الوجوه
لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداه مع الامام
واما اللاحق فانه التزم اداه مع الامام واما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلاة مع الامام فيكون
في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يود مع الامام قاضيا او نكل اللاحق بعد فراغ الامام او قبله
ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فسفر بالاقامة بخلاف القضاء فانه لا تغير به لان عليه

الاستئناف فاذا استأنف كون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت
عن الاداء اقتم اربعا ولهذا ولاجل ان اللاحق كالمدرك خلف الامام لانوا اللاحق لا يسجد
للسهو اذ في القدر الذي لم يصل مع الامام كالمنفرد اذا سهى لا يسجد بخلاف المسبوق
فانه منفرد فيما سبق فيراعي سجد للسهو واما [illegible] معقول كالمسبوق
[illegible] واما محض [illegible] فيه اشارة الى
قول العامة ان الحج يقع عن المباشر الباب وللامر المنوب ثواب الانفاق لان في الحج شائبة
مالية من حيث الاحتياج الى الزاد والراحلة فصح النيابة فيه بهذا الاعتبار وان لم يصح في
العبادات البدنية وظاهر المذهب انه يقع عن الامر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين
فالواجب عن الامر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمأمور منها غير معقولة
فيكون القضاء عن المباشر الفقه لا ثواب النفقة ففي عبارته هنا تسامح وما لا يعقل فيه
[illegible] على القضاء كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والتكبيرات
السبع في الركعة الاولى اي كون تكبيرات التشريق [illegible] لانها على صفة الجهر لم يعرف
قربة الا في هذا الوقت لان الاصل في التكبير الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا
وخفية ودون الجهر وقال اذ عوا ربكم تضرعا وخفية ولا يقضي بعد الاركان اذا فات في
الصلاة لان بطلان الاصل بالوصف باطل لانه نقض للاصول وقلب للمعقول وهذا اذا قضى
الصلاة مقتديا لا الاركان او قضى بنفس الركن الثابت بصفة الاعتدال والوصف وحده بدون
الصلاة او الركن لا يقوم بنفسه فلا يمكن قضاؤه مع انه لا معقول له مثل ولا وجد نص فلم يبق الا
الاثم ولذا لا تقضي صفة الجودة للدراهم اذا ادى الزيوف في الزكوة بان قضى دراهم جياد والجودة
وحدها وذلك باطل لما ذكرنا في الصلاة فان قيل قد اوجبتم الفدية في صدقة الفاسة من الشيخ
الفاني قياسا على الصوم فان النص ورد في الصوم وهذا حكم لا يدرك بالقياس فينبغي ان لا يقاس
عليه غيره لان ما لا معقول له مثل لا تقضي الا بنص وهو معدوم هنا قلنا اوجبنا التصدق بالعين
اي بعين الشاة او القيمة في صدقة الفطر والا راقة لم تعرف قربة في غير هذه الايام ولا ندرك ان التصدق
باحدهما مثل القربة الا راقة لان [illegible] في الصوم [illegible] بالعجز وهو مشكوك لا معلوم ولذلك
قال يحتمل فقلنا بالوجوب اي بوجوب الفدية احتياطا لا قياسا ولا دلالة فيكون الفدية احتياطا
مندوب على تقدير عدم التعليل بالعجز او الواجب على تقدير التعليل به لان الفدية في الصلاة
واجبة حتما ايضا بالقياس على الصوم والجامع هو العجز وجوا القبول اي قبول الفدية
على التقديرين وفي الاضحية عطف على ما دل عليه ما قبله اي قلنا بوجوب الفدية في الصلاة كما ذكر

وبوجوب

وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصدق
بالعين وفي الفطرة هوى النفس بترك المحبوب اذ المراد اي ان التصدق بالعين نقل الى الاراقة
نفسا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والاراقة منقل
الخبث الى الدماء وتصير ضيافة الله تعالى بما طيب ما عنده من الطعام على ما هو عادة الكرام
وخصها لنسبة الله تعالى وتستوي فيه الغني والفقير لكن لم يعمل بهذا التعليل المظنون لا المشكوك
وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت متعلق بقوله لم يعمل في معرض النص
متعلق ايضا بقوله لم يعمل لجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية
فيها وعملنا به اي بذلك التعليل بعد الوقت واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية
او بالقيمة ان استهلكت المعينة اولم يعين شيا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا
بالقياس فيما لا معقول معناه فلهذا الى فلاجل ان عملنا به بعد الوقت اذ اجا العام الثاني سقط
التصدق بالعين الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل الحكم
بالشك وهو احتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل المحض ايام النحر وانما سقط الحكم الى
الصوم فمن وجب عليه الفدية عن الصوم اذا قدر عليه لكون الاصل في الشهر وهو الصوم
متقرر لا مشكوك فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم واما قضا عطف على قوله واما
مثل غير معقول [illegible] بالاداء كما اذا ادرك الامام في العيد اكبر التكبيرات الزوائد في كونها
قاضية اي فان التكبير وان فات موضعه وهو القيام وليس لتكبيرات العيد قضا اولس لها
مثل فرضه لكن يرجع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل
من البدن فيكون تكبيره في الركوع شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم على هذا الوجه الى
الاداء والقضاء والاداء الى الكامل وغير الكامل كرد عين الحق في الغصب وتسليم
عين الحق في البيع هذا العطف من باب علفتها تبنا وماء باردا الان الرد يقتضي سابقة الاخذ
فيصح في الغصب لا البيع وفي عقد الصرف والسلم وفي التمثيل بالمثل الاربعة اشارة الى ان
الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الصفة كرد المغصوب وتسليم المبيع على
الوصف الذي ورد عليه العقد 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 فينبغي
ان يكون كل منهما قضاء لا اداء لان الدين غير العين الا ان الشارع جعله عين الموجود منهما عند ذلك
الواجب في الذمة ليلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام وكذا في سائر
الديون لان الدين انما يقضى بمثله ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين الموجود مغاير له

والقاصر كرد امغصوب والمبيع حال كون كل منهما مشغولا بحاجة مستحقة بعارضته او
طرفه او مشغولا بسبب دين فان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته مشغولا
بسبب عرضا كمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية
سالما عن هذه الصفات فسلمه بلحداها فهذا اداء الواجب ووجوده على عين ما غصب او باع لكنه
قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه حتى اذا هلك المبيع في يد المشتري ذلك
بسبب من الجناية وغيره انفسخ العقد عند ابي حنيفة رحمه الله حتى كان المشتري لم يقبضه
فيرجع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت ازالته به مستحقة في يد البائع
وعندهما هذا اي الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض وهو اي العيب لا يمنع تمام التسليم
فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب وهذا الخلاف في الشغل بالجناية لا في الدين
وفي البيع الا في المغصوب وفي لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة اليهما وكاداء الزيوف اذا كان
على المديون دراهم جياد والزيوف جمع زيف وهو ما مرده من المال وروج فيما بين
التجار وهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر اداء لم يعلم به
اي بكون المقبوض زيوفا عند القبض صار مستحقا حتى لو هلك المقبوض عند بطل
حقه اصلا ولا يكون له رجوع الى المديون بشيء ما وهو من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف
وهذا اذا اصله اداء لا مثل له للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وانما هلك عنده
فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد وقال ابو يوسف رحمه الله فيما اذا هلك له ان
يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا منزله المقبوض
دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لمادته الى الربا فرد مثل المقبوض كما يرد عينه وقوله
اذا لم يعلم به قيد للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما فهم من ظاهر عبارته لان اداء
الزيوف اداء قاصر سواء علم صاحب الحق به ام لا يعلم واداء الدراهم النبهرجة اداء قاصر كما اذا اعار
اباها كما اذا اعار وجها رجلا على ان المعار ابوها وهو عبد للرجل فعتق الاب لملك المالك نفس العقد
فاستحق العبد بقضاء القاضي فبطل ملكها وعتقه حتى وجب قيمته للمراة على الزوج لانه سمى
مالا وعجز عن تسليمه ولم يقضها اي القيمة القاضي حتى ملكه الزوج ثانيا بشراء او هبة او ميراث
وغرم لكل لزم على الزوج تسليم العبد للمراة من حيث انه اي تسليم الزوج الها عن حقها اداء الا انه
الذي استحقته بالتسمية فلا مكنه منعه اي فلا مكن الزوج منعه اياها اذا طلبت المراة من الزوج
ان يسلم اباها اليها بل يجبر على التسليم لكونه عن حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف
ما اذا اباع عبدا فاستحق بقضاء القاضي ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر تسليمه الى المشتري اذا طلبه

لانفساخ

لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين اجاز انفسخ البيع
[illegible] العين فساد ليدل السنة والمعقول فالعبد
للتملك ثانيا كانه مثل ما استحقه بالتسمية لا عينه ولا منعة العبد على المراة قبل تسليمه
[illegible] قبله اي قبل التسليم اليها وان قضى القاضي قيمته
[illegible] الزوج ثانيا لحقها فيه اي في العبد ملكه الزوج ثانيا فلا يجبر الزوج على التسليم
ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء اما دليل السنة فما روي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة وهي مولاة عائشة رضي الله عنها وعائشة من بني تيم
ولا تحرم الصدقة على مواليها وانما تحرم على مواليها بني هاشم على انها صدقة التطوع وهي لا تحرم الا
على النبي صلى الله عليه وسلم فاتت عمرو القدر كان بغلا يلحم فقال عليه السلام الاجعلين لنا من اللحم
نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية
فقد جعل تبدل الملك موجبا لبدل العين واما المعقول فلان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة
وغيرهما اذا تعلق من حيث الذات لا تتغير كلحم الخنزير فانه حرام بعينه ونجس بعينه واما اذا تعلق
به من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل الحكم لان الشيء مع هذا الاعتبار غير مع ذلك
الاعتبار وهو [illegible] الاداء القاصر ما اذا اعلم القاصب المغصوب بعينه اما لك حال كون
المالك [illegible] بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان اما
لو اطعمه ما اتخذ من مال المغصوب لا نفسه كما اذا كان دقيقا فخبزه او حنطة فطبخه لا يبرأ واما لو
صبه من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان اطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان
في هذه الصور بالاتفاق وعند الشافعي رحمه الله لا يبرأ عن الضمان لانه اي لان الغاصب
ما مور بالاداء بالتعريف المنهي عنه وبناء في اللوازم يدل على بناء في الملزومات فالبراءة لا تحصل
الا بالاداء الماموربه لا المنهي عنه واشار الى بيان التعريف بقوله وربما يأكل الانسان في موضع
[illegible] من مال نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي فهذا التعريف وان وجد معه في
صورة الاداء تسليم عن حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو اصال حق المالك اليه للتعريف المنهي عنه
ولهذا انه اداء [illegible] لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا
من التصرف فيه وان كان فيه قصور باعتبار انه ازال يده اطلقه وما اعاد الا يد الاباحة والقاصر
لا ينوب عن الكامل فتم الاداء بالاتلاف اي باتلاف المالك المغصوب واكله وهو جاهل لا يعذر
المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد اليه لان الجهل عار ونقصه ما لا يعذر المالك فيه
والعادة مكثرة الاكل في موضع الاباحة المخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يجب الحكم

ما يجب لنفسه هو فلا يبطل الاداء والقضاء منه معقول اما كامل كما مر صورة ومعنى
واما قاصر كالفعل اذا انقطع المنايا بان لا يوجد بعد ان كان موجودا في ايدي الناس او لا
مثل له اصلا لان الكون في العصمة قد فات للعجز عن صيانة المعنى فلا يجب القضاء القاصر
الا عند العجز عن الكامل في وقطع اليد من القتل وله تفاصيل وهي انه اما ان يصدر عن شخص
او شخصين وعلى التقدير الاول اما ان يكون خطأ او عمدا او احدهما خطأ والآخر عمدا وعلى التقادير
اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده ولكن محل الخلاف المذكور ما اذا كان القاطع والقاتل
شخصا واحدا متعمدا وكون القتل قبل البرء هو الذي يتصور فيه القتل وهو مثل كما مر من
القتل فقط وهو مثل قاصر وعندهما لا يقطع اي ليس للولي القطع بل القتل لانه انما يقتص
بالقطع اذا سرى لانه لم يسر الى القتل حكم النص فاذا اوفى القطع اليه اي الى القتل بان قتله
متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتله مدخولا موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب
انما اذا القتل لم يوجب القطع اي اثره الحاصل بالقطع في محله حسا وحقيقة بدليل
ان حكمه حكم السراية فيكون القطع سراية القتل حكما والحدة فصار القطع ثم القتل كما اذا قتله
بضربات فليس للولي فيه الا القتل وحاصله انه جعل الاقتصاص الى القتل بمنزلة السراية اليه والمراد
المصنف بالموجب في قوله موجب العمد ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص والمراد
بالموجب في قوله اتم موجب القطع الاثر الحاصل بالقطع في محله كما اراد بيان ما صدق
عليه الموجب في الموضعين لامكان اختلافهما لان المراد بمفهوم الموجب فيهما الاثر الثابت بالشي
الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وحقيقة على ما هذا الذي ذكرمن ان العمل اثم اثر القطع
فاتحدا فتحد موجبهما من حيث المعنى اما من حيث الصورة في حق القطع فلا اتحاد لان
الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزء الفعل وهو
القصاص وانما يتحد ضمان الجزء في ضمان الكل في حق المحل اذا تحد المحل وتحقق فيه اشتمل
لان الدية جزاء المحل والقتل قد يحول القطع باعتبار ان المحل يفوت به ولا تصور الاتمام والسراية
بعد فوات المحل كما تم اثر القطع قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ما حيا اثر الجرح
وهذا منع لقوله ان القتل اتم موجب القطع وانما يجب القصاص بذلك شبهات اذ لا قصاص
فيما تم رجع الى الاول المسئلة بقوله واذا انقطع منفعة [illegible]
رحمه الله [illegible] اي يقضي القاضي وعند ابي يوسف رحمه الله
يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل
وهو الغصب فتعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة

للعجز

للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فتعتبر قيمته اخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع
[illegible] معصوما [illegible] بمثل المتقوم في القتل الخطأ فلاء المال عند اختلاف
[illegible] رحمه الله فان عنده وفي الجناية مميز
من القصاص واخذ الدية و[illegible] المال عند عدم احد [illegible] اي القصاص متعذر على القاتل بان
سلم نفسه وعفا [illegible] بما هو [illegible] المال بالمتقوم للتنصيص عليه ما وقع فيه الخلاف وللتنوطيه لاقامة
الدليل فانه يقوم على سلب المتقوم عن المنافع سواء كانت مالا ام لا بغير متقومة اذ لا تقوم
[illegible] لان الاحراز والصيانة والادخار لوقت الحاجة فغير المحرز ليس
بمتقوم كالصيد والحشيش وكذا [illegible] فلا بقاء للمنافع لانها اعراض فالمنفعة ليست
بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص فلا يضمن المنافع عند ابي حنيفة
رحمه الله لان المتقوم يستلزم المالية عنده وعند الشافعي رحمه الله ضمن لان المتقوم يستلزم
المالكية عندهم والمنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان تتصرف فيه بوصف الاختصاص
والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى
ان انعدام الالوان في كل ثان وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل ان وقد
سبق انه سيفسط الا ان يخص الحكم بالاعراض المتقومة مثل المنافع و[illegible] فاذا لم تكن المنافع متقومة
[illegible] العقد اي عقد الاجارة [illegible] اي مقام المنافع اذ هي
اقامة المصالح وتقضيه الحوائج لا نفس الاموال [illegible] اي المنافع [illegible] متقومة لتقوم
في عقد النكاح [illegible] وهو النكاح [illegible] اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا
باموالكم [illegible] انما البضع منفعة الاحراز فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما
[illegible] المنافع [illegible] اي متقومة لان ما ليس متقوما في نفسه لا يصير بورود العقد
متقوما [illegible] لاحتياج العقد [illegible] اي الى المال [illegible] فقد صيره وبه اي بدون المال
فيكون بقومها في العقد ليس لضرورة العقد كما [illegible] فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن
العقد وان كانت متقومة حال الدخول في العقد ومع انها غير متقومة حال الخروج صح مقابلتها
بالمال في عقد الخلع قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى فلا نسلم ان ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير
بورود العقد متقوما ولما اشتمل العقد على الرضا كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تاثير الشي
في الشي يجوز ان يكون باحد اجزاءه اولوازمه فلا يكون في هذا الجواب تسليم بعدم صيرورته متقوما
بالعقد بل بالرضى [illegible] لما ذكر من انه لا تقوم بلا احراز فلا قياس على الايصح قياس بتقوم

المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد والاثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع
في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها بالمال
في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لامتناع الاحراز فالثابت
على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال فلا يصلح قياسا عليه والاشارة
بقوله لهذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس واما الثاني فلقوله وللقرار فانها وهو
الرضا فان له اثرا في ايجاب المال مقابلا بمثله عند التراضي كما في الصلح عن دم العمد لا في جعل ما ليس بمتقوم
متقوما فيختص كل من القياسين بالمانع المخصوص ولكن قوله الشاهد يدفع ذلك الا على وجه بعيد
ويمكن بناء على ان ما لا عقل له مثل لا يقضى الا بمثل شاهد مقبول والقضاء اذا اقتضى
[illegible] اي بالعفو لم يرجع الشاهد عن الشهادة لان الشاهد لم يفوت لولي القتل شيئا الا استيفاء
القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل ولا يتصور ذلك اذا رجع ولي القتل العالم بما ذكرنا
في الشاهد والقضاء [illegible] اي كتسليم القيمة اذا امهر عبد غير عين اي غير
معين فانه اي فان القيمة اي تسليم القيمة [illegible] لكل كان الاصل وهو العبد مجهولا من حيث
الوصف لا من حيث الجنس بيت الحجر مزاد الاصل لان العبد بهذا الوصف لا يمكن ادا وه
الا بعينه ولا يعين الا بالقيمة فوجب [illegible] يرجع اليه ويعتبر مقدرا على العبد وما
كان الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس مجهولا من حيث الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو مهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة
كما لو امهر عبدا غير معين فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيخير الزوج اذا تسلم عليه لان على المرأة
منه اي من العبد وبما ادى [illegible] المرأة على الوسط والادنى الوسط
وهو العبد الوسط لا الاعلى في القيمة ولا الاسفل [illegible] في القيمة فصارت القيمة اصلا
مروحه ففضاها بشبه الاداء فيه نظر لان مجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يحقق اصالة
البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء افصل
لابد للمأمور به من الافعال من حسن بمعنى كونه متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا لا بمعنى كون الشيء
ملايما للطبع نحو الحلو حسن وكونه صفة كمال نحو العلم حسن فان احسن هذين المعنيين عقليا بالاتفاق
وكذا القبح بمعنى كونه منافرا للطبع وكونه صفة نقصان عقليان بالاتفاق لا القبح بمعنى كون الشيء متعلق
الذم عاجلا والعقاب اجلا فانه مختلف فيه واما الحسن بالمعنى الاول فقد اختلف فيه بان حسن المأمور
به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف
له واليه اشار بقوله وحسن عند الاشعري [illegible] اي ثبت حسنه بالامر به سواء كان الامر للايجاب

او الاباحة

او الاباحة او الندب كذا قال المصنف والقبح ما نهي عنه اي ثبت قبحه بالنهي عنه سواء كان
النهي للتحريم او الكراهة وهذا التفسير للحسن والقبح انما هو في افعال العباد خاصة لكن في دخول
المباح في تفسير الحسن عندهم نظر لانه ليس بمتعلق المدح والذم بلا نزاع فالاصح ان يقول كما
قالوا القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك فيدخل فيه المباح وفعل الله تعالى قال المصنف
فعند الاشعري لا يتصفان بالعقل بل بالشرع فقط بناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل
وليس للفعل صفة بحسن الفعل او بقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره
عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء
على ان عنده لا قبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح
لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده انتهى ولكن ليس مذهب الاشعري مبنيا على هذين الامرين بمعنى انه
لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مذهبه على ان له ادلة كثيرة
عقلية ونقلية لا تتوقف على واحد من الامرين وفي قوله لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى
عنده اي عند الاشعري نظر لان المشهور في كتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى عند كل
افعاله حسنة بمعنى انها ليست بمنهي عنها او بمعنى كونها صفة كمال لا بمعنى انها متعلق المدح والثواب
فانه تعالى منزه عن ذلك لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله
وعند المعتزلة الحسن ما حسنه الشرع او العقل او العقل والقبح ما قبحه الشرع او العقل او العقل
وعندهم الافعال حسنة او قبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري الحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار
ومنها ما لا يدرك الا بالشرع ولا سبيل للعقل فيه كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم
اول يوم من شوال لكن اذا ورد الشرع به كشف عن حسنه الذاتي وقبحه الذاتي والحسن
بالمعنى الذي [illegible] لهم ما للقادر وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك واحترز به عن فعل المضطر
العالم به ان فعله [illegible] احترز به عن فعل المجنون وانما احترز عن فعله لان حالها ان يفعلاه
قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يحترز لكان تعريف الحسن غير مانع وتعريف القبح غير جامع فالحسن
بتفسيرهم الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف تفسيرهم الاول فانه لا يتناول الا الواجب
والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم فالمباح على التفسير الاول واسطة بين الحسن والقبح
لا على التفسير الثاني فانه لا واسطة منهما والقبيح ما ليس له اي للقادر العالم بحاله ذلك اي
ان لفعله فعلا التفسيرين للقبيح متساويان لا تناولان الا الحرام والمكروه كذا قال المصنف
وفيه نظر لانه ان اريد بما له ان يفعله او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة

النزه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شانه ان يقدر عليه العالم لحاله
ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له ان يدخل المكروه كرامة
النزه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح وحينئذ لم يكن
القسمان للقبيح متساويان بل الثاني اعم لشموله المكروه كرامة النزه فعند الاشعري لا يتبان
اي الحسن والقبيح الا بامر ما هو حسن والنهي عما هو قبيح قال المصنف لما ذكرت ان هذا الحاكم
مبني عنده على اصلين اوردت على مذهبه دليلين لاثبات هذين الاصلين وقد عرفت ما فيه من
النظر واشار الى الدليل الاول بقوله لانها اي لان الحسن والقبح لسالبات الفعل لانه قد
يفعل الفعل ولا يخطر بباله حسنه او ليسا لصفته له وانما يلزم قيام العرض بالعرض لانه امر
وجودي لان نقيضه وهو لا حسن امر عدمي لصدقه على المعدوم انه ليس بحسن والوجودي
يقتضي محلا موجودا اذ هو معنى لان ذلك هو معنى المعنى ابدا على المحل وجودي فيكون عرضا وهو
صفة للفعل الذي هو عرض ايضا فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى قائم بغيره
فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل وهنا لانه يلزم اثبات الحاكم لمحل الفعل وهو المجموع لا للفعل
لان الحاصل قيامهما معا بالمجموع اذ هما معا حسنا المجموع بحيثية وحصة قيام الشيء بالشيء
هو كونه تابعا له في التحيز فلا معنى لقيام احدهما بالاخر عاتبة ان قام احدهما بالمجموع بشرط
قيام الاخر به وضعف اي ضعف هذا الدليل ايضا لانه ان اريد بالقيام اختصاصه
به بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والاخر نعتا ويسمى حالا كما ذكر لحصم هذا الدليل
على امتناع قيام العرض بالعرض بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء قال المصنف
على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لا يلزم على تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن
شرعا او قبح شرعا وفيه نظر لان كونهما شرعيين امر اعتباري ليس من فصل قيام العرض بالعرض بخلاف
كونهما عقليين فانه امر حقيقي يقتضيه ذات الفعل او صفته وان اريد ان العرض لا يقوم عرضا
اخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى لا غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح
لذات الفعل او لصفته الجواز ان لا يكون الحسن صفة للفعل بل شاء لا لكون تابعا له في التحيز للجوهر
الذي يقوم به الفعل واشار الى الدليل الثاني بقوله وان ادعا القبيح لافادته في تخصيص
المثال بفاعل القبيح لان فاعل الحسن كذلك مدفوع هذا الدليل فيه على المدعى انه لم يتمكن من تركه ففعله
اضطرارا لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان باختياره فذلك
الاختيار اما ان يكون باختياره امرا او متسلسل او ينتهي الى الاضطرار هكذا استدل المصنف
على كون الفعل اضطراريا ولا حاجة اليه اذ لا معنى للاختياري الا ما يمكن فيه من الفعل والترك

وان

انما ما لزم ذلك ان اريد به عدم صدور الفعل
عنه حال قيام السرعة بالحركة لكن

وان من فيه من تركه ولم يتوقف فعله على مرجح بل يصدر عنه الفعل باره ولا يصدر
اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل كان اتفاقا او الاتفاقي لا يوصف
بالحسن والقبح بالاتفاق وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وفيه نظر لان قوله
ان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقا ان اراد به عدم التوقف على مرجح عند الفاعل كما هو
في عبارة بعضهم فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام فان اراد
عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقا لان لوجود الاتفاقي لا بد من وجود علته
التامة لان الممكن لا يوجد بدون علته وان توقف فعله على مرجح يجب فعله عنده اي
عند المرجح ان وجد مرجحا ما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل ظوم يجب الفعل مع هذه
الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح وللاترجح المرجح وهو اشد
امتناعا لانه لو لم يجب حينئذ ممكن عدمه لكن عدمه على تقدير وقوعه يوجب رجحان المرجوح
وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين ثم يجب ان ينتهي المرجح لا يكون باختياره
واما لزم ذلك لو لم يكن المرجح باختياره فاعلم عنه بقوله ولا تسلسل فيكون اضطراريا
والاضطراري والاتفاقي وصفان ينافيان الاتفاقي وفيه نظر لان الاختياري صفة متحققة
لا امر اعتباري حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار واعترض على هذا الدليل بانا نجد تفرقة
ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والهبوط وحركتي الاختيار والرعشة
فيكون ما ذكر لم استدل الا في مقابلة الضرورة فلا يسمع وجوابه ان المعلوم ضرورة هو
وجود القدرة لا تاثيرها قال المصنف اعلم ان كثيرا من العقلاء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا
والبعض الذي لا يعتقدونه لم يوردوا على مقدماته منعا ممكنا ان يقال انه شيء وقد خفي علي لا
لفرقس مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح خاطري وهذا مبني على اربع مقدمات فانه
منع قوله ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة
الحاصلة بالانتفاع ومنع قوله اذ اوجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل
نفس الانتفاع وانا اورد مقدمات الاربع وارد في كل منها ما يحتاج الى الزيادة وانقص فيه ما لا
يحتاج اليها واورد ما يرد عليه المقدمة الاولى الفعل قد يراد به المعنى الذي وضع المصدر له
وسمي تاثيرا وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فاذا تحرك زيد فقد قام الحركة به فان اريد
به الحالة التي يكون للمتحرك في اي جزء من اجزاء المسافة اي ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى فهي
المعنى الثاني وان اريد بها انتفاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج لا الاول

لانه اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج ثلاثة اوجه الاول انه لو كان موجودا في الخارج
لكان له موقع فكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية فلزم التسلسل في جانب المبدا اى
العلة في امور موجودة لا في امور موجودة لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار
او كون ايقاع الايقاع نفس الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدا الان
استحالة التسلسل في جانب العلة عليها البرهان ووقع عليها الاتفاق بخلاف جانب المعلول
الثاني انه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهي الايقاعات
المترتبة وهذا بدي الاستحالة وفيه نظر لجواز ان يكون ايقاعه ايقاع فاعل قديم واذا انتهى الى
ايقاع قديم لا يلزم التسلسل والثالث الزامي وهو ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري
انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج وفيه نظر لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة
حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة
بوجود الشيء وهو الايقاع المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد من ان تتوقف وجوده على موجد
وهذا ضروري من ملاحظة معنى الامكان وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وربما يخفى
هذا على بعض لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا شك في الضرورة
اذ الضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال ولذا قال والا اى وان لا تتوقف على موجد
يكون واجبا بالذات اذ لا معنى للواجب بالذات الا ان يكون وجوده من ذاته ولا تتوقف على
موجد ثم ان لم يوجد جملة ما تتوقف عليه وجوده من العلة بجميع اجزائها وشرائطها بحيث يجب
وجوده والا امكن وجوده بالامكان العام وكل ممكن لا بد من فرض وقوعه محال وهنا
لزم لانه ان وقع وجوده بدون تلك الجملة لم يكن من جملة ما تتوقف عليه وهو محال لان المفروض
خلافه وان وجدت تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال عدمه ان يوقف على شيء اخر
لم يكن المفروض جملة ما تتوقف عليه وان لم تتوقف فوجوده مع الجملة تارة وعدمه معها اخرى ان
رجحان من غير مرجح وهو محال وحينئذ فلا امر ان اى الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة محال
بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما تتوقف عليه وجوده محال وعلى هذا وجود المعلول
يمتنع بدون العلة سواء كان شخصيا او نوعيا اما اذا كان شخصيا فظاهر واما اذا كان نوعيا
فلانه اذا اعتبرت المعلول نوعيا كانت علته احد الامور او اسفاوه انما تكون باسفا كل منها فوجوده
واجب وهو المطلوب وليس المراد بالوجوب والامتناع هنا بحسب الذات لان الكلام في الممكن
ولا بحسب الغير والا فالامكان لا ينافضهما بل المراد بامتناع الوجود استحالة بالنظر الى عدم العلة
وبامكانه عدم استحالة بالنظر اليه وكذا المراد بوجود الوجود استحالة عدمه بالنظر الى وجود العلة

وبامكان

وبامكان عدمه عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا معنى قولهم ان القضية
الموجبة الضرورية تناقض الممكنة السالبة فان قيل لا نسلم ان تحقق المعلول مع علته
الموجبة تارة وعدم تحققه معها اخرى محال بل اول المسئلة قلنا الرجحان بلا مرجح بمعنى
وجود الممكن من غير ان يوجده شيء اخر اى مغاير لذات الممكن محال ولم يلزم هذا المعنى على تقدير
عدم الممكن مع تحقق جملة ما توقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة فيكون الموجد
موجودا غاية ان المعلول لا يجب معها جوابه قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه
لم يوجد شيء فالايجاد غير متحقق فيه ففي الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء اخر اياه يكون
الايجاد من جملة ما توقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة لان جملة الايجاد وقد
كان منتفيا في حالة العدم ان وجد من غير ايجاد شيء اخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه
لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجوده لذلك الممكن ولو لا ممتنع لوجوده وقول المصنف
قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب زيادته محال لا حاجة اليها
لانه يكفيه قوله لكنه يلزمه لانه لا شك الى اخره ويفهم من كلامه هذا ان الايجاد من جملة ما تتوقف
عليه وجود الممكن واحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول
فهو في الذهن متاخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا وهذه الفضة وهي احتياج كل ممكن الى
علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه اهل السنة والحكماء
لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير
ايجاد الله تعالى اياه باراداته واختياره اى وقت اراد فالله تعالى مختار والمعلول حادث
واعلم ان مازعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا
منته الى حد الوجوب لم يوجد ولعل تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا لامتناع
اجتماعهما باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لان السبق الزماني هو ان المتقدم موجود في
زمان قبل زمان تحقق المتاخر فلزم ان تحقق وجوب الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال
بالضرورة وان اريد سبق المحتاج اليه وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء
على الكل فكذا هو باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان بعقل وجود الممكن لا تتوقف
على بعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد الاحتياج في الخارج وفي نفس الامر فكذلك باطل
لان الممكن مع العلة الناقصة لا يجب ومع العلة التامة لا يكون الوجوب من جملة ما تتوقف
عليه وجود الممكن ضرورة ان الوجود معلولها لانه اذا وجدت العلة التامة وجب المعلول فيكون

الوجوب اثر العلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه على نفسه وهو محال
هذا معنى كلامه وجوابه المراد بالسبق سبق الاحتياج بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه
الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم اذا
قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة اراد وا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى
الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي يلحق الوجود وكانه هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة ثم قال
فالوجوب ليس الا مقارنا بحث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام والعقل
قد يعتبر احد المتضايفين موخرا من حيث انه يحتاج الى الاخر في العقل ومقدما من حيث ان
الاخر يحتاج اليه وايضا مقارنا كاخوة زيد فانها مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة
عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وسمي ذلك دورا والمعية تمنع نظر الى احتياج الوجود الى
الوجوب وعدم ملاحظة مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار احتياجه الى الوجود
جزم بانه سابق على الوجود المقدمة الثالثة لما بينا انه لابد لوجود كل ممكن من شيء يجب عند
وجوده ذلك الممكن ملزم انه لابد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امورا موجودة
في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية كالاسماع وهو امر اضافي وهو القول بالحال وهي صفة
غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود على ما قالوا المفهوم ان لم يكن له كون فهو المعدوم
والا فان استقل بالمكانة فموجود والا فحال قال المصنف وذلك لان جملة ما يجب عنده
وجود زيد الحادث ان لا يكون تمامها قديما لان القديم اذا اوجده في وقت معين توقف
على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجده لا في وقت معين
وحان من غير مرجح وفيه نظر لجواز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود ارادة الحي من
شانها ترجيح ما شاء متى شاء فالاولى ان تقرر الدليل هكذا ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد
الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه وشرائطه لان وقت الحدوث ان كان من تلك الجملة
التي يتوقف عليها وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف هذا خلف وان لم يكن
من تلك الجملة كان حدوث زيد في ذلك الوقت حدوث من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد
وبعده لم يتحقق شيء اخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد هذا خلف فيكون بعضها اي
بعض تلك الجملة حادثة فحينئذ ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي موجودات
محضة وهي مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدا فلزم قدم الحادث
بالزمان وان كان شيء منها معدوما فعدمه مكون بعدم شيء من جملته التامة وهلم جرا الى
الواجب فلزم اسناد الواجب في شيء من الازمنة وقد يقال في تقرير ان تلك الموجودات ان

انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته لزم اسناد الواجب
وفيه نظر لانه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقدير وهو تقدير
عدم انتهائه الى الواجب وكان عدم انتهاء الموجودات الى الواجب لا يستلزم اسناد الواجب
غايته انه لا يدل على وجوده ولانه لا حصر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث
لان وجوب وجود الممكن من جملة ما يتوقف وجوده ولذلك يصح ان يقال وجب صدور
فوجد ولا يصح ان يقال وجد فوجب صدوره ثم قال واما معدومات محضة وهي لا تصلح
علة للموجود وهذا بديهي وايضا وجود زيد الحادث والكلام فيه متوقف على اجزائه الموجودة
فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة 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 فلو كان علة الحادث موجودات مع معدومات
لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث
ضرورة توقفه على المعدومات واللازم باطل لثبوت هذه القضية المذكورة من غير توقف
على عدم شيء اما اذا لو توقف على عدم عمرو مثلا لتوقف على عدمه الذي بعد وجوده لان العدم
الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث وانما يلزم قدمه مع جواز ان يكون بعض
الموجودات المفتقر اليها وجوده حادثا فيلزم قدم زيد وان كان العدم الذي هو بعض اجزاء
العلة قديما لان وجوده على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها
ازلي مستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون تلك الموجودات قديمة فلو كان العدم
الذي يتوقف عليه وجوده ايضا قديما كان العلة بجميع اجزائها قديمة فيلزم عدم عمرو الذي
بعد الوجود اي عدمه الحادث بعد وجوده لا يمكن الا بزوال الجزء من العلة الموجبة لوجود عمرو
او لبقايه فان البقاء ان كان صفة حقيقية غير الوجود كما هو مذهب الاشعري يحتاج الى علة
غير علة الوجود والا كما هو المختار لا يحتاج الى علة غير علة الوجود اذ لو وجد علة الوجود
والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لوجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة وذلك
الجزء الذي حدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فصير معدوما وذا اي
بعد تمام ذلك الجزء لا يمكن لانه لا صير معدوما الا بعد جزء من علته وجوده او بقايه وهلم جرا
الى الواجب فيلزم اسناد الواجب وهو محال والمستلزم للمحال محال فلا يمكن عدم عمرو وحينئذ
لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وهو محال وكلامنا في زيد الموجود فيلزم ان يكون زيد
الموجود مستحيل الوجود لتوقفه على المحال قوله واما ان يكون زيد الموجود لزوال العدم

مدخل في زوال ذلك الجزء عطف على قوله اما ان يكون موجودا محضا وانما ينقل او يكون
معدوما والمتناول للمعدوم والمركب من الموجود والمعدوم فان المركب لا يكون زواله
بزوال الموجود فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه وانما يكون بزوال المعدوم
وحزوال الموجود والمعدوم معا قال وزوال العدم هو الوجود ونقيضه وجود بكر فيكون
عمرو موقوفا على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود
زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد هذا خلف
لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعها ضرورة
بقاء بكر الموجود ولا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها محققة لانه
لو كان كذلك لكان زوال عدم ذلك الجزء محققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك
الجزء محققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء
جزء مما يتوقف عليه وجوده ويلزم تحقق وجود زيد لضرورة وجود علة التامة بجميع
اجزائه الموجودة والمعدومة هذا خلف لان التقدير انه تحقق بجميع الموجودات
التي يتوقف عليها وجود زيد بناء على عدم شيء فرضناه عمرا واذا ثبت بطلان توقف
وجود الحادث بعد تحقق الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبتت القضية المذكورة
وهي كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد وقوله يلزم انه كلما عدم زيد لا
يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات في قوة عكس نقيضها هكذا اي هكذا بان ننقل
الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده الى ان ينتهي الى شيء
لا يكون له سبب اوبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال وهذا تقرير
الدليل على امتناع ترك علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه نظر لان قولنا
كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات لا مدخل له في اثبات هذا المطلوب
ولان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا وجود لوازم الحادث عند وجود جميع الموجودات
المفتقر اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم ترك علة التامة من الموجودات
والمعدومات لجواز ان يترك منها ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما
للعدم الذي له مدخل في العلة كعدم المانع فان لم يدخل في ذلك مما قدمت على تقدير انتفاء
وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عند دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده
وجود الحادث بناء على الدليل على امتناع ترك علل الحوادث من الموجودات والمعدومات
ثم قال فان قيل لا نثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي

يسمونه

يسمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة توجه السؤال ان الدليل الدال على امتناع
كون علة الحادث موجودات او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات
دال ايضا على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود
اي ما ليس بموجود ولا مخرج عن النقيضين تلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا تكون
معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات او معدومات محضة او مركبا منهما
والكل باطل بالدليل المذكور قلت هذا الدليل صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا
محضا الى آخره لان الانحصار فيما ذكر في الامر الممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور
لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات نحو الانتفاع والاختيار فان فسر الموجود بما يندرج
فيه الاضافيات لا نسلم ان يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا صحة لقوله
وعلى هذا يجر الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون
من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الانتفاء الى اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار
بانه ثمة لاختيار هذا دون ذلك ومن غير ان يلزم الموجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار
احد المتساويين وهو غير ممنوع وان فسر بما لا يندرج في الموجود بل في المعدوم ولا نسلم حينئذ
ان زوال الكل معدوم لا يكون الا بوجود من فان الاضافيات الوجودية التي لا تدخل العدم
في مفهوماتها كالابوة والبنوة والانتفاع وتعلق القدرة والارادة كلها معدومة على هذا
التقدير ومن الجائز ان لا يكون بوجودي ثبت بناء على هذا الدليل السالم عن النقض بوجود الموجودات
الحادثة على امور موجودة ولا معدومة ولا يمكن اسناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب
لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب
لا يتأخر عنه وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم يكن منتفيا في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث
ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة الى الواجب بطريق الايجاب استغناؤها عن
الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بطريق الايجاب استغناؤها بالواسطة كاستناد
المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لسببيتها لا على سبيل الوجوب
لانه لو كان استنادها اليه على سبيل الوجوب بحيث تلك الموجودات بالتزام التسلسل فيها بان
تفتقر كل انتفاء الى انتفاء قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل وفيه نظر لانه انما يبطل التسلسل
في الموجودات لا في غيرها او يكون اضافة الاضافة غير الاولى بان يكون انتفاء الانتفاء عين
الانتفاء بالذات فلا يفتقر الى انتفاءات غير متناهية واما ان لا يجب تلك الموجودات والظاهر ان
الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك لو قعها الفاعل المختار ترجيحا لاحد المتساويين

وذلك لان الانتفاء ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا لزم من ثبوتها مع العلة بان وعدم
ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلامرجح اى وجود الممكن بلاموجد ولا ايجاد اذ لا وجود للانتفاء
ثم قال ثم الحركة بمعنى الحاصل من المصدر اى الحالة المذكورة الثابتة للمتحرك فى كل جزء من اجزاء
المسافة يجب على تقدير الانتفاء اذ لو لم يجب على تقدير الانتفاء كان وجودها رجحانا من غير
مرجح بالمعنى المذكور لان هذه الحالة امر موجود ثم قال واعلم ان اثبات تلك الامور وهى التى
ليست بموجودة ولا معدومة على تقدير ان كل ممكن يحتاج فى وجوده الى مؤثر يوجبه يخلص
عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه تعالى
موجبا انما لزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع
وجود علته التامة ولزم منه الرجحان بلامرجح اى وجود الممكن بلاموجد ولا ايجاد وهو
محال وهذا اللازم على تقدير اثبات هذه الامور لان الانتفاء والاختيار من جملة ما تتوقف
عليه وجود الممكن ولا يلزم ثبوت الانتفاء عند تحقق علته التامة اذ لا لزوم من عدمه وجوب
المحال المذكور لانه لا وجود للانتفاء والاختيار كالا عدم لهما واما الثانى فلان هذه الامور لا
يمكن استنادها الى الموجب بطريق الايجاب والا لزم قدم الحوادث او اسفا الواجب فيلزم
استنادها اليه بطريق الاختيار المقدمة الرابعة ان الرجحان بلامرجح اى وجود الممكن
بلاموجد باطل وكذا الترجيح بلامرجح اى الايجاد بلاموجد باطل واما ترجيح احد المتساوين
او ترجيح المرجح فجائز واقع لانه اما ان لا مرجح اصلا او يكون الترجيح للراجح او للمساوى او للمرجوح
والاول باطل لانه لولا الترجيح لا وجد ممكن اصلا لانه لا وجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح
وكذلك الثانى باطل لان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة راجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين
بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اى اثبات الطرف الرجحان لزم اثبات المحال وتحصيل
الحاصل ان بت الرجحان الذى كان ثابتا او احتاج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية
ان بت لم رجحان زائد على ما لم من الرجحان فيكون ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو محال لكون
مرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير
متناهية فالترجيح لا يكون الا للمتساوى او المرجوح لان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على
وجوده فى نفس الامر وبالنسبة الى علة العدم وهو عدم علة الوجود ومساو لوجوده
الى ذات الممكن فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوى نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة على ان
الارادة صفة شأنها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الراجح فعلم ان الارادة
لا تعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل

بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك لان ذات الارادة يقتضى ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان
المرجوح او المتساوى ما دام كذلك اى ما دام التساوى مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة
امتناع اجتماع النقيضين اعنى الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياها صار متساويا او مرجوحا
لان معنى الترجيح جعل الشئ راجحا واخراجه من حد التساوى او المرجوحية ثم قال واعلم ان المتكلمين
اوردوا النجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا راى طريقين
متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التى لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهى ان
الرجحان بلامرجح باطل اذ العلم فيه انه لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب
وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفى الممكن بلامرجح فنقل الكلام
الى موجده فاما ان تتسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب وهو المطلوب لا يبطل هذه القضية
البديهية بايراد مثال لا دل على عدم المرجح بل غاية عدم العلم بالمرجح ثم قال المصنف فقول القضية
التى يستعمل فى اثبات العلم بالصانع هى ان رجحان احد طرفى الممكن بلامرجح محال بمعنى ان وجوده بلاموجد
محال لا بمعنى ان الفاعل المختار يرجح احد المتساويين باختياره محال وفيه نظر لان نزاع الحكماء انما
هو فى ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا فى ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة
ثم قال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب وهو الاستدلال على وجود الصانع مع الغنية عن هذه
القضية وهى بطلان الراجح بلامرجح بان نقول الموجود اما لا يحتاج فى وجوده الى غيره او يحتاج
ولا بد من الاول قطعا للتسلسل لانه لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهبا الى غير نهاية
او الدور ان عاد الى الاول ولما كان الدور نوعا من التسلسل بناء على عدم تناهى الموقعات والاحتياجات
اكتفى بذكر التسلسل وفيه نظر لانه لا بد من هذه القضية المذكورة وان لم تذكر فى اللفظ لان الموجود
الذى لا يحتاج فى وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا لجواز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته
ولا من غيره بل بجعل بعد العدم بلاموجد ولا ممكن دفع هذا الا بامتناع الرجحان بلامرجح ثم قال
ثم على تقدير تلك القضية وبدائهها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلاموجد وفيه نظر لان
البحث عاد الى الفاعل ثم قال واما المتكلمون انما اوردوا المثال سندا للمنع لانهم فى مقام المنع لا امتناع
ترجيح احد المتساويين فتعليلكم الزمان على الرجحان فى المثال المذكور وفيه نظر لانه خارج عن قانون البحث والمناظرة
اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند لان السند لا يمنع وان اوردوا المثال
بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على خلاف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكم الا منع التساوى على انا
نقول ان وجب المرجح فى المثال المذكور فاما ان يجب للمرجح بحسب نفس الامر وهو باطل لان الاعتقاد الذى
لا يطابق لما فى نفس الامر كاف للافعال الاختيارية وكثيرا ما يكون الطريق الذى يختاره الهارب مرجوحا وهو

الى مهالك وسباع البر واما ان يجب المرجح بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل ايضا لان الفعل
الفاعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر ذلك
فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان كاف في هذا الغرض وهو عدم
المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان
في اعتقاده ملجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فعلم مما تقدم من انه لا
امتناع في رجحان احد المتساويين من هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الانتقاء من المختار زمان وعدم
اخرى من غير مرجح فان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا مرجح وان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح
باطل هو ان وجود الممكن لا موجد محال سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط
لانه تصيير راجحا قبل الوجود بمعنى ان كون للممكن حالة قبل الوجود يكون سبب تلك الحالة اقرب
الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند
تحقق الوجود وزوال العدم ولكن ليس لتخصيص الرجحان بالوجود فائدة فان العدم ايضا كذلك
لانه يترجح بعدم علة الوجود وكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال لذلك عدمه بلا علة
العدم وهو عدم علة الوجود ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات الاربع فقوله يجب وجود
الفعل ان اراد بالفعل الحالة التي يكون المتحرك في اي جزء من المسافة وهي الحاصلة من مسافه
المصدر فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمتنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم
الجبر اي عدم اختيار العبد في فعله لان الجبر انما يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار ولا وجوب
هنا على انا قد ابطلنا هذا التقدير في المقدمة الثانية لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا
اقرب من الاحتياط لان اثبات المطلوب وهو عدم الجبر على التقدير ين اقرب لان لا يتوهم سوت
الجبر على شيء من التقدير ين وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر ايضا منتف اما على
القول بان اختيار الاختيار عن الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد لجواز ان
يكون الترجح من الفاعل بالاختيار وامابانه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم
فلا يجب وجوده عند وجود جملة ما توقف عليه ولا شك في فساد التوقف على بعض ما ليس بموجود ولا معدوم
فالحالة المذكورة تتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالانتقاء فملام هو اي الانتقاء اما ان يجب
بطريق التسلسل في الانتقاءات بناء على انها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بان انتقاء
الانتقاء عن الانتقاء الاول واما ان لا يجب الانتقاء اصلا لان استناد الامور التي ليست بموجوده
ولا معدومة كالانتقاء ليس بطريق الايجاب بل بطريق الاختيار ولكن الفاعل يرجح احد المتساويين على الاخر
والانتقاء وعدمه كذلك متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الانتقاء اي وقت شاء قوله

وان

وان اراد بالفعل الانتقاء عطف على قوله ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك فلا جبر ايضا
لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب ولا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد
لانه لا وجود للانتقاء فالان جينا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر وهو ان يكون
المؤثر في فعل العبد هو الله تعالى ولا تاثير للعبد فيه والقدر وهو ان يكون المؤثر في فعله هو
العبد فقط اي فعل العبد حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فعقول الفرقة ضرورية من
الافعال الاختيارية والاضطرارية وليست الفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة
ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم
من وجود الارادة لذاتها كون الترجح والتخصيص صادرين منها وهو المطلوب وان لم
تكونا صادرين منها لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا تقع فرق بين الاختيارية
والاضطرارية التي يشتاق اليها المتحركة بعضنا على نسق يشتهي ان يكون علة لكنا نفرق بينها ونعلم
ان الاولى بفعلنا لا الثانية فيه نظر لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة
وصح تعلق القدرة وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة لا القدرة وبالعكس وايضا
نفرق في الاختياريات بين ما تقدر على تركه ومن ما لا تقدر على تركه بانضمام ما يمنع التمكن
من الفعل وان كان الاختياري ما تمكن من الفعل والترك كالاختيار الى صعب وهو ما تعذر
من الارض بالعدو والشديد الذي لا تقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في التركين ما تقدر على
الفعل كترك الحركة في ارض مستوية ومن ما لا تقدر على فعله كترك الحركة الى الناحية العالية وايضا
نفعل بداعية دعوانا الفعل من انفسنا كالمشي الى المحبوب وقد نفعل بلا داعية كالمشي
الى مكروه فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب وترجح احد
المتساويين والمرجوح او هذا الترجح هو الاختيار والقصد مع ذلك فشاهد حوارق
العادات في صدورها عن الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في
طرفة عين وامثاله وكذا خوارق العادات في عدم صدورها كما تواتر اخبار الانبياء عليهم السلام
والصدق بقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الالات وتوفر
الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة
اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم تخالف ارادته ولو كان موثرا طبعا
فيما جرى عليه العادة لم توجد خوارق العادات وايضا لا مكن للحركات الاتمديد الاعصاب
وارخاؤها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب مدها لتحصيل الحركة المخصوصة
وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم ان وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان

ان اختيار العبد ليس موثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا
الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد خلق الله تعالى عقب الحال المذكورة
الاختيارية وان لم يقصد لم يخلق فان قلت قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل
بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب عنه بقوله ثم القصد
مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا
لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود جميع ما يتوقف عليه اذ
لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصد الكان الفاعل
مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا نافي خلق القدرة التي من شانها التمكن فحصل الحالة
المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه
اضطراريا لان الاختيار قد يكون اضطراريا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس موثرا تاما بل
هو جزء الموثر ثم قال برهان اخر قد ثبت انه لا يوجد الممكن الا وان يجب وجوده بالغير فان
كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه اي لا فعل بالاختيار للعبد فيه كما لا صنع
له في وجوده وذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة
الى الواجب فخرج من صنع العبد واختياره ضرورة كونه واجبا وان كان بتوسط عدم امر لا
يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه لانه قديم فيكون العدم
الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فان العلة
التامة ان كانت موجودات محضة يكون واجبه بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد
على اعدامها وان كان للعبد مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط
وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار فلا
يكون صنعه الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب تعالى اذ حينئذ يخرج من صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ولزم
منه بطلان ما ثبت بالوجدانيات ثم ذلك الشيء الوجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور
لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده واشباهها لامر الاضافي الذي من العبد وهو
الذي لا يجب عند وجود الامر يسمى كسبا فالفعل حاصل به وخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة
الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بانتفاء المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل
المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت لخلق
الله في غير ما قامت به القدرة وهو زيد ووقعت كسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد

وهو

وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه
في فعل قائم به ثم اختلاف الاضافات لكونه طاعة ومعصية حسنة وقبيحة مبنية على الكسب
لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير
منها وانما الاتصاف به باراداته وقصده قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده
يخلقه الله تعالى ولا جبر في القصد فلا يصح ممن لا يخلقها ويقبح من العبد كسبها وعند بعض
اصحابنا والمعتزلة الحسن بعض افعال العباد وقبحها تكونان لذات الفعل او لصفة
له ويعرفان عقلا احيانا كما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي عليه السلام في جميع
اخباراته ان توقف على الشرع يلزم الدور لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه
بقول النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقوله عليه
السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فسلمنا في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب
تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول اخر وهلم فلزم
التسلسل واذا بطل ذلك بقي الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من واجباته عقليا والا
توقف على الشرع فان واجبا عقليا فيكون حسنا عقليا لان الواجب العقلي ما يحمد
على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فان لواجب العقلي اخص
من الحسن العقلي وهذا دليل على اثبات الحسن العقلي صريحا وايضا وجوب تصديق
النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فمتى ان ثبتت شرعا لزم الدور وان ثبتت
عقلا لزم قبحي وهذا دل على القبح العقلي صريحا وكل منهما دل على الاخر التزاما لانه اذا كان
الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا يكون تركه واجبا عقلا ثم
المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله فلان الاصلح واجبا
على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن
والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويحرمها عليهم
عن ان حكم الله تعالى فيما يشاء من ذلك والعقل موجب للعلم بها اي بالحسن والقبح بطريق
التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقب النظر الصحيح وعندنا احكامهم بها اي بالحسن
والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق الافعال
وجاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا والعقل آلة للعلم بها فيخلق الله تعالى عادة العلم
عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لاسناد الافعال كلها الى الله تعالى ابتداء بواسطة فحصول
العلم عقيب الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو

تكرر الفعل ووقوعه دايما او اكثريا وعند المعتزلة بطريق التوليد وهو ان يحصل الفعل
عن فاعله بتوسط فعل اخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل اخر
كحركة اليد وعند الحكيم حصول العلم عقيب النظر الصحيح بطريق الوجوب بمعنى انه بعد الدهن
لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة والمامور به في صفة الحسن على قدر
ان بعض الافعال حسن عقلا نوعان حسن بمعنى في نفسه وحسن لغيره وكذلك القبح
ولا تتوقف حسن كل شيء على حسن شيء اخر والا لزم التسلسل وذلك الغير اما جزء ذلك الفعل او خارج
عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلاة والصلاة عبادة مع خصوصية
او لم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلاة والحسن بمعنى في نفسه يعم
الحسن لعينه وللحسن لجزئه والحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا
بمعنى انه لا يكون جزء منه قبيحا لعينه والا لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون
ضادا قائما في ذلك الفعل كخوا بجهاد اعلاء لكلمة الله تعالى فان الجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج
من مفهوم ايجاد المركب من القتل والنهب والضرب والنفي مع الكفار لان لا يكون صادقا
عليه كالوضوء حسن للصلاة والصلاة لا تصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى
هذه الاقسام الخمسة وكذا القبح ينقسم اليها لانه اما ان يكون قبيحا لذاته امرا او الثاني
اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول ولكن الحسن
بجميع اجزائه حسن لعينه فجعله قسما اخر انما هو مجرد اصطلاح والفرق بين الجزء الصادق
وبين الخارج هي الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك
فهو الخارج كالصلاة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات
المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة بخلاف الجهاد فان مفهومه ما ذكرنا وليس اعلاء
كلمة الله تعالى داخلا في افساده وبهذا ظهر بطلان قول من قال لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته
لما اختلف حسن وقبحه باعتبار الاضافة وذلك لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض
النسبية مقومه بالنسب والاضافات المختلفة فصول نسبية مقومه لها فقولنا
شكر المنعم حسن لذاته معناه الشكر المضاف الى المنعم حسن لان ذات الشكر من غير اضافة
حسن اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه فلا يكون حسنا بمعنى في غيره فاما ان
لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق فانه لا يسقط لانه من افعال القلب لا اطلاع عليها
الا الله واما ان يقبل كالاقرار بالتوحيد ونعته الرسول باللسان فقط حال الاكراه
والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به دل عليه فان الانسان مركب

من

من روح وجسد فلا تتم صفة الايمان بظهور الباطن الظاهر بالكلام الذي
هو دال على الباطن ولا كذلك سائر الافعال فان القول ادل منها على ما في الباطن
فلا يكون الاقرار جزء من الايمان ولا يكون على الاركان جزء منه وظاهر النصوص دالة على
ان كلمة الشهادة من الايمان الا ان الاقرار جزء له شابه العرضية والتبعية فمن صدق
بقلبه الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة الجزئية في حالة الاختيار وان
صدق ولم يقر مع القدرة وقد اقترنه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة التبعية في حالة الاضطرار
فالتصديق هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن وهو عبارة عن النفس وقبولها لوقوع النسبة
اولا وقوعها وانما يصح الامر بالتصديق والايمان مع انه من الكيفيات النفسانية لا من
الافعال الاختيارية لانه باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات
ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك كان من الافعال الاختيارية
كما يصح الامر بالعلم والسعي وقال بعضهم ان الاقرار ليس جزء 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 غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون
التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله وكالصلاة تسقط بالعذر وليست
بركن لكنها حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحق العبادة
وحسنها بواسطة استحقاق المعبود وهو حسن بالغير لا لانا في الحسن لعينها بل يؤكده
الا ترى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف الايمان بغيره فانه قبيح والكفر بالله قبيح
لعينه بخلاف الكفر بالجبت والطاغوت فانه حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو
الافعال المضافة التي ورد الامر بها لا ان منها ما حسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف
كالايمان والصلاة ومنها ما حسن لغيره بان يكون المقصود الاصلي من الامر هو ذلك
الغير لا نفس الفعل المضاف فيه كالوضوء والجهاد واما اخواتها فسيأتي الحسن لمعنى في
عبادة كالصوم وقد يشتبه ان يكون حسنها بالغير لا لعينها فان الزكاة في نفسها
نقص للمال والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم
والحج في نفسه قطع للمسافة الى المكنة مخصوصة وزياره لها منزلة السفر للتجارة وزيارة
البلدان فليست هذه الاشياء حسنة في انفسها وهواى حسنها بالغير فمن حاجة
الفقير في الزكاة وقهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرها عن
ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات وزيارة البيت الشريف المكرم تكريم الله تعالى

اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له فحسنها بواسطة هذه الامور التي يعرف العقل
انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن لكن لقصور انفس لا يستحقان هذه العبادة
اعني الزكاة والحج لانهما حق الله تعالى خالصة والنفس محمولة على المعصية بمنزلة النار
على الاحراق وان كان بحسب اصل الفطرة محالا للخير والشر الا انها اقبل للمعاصي واميل الى
الشهوات وكانها بمنزلة امر جبلي فلا تحسن فيها رفع الوسايط اي سقط حسن دفع
الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار فصارت الزكاة والصوم والحج
بعد امحضا لله تعالى وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة ويكون حسنها لمعنى في انفسها من غير
واسطة وهو كونها مامورا بها حتى شرط الافضليه فيه الكاملة في العبادات حتى لا يجب
على الصبي بخلاف المعاملات وقيل الوسايط هي الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة وليس
بصواب لانها لا مدخل لقدرة العبد فيها فلا تكون مامورا بها ولذلك صرح المصنف بان
الوسايط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة وليست هذه الاشياء نفس الزكاة والصوم والحج
على ما قيل وقال فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان وكان
مقصوده ما صرح المصنف قال المصنف رد عليه انكم اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان تكون
الحسن لذات الفعل او لجزئه فلا تكون الزكاة ولمثالها من هذا القسم اد ستتم جهة حسنها
لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فتكون حسنة لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزئها
وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كونه الفعل مامورا به فلهذا عن مذهب الاشعري ولا يستقيم
تفسير الحسن على الحسن لمعنى في نفسه وعلى الحسن لمعنى في غيره لان كل المامورات حسنة لمعنى في
نفسها بهذا المعنى وهو ابه معلوم مما ذكرناه وهو ان حسن هذه العبادات الثلاث وان كان
لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة
لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لغيره كالصلاة وجعلت من قبيل
الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مامورا به كما مر راى الاشعري والمصنف اجاب بوجهين
حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة
في نفسها قبل الامر ولكنه خفي على العقل فاظهر الله تعالى بالامر لان الامر المطلق يقتضي
حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن
لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فحسن الاتيان
بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا حسن في ذلك عقلا بل الشرع
هو الذي حكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه

لعينه

لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلاة ونوع يكون
حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها وشرط في حسن هذا النوع ان يكون
الاتيان لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه فان قلت
المامور به في نحو الصلاة هو الاتيان بالمامور به فما معنى الاتيان بالمامور به والايمان
هو نفس المامور به لان العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه جوابه ان المامور
به هو الحاصل من المصدر وهو الهيئة الموقعة والمراد بالاتيان ايقاعه وهو المعنى المصدري
وحسن الايقاع حسن الهيئة الموقعة واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما
منفصل عن هذا المامور به بمعنى انه لا تتادى ذلك الغير بالاتيان بالمامور به بل يفتقر
الى الاتيان به على حدة كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلاة وليس
الوضوء قربة مقصودة بحيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج الوضوء في كونه وسيلة
اليها الى الصلاة الى نية لانه لان الصلاة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه
طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته واما
قيام هذا المامور به بان تنادى ذلك الغير بنفس المامور به وحق العبارة ان تقول
واما غير منفصل لكنه عدل عنه للتنبيه على ان القائم بنفسه والقائم بهذا المامور به
هو المنفصل وغير المنفصل والافعال كلها اعراض غير قايمة بنفسها بل مفتقرة الى
المحل والاشارة الى التبعية للغير كالجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصلاة الجنازة
لقضاء حق الميت والغير ان هنا حسنان حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلاة
لا ينفصلان عنها وليس الغير ان هنا كفر الكافر واسلام الميت كما قال فخر الاسلام لانهما ليسا مما
تتادى بنفس المامور به وهو الجهاد والصلاة حتى ان سلم الكفار لا شرع الجهاد
وان قضى الميت حق الميت فسقط حقه عن الباقين ولما كان المقصود تتادى
غير المامور به هنا كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير قايما بالمامور به لا
الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به شبيها بالقسم الاول وهو
الحسن لمعنى في نفسه وذلك لان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب
المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبهة لم يالحسن
لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه
بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عن ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فحقه
الجهاد وهي القتل والضرب وامثالها ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين

الاعلاوهو حسن لمعنى فى نفسه والامر المطلق اى من غير انضمام قرينة تدل على ان
الحسن لمعنى فى نفسه او فى غيره وتصرف عنه اى عن الضرب الاول ان دلت
الدليل على صرفه عنه وهذا شامل للحسن لمعنى فى غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط
كالصلاة وما شبه الحسن لغيره الحسن لمعنى فى نفسه فى ايجاب دل الدليل على كونه
حسنا لغيره وفى الصلاة على احتمال السقوط وفى الزكاة على كونها شبيهة بالحسن لغيره
والمطلق ينصرف الى الكامل لان كمال الامر وهو ان يكون الامر للايجاب لا الدين
للاباحة او الندب لانه ناقص فى كونه امرا لنقصه عن كمال صيغه اما موريه وذلك لان
الحسن مقتضى الامر لانه لولم يكن الشى حسنا لما امر الله تعالى به وكماله ان يكون الايجاب
محصلا لفعله وما نعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به لان
الشى لو لم يكن بحيث يكون فى فعله مصلحة عظيمة وفى تركه مفسدة عظيمة لما اوجب
الله تعالى فعله وكمال العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون
حسنا لمعنى فى نفسه وتوجه عبادة يوجب ذلك ايضا اى الحسن لمعنى فى نفسه
بمعنى انه اتيان بالمامور به قال المصنف وانما اخترت فى الاول لفظ مقتضى وفى الثانى لفظ موجب
لان المعنى الاول لمقتضى الامر والمعنى الثانى موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اصل
التحصيل وهو ان المقتضى مقدم بمعنى ان الشى يكون حسنا ثم تتعلق به الامر ضرورة ان
الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه
اتيانا بالمامور به ولا تصور ذلك الا بعد ورود الامر به وقال الشافعى هذا بنا على ان
الامر المطلق يقتضى ما ذكره الامر بالجمعة يوجب صفة حسنا وان لا يكون المشروع
الا هو فلا يجوز تقصير عن معدور اذا لم يفت الجمعة فاذا ادى غير المعدور الظهر
فى البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده بنا على ان الاصل فى هذا اليوم الجمعة ويجوز
عندنا بنا على ان الاصل فيه الا الظهر ولما لم يخاطب المعدور بالجمعة اى لم يومر
باقامة الجمعة عينا بل له الخيار منها ومن الظهر فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة
لانه ماموربواحدهما وقد اداه قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا قضاء الجمعة علمنا ان
الذى هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه فى الوقت فصارت مقررة له الا ترى
ولاية فى هذا الى المعذور وغيره لعموم قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله لانه شامل للمعذور وغير
المعذور لكن سقط الجمعة رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار بمنزلة المعذور فانتقض الظهر ○

فصل التكليف بما لا يطاق اى بما لا تقدر عليه غير جائز خلافا للاشعرى ونسب ذلك

الى الاشعرى ولكن لم يثبت تصريحه به وانما نسب اليه بواسطة اصلين لم احدهما انه لا
تاثير لقدرة العبد فى افعاله بل هى مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل والتكليف
قبل الفعل لان استدعاء الفعل لا تصور الا فى المستقبل لانه اى لان التكليف بالشى
استدعاء حصوله واستدعاء حصوله ما لا يمكن حصوله سفه لا يليق بالحكيم وهذا بنا
على التحسين والتقبيح العقليين وممكن الاستدلال بهذا الدليل من غير احتياج الى البناء على هذه
القاعدة وهو انه لو صح التكليف بالمحال لكان المحال مستدعى الحصول واللازم باطل
بيان الملازمة هو ان التكليف طلب وهو استدعاء الحصول واما بطلان اللازم
فلانه لا تصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع تصور الوقوع لانه لو تصور وقوعه
لتصور مستاو لزم منه تصور الشى على خلاف ماهيته نافى وقوعه ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات الدالة على امتناع التكليف بالمحال
وهو اى التكليف بما لا يطاق غير واقع فى الممتنع لذاته كاعدام القدم وقلب الحقايق
انف فان الاجماع منعقد على عدم وقوعه والاستقراء شاهد عليه ايضا واقع عند
اى عند الاشعرى فى غير اى فى غير الممتنع لذاته وهو الممتنع لغيره وهو ما يكون ممكنا
فى نفسه لكن لا يجوز وقوعه من المكلف لاسفاشرط او وجود مانع كايمان ابى جهل فان
عند الاشعرى ايمانه محال وهو انقلاب علمه جهلا او وقوع الكذب فى اخباره تعالى وعندنا
ليس هذا الخ فيما لا يطاق بنا على ان قدرة العبد تاثير فى افعاله بواسطة القدرة
واخته فالعبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب
قصده واشار الى جواب الاشعرى بقوله على ان علم الله تعالى انه لا يومن باختياره لا يخرجه عن
حيز الامكان اى لا يخرجه عن كونه مقدورا له اى جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد
اليه وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتى غير مقيد لانه غير محل النزاع
قال المصنف وانما لا يخرجه عن الامكان لان الله تعالى علم كل شى على ما هو عليه والعلم
تبع للمعلوم وفيه نظر لانا لا نسلم ان علمه تعالى تبع للمعلوم بمعنى انه لا تتعلق به الا بعد وقوعه
فانه تعالى عالم فى الازل بكل شى انه يكون وحينئذ يلزم الوجوب والامتناع وهذا اصرح بعضهم
ان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم
وقوعا وعدم وقوع على ان قوله والعلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه لانه يكفيه فى الجواب ان نقول
الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى واختياره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد
لان الله تعالى كما علم انه يومن او لا يومن باختياره فعلم ايضا ان للعبد اختيارا وقدرة فى الايمان

وعدمه على ان لقايل ان يقول هذا تكليف بالممتنع لذاته لان ابا جهل مكلف بالايمان وهو
تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته ذلك انه لا يؤمن فقد كلف
بانه يصدقه ولا يصدقه وهذا جمع بين النقيضين ومحال لذاته وما ذكر لا يكون جوابا
عن ذلك وعندي لا اثر لها اي لقدرة العبد في افعاله بل هو محصور في افعاله لا تاثير
لقدرته فلو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على قول الاشعري
لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق عندنا لعدم جوازه اي جواز التكليف
بما لا يطاق ليس بنا على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انه
يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ولا شك في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فتكون
واجبا ويكون التكليف به ممتنعا والمراد بالوجوب على الله تعالى اللزوم لا استحقاق
العقاب على تركه لنا على انه للمنع منه وفضله ان تكلف عباده بما لا يطيقونه
اصلا فلزم الترك بالضرورة وسحقوا العقاب ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فلا
حاجة الى القدرة حينئذ مثلا نفس وجوب الصلاة لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة
للعبادة عند حضور الوقت ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وعند ذلك
يتحقق التكليف لا قبله لان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ولذلك صوم المريض
والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وعلى هذا لا يرد على ذكر قول القائل نفس الوجوب لا ينفك
عن التكليف اذ لا تصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب
عن القدرة لان التكليف عند وجوب الاداء لا عند نفس الوجوب بل هو اي نفس الوجوب
ثبت بالسبب والاهلية على ما يأتي في فصل الاهلية والقدرة توعان ممكنة وميسرة
فالممكنة هي ما يتمكن به المامور من اداء المامور به من غير حرج غالبا وانما قيد بذلك
لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد
والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في القالب وفرق
بين الغالب والكثير واعتبر بالصحة والمرض فان الصحة غالب والمرض كثير والبرء نادر
وهي اي القدرة الممكنة شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى على العباد بدنا كان الواجب
او ماليا فلهذا لم يجب الحج مع العجز عن استمساك الماوجب الصلاة قاعدا او موميا معه
اي مع العجز وسقط ادا اهلك الماء بعد الحول قبل التمكن انفاقا فعلى هذا
المذكور من ان القدرة الممكنة شرط لاداء كل واجب قال في فرجه الله
القضاء على الفور من الوقت لانه لا يجب

الاداء لعدم القدرة فلنا ما شرط عدم القدرة للاداء اذا كان
هو العجز الحاصل في الغرض القضاء وقد وجد السبب وامكان القدرة
على الاداء امكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء كمسئلة
الصلاة في السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام
فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة وهذا بخلاف ممن الغموس
فانه وان سلم امكان اعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا
فيه اذ لا تصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله على ان القدرة التي شرطناها
لوجوب العبادات [illegible] لا مه الآلات والاسباب فقط وقد وجدت
هنا فعلى تقدير تسليم ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل شرط له وجود
القدرة على الاداء وهي الحاصلة هنا واما القدرة الحقيقية المستجمعة بجميع الشرائط فانها
فانها مقارنة للفعل بالزمان وان كانت مقدمة بالذات عليه لمعنى احتاج الفعل اليها
ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة او يقول جواب بالث
عن دليل زفر حاصله منع قوله ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه القضاء عين نفس الوجوب
لا على وجوب الاداء في قضاء المسافر والمريض الصوم وهذا سند منعه فانه وجب
قضاؤهما مع عدم وجوب الاداء ولا شرط فيهما هذه القدرة الممكنة لبقاء الواجب
بالسبب السابق اذ التمكن على الاداء استمر عن بقاء اي عن استمرار هذه القدرة
بل كفى مجرد امكانها او توهمها وانما المفتقر الى هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء واذا
كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء
بل للاداء فقط وهو المطلوب وهذا الكلام يحتمل ان يكون جوابا اخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء
كلام فلهذا لم يشترط بقاءها للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج وهلك المال
[illegible] عن الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يمكن
[illegible] على هذا المشروع قال المصنف اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة ناقض
قوله لان القدرة التي شرطناها متقدمة الى اخره لكنه ليس بناقض لان الظاهر انهما من قبيل الآلات
التي هي وسايط لحصول المطلوب والقدرة التي هي وسايط الميسرة ما وجب اليسر اي يسر قدرة
العبد على الاداء الى اداء الواجب والظاهر ان مقول يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان
بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت
في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها شاق على النفس عند العامة كما سيأتي في الزكاة فان الاداء

ممكن بدونه الا انه تصيره اعسر حتى لا يسقط اصل المال وانما يفوت بعض النماء
ويسير ابقاها لما انه واجب لبلا يفضي تيسيره الى العسر لانها شرط فيه معنى
العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة
الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر لان هذه
العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا تتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى
بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة بخلاف القدرة الممكنة فانها لما كانت شرطا
للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم تشترط بقاؤها بقاء
الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في
النكاح شرط للانعقاد دون البقاء فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان
ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس لان الفعل لا تتصور بدون الامكان وتتصور بدون
اليسر فلا تجب الزكوة في ملاك النصاب بعد الحولان بعد التمكن من اداء الزكاة بعد الحول
ولم يؤد حتى هلك المال خلافا للشافعي وانما لا تجب لعدم بقاء القدرة الميسرة واما اذا لم
يتمكن فلا ضمان بالاتفاق بخلاف الاستهلاك بان منع المال في حاجته او لمقته في الحر
فانه تجب الزكوة وان لم يبق القدرة الميسرة اه اي لان الاستهلاك تعد من المكلف
واشتراط بقائها انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له ولان
القدرة الميسرة كانها باقية زجرا على المتعدي ورد المال المقصد من اسقاط الحق الواجب
عن نفسه ونظر للفقير فان قيل لما شرطتم بقاءها اي بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب
يجب ان تشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض والنصاب شرط لليسر فلا تجب
الزكاة بعد هلاك بعضه في الباقي مع انها تجب قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب
في الزكاة ربع العشر ونسبته الى المقادير سواء بحيث لا تتغير الواجب من العسر الى اليسر
لان اداء الخمسة من المائتين واداء الدرهم من الاربعين في اليسر سواء بل النصاب شرط ليصير غنيا
فيصير اهلا للاغناء فان الزكاة اغنت للفقير وليصير المرء اهلا للاغناء الا بالمعنى كما لا يصير
اهلا للتمليك الا بالملك وظاهر كلامه يدل على ان النصاب ليس منها وانما هو من شرائط الوجوب
وحصول الاهلية بان يصير غنيا فيتمكن من الاغناء واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط
اليسر لم يشترط بقاءه لبقاء الوجوب فما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب
في واجب واحد لا يتكرر ولا يشترط دوام شرطه وانما يسقط الزكاة بهلاك جميع النصاب
لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولذلك لا يسقط

هلاك

هلاك بعض النصاب مع ان الكل منفي باسقاط البعض لقوله عليه السلام لا صدقة الا
عن ظهر غنى اي الاصادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب او هو كناية عن القوة
اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه الاعتماد واليه الاسناد فانه يدل على اشتراط
الغنى لاهليه وجوب الزكاة فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود لوجود الصدقة عن
الفقير ولا منافاة بين هذا المذهب وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل
على ان المراد نفي الوجوب اذ لا منافاة بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين
كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق وان افضل
الاعمال احمزها وان كان المراد من الحديث نفي الفضيلة وهو الظاهر المناسب لقوله عليه
السلام خير الصدقة ما كون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد بفضل صدقة الغني على صدقة
الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع على ما هو الاغلب وبفضيل صدقة الفقير الذي
اختص بتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة واشار مراد الغير على مراده ولا حد له اي
للغني لانه بكثرة المال وذلك بتفاوت تفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره
الشرع بالنصاب فصار الغني منزلة النصاب والفقير منزلة من لا نصاب له ولذلك الكفارات
وجبت لهذه القدرة الميسرة لدلالة التخيير الكامل وهو التخيير في الصوت والمعنى
بان تكون من امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض لحصال الكفارة فان هذا التخيير دليل
على اليسر بخلاف التخيير في الصوت فقط بان تكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر
من نصف صاع من البر او صاع من الشعير او التمر فانه دليل المايكد وانه لا بد من الاداء البتة
ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام وليس المراد بعدم الوجدان العجز في العمر
لان اذا اي العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في اخر العمر وبعده
لا تتصور اداء الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي شرط القدرة
المقارنة للاداء كالاستعانة مع الفعل وهي القدرة التامة للحقيقة التي يقارن الفعل
بالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة
وذا اي اشتراط بقاء القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها اي بقاء القدرة والمراد
بها ملك الرقبة او منها لا القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا تكون بدون الاعتاق
فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق هذه القدرة
على الاعتاق فوجد الاعتاق ثم لم تبق القدرة سقط الاعتاق لانها لم تتصل بالاداء اعلم ان
القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة

شرط بقاوها فان قلت اذا كان الزكاة والكفارة متساويان في انهما واجبتان
بالقدرة الميسرة فينبغي ان لاسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كله كما لاسقط
الزكاة بالاستهلاك عنه بقوله الا ان المال هنا اي في الكفارة غير عين لانها في الذمة
فلا يكون الاستهلاك معدما فيكون الاستهلاك كالهلاك بخلاف الزكاة فان المال فيها
معين لان الواجب جزء من النصاب فمعنى ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال
كله استهلك الواجب فيضمن وهذا جواب اضاعن اعتراض اخر وهو ان الواجب
في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال اخر وفي الزكاة لا يعود قال المصنف واعلم
ان قولهم ان بقاء الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله
تعالى للامر الملزم ان يثبت يسرا اخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يودي
الى فوت اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكاة خمس سنين ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء
انتهى كلامه وجوابه لا محذور في فوت الاداء لانه ما فوت هذا الحبس على احد ملكا ولا يد الا
رب المال حقه ملكا ويدا وحق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال ان
اختياره محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليودي من محل اخر فلا يضمن ثم قال وايضا لا ينقلب
اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسرا اخر فلنا مل
انه مع اليسر للصواب ولكل عسر وجوابه ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب
القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والضمان
فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا لانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا وبالعكس
وقال في تفسير المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف التقسيمات
المذكورة فانها باعتبار حاله للمامور به في نفسه وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية وفيه
معظم احكام الشرع المامور به نوعان مطلق وموقت وهو ما تعلق بوقت محدود بحيث
لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل قضاء او لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت مشروعا اصلا
كالصوم في غير النهار والخلق بخلافه وان كان واقعا في بعض وقت ضروره اما المطلق فعلى التراخي
لا ان الامر دل عليه لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم الفساد بالحال
لا الفساد بالاستقبال حتى لو اداه في الحال خرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي فعلى
اصطلاح المصنف التراخي اعم من الفور وغيره وليس لقايل ان يقول الامر حال للفور وحال للتراخي
فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور لان الفور امر زايد فيحتاج الى القرينة
بخلاف التراخي فانه عدم اصلي لا يحتاج الى قرينة واما غيره فاراد بالفور الاتيان بالمامور به

عقب

ان الاول هو اشتغال ذمة المطلوب بالشيء وهو الفعل او المال والثاني هو لزوم تفريغ
الذمة عما تعلق بها وبيانه ان للفعل معنى مصدريا وهو الانتفاع ومعنى حاصلا بالمصدر
وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم انتفاعها واخراجها من
العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى
من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء اخر فهذا وجه الفرق بينهما في المعنى ولا بد من
سبق وجوب في ذمته فيما اذا اشترى شيئا بثمن غير مشار اليه ثبت الثمن في الذمة فثبوت
الثمن في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وهذا
اشارة الى الفرق بينهما في الوجود في المال وانقضاء القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض
والمسافر والاداء عليهم لعدم الخطاب وهذا اشارة الى الفرق بينهما في الوجود في البدن
فان وقوع الحالة المخصوصة التي في الصلاة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واصلية
المحل وانتفاعها من هو لا غير لازم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو واما في
الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر وانما لزم صوم المسافر والمريض اذا اللواجب
واسما للمامور مع انه لا اداء عليهما لانه بعد الشروع تتوجه الخطاب عليهما ولا بد للقضاء من
وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور به فيكون نفس الوجوب اسما ويكون سببه اي سبب
نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لانه لا بد من سبب ولا شيء غير الخطاب والوقت
للسببية فالسببية منحصرة فيهما للاجماع على ان السبب اما الوقت او الخطاب فاذا اسند الخطاب
بعض الوقت للسببية وفيه نظر لانا لا نسلم اسناد الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل
في حالة النوم وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في
الوقت او في ايام اخر كما جوز لخطاب المعدوم بناء على ان المطلوب منه صدور الفعل حال الوجود
ولذلك قيل من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها
عند الامر بل عند الاداء ان كان الوقت سببا وليس ذلك السبب كله اي كل الوقت لانه ان وجب
المسبب في الوقت تقدم المسبب على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا
بوجود جميع اجزائه وان لم يجب فيه اي في الوقت تاخر الاداء عن الوقت والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت
وسببية كله منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية تقتضي التقدم وقد مت الاولى
فاسند الثاني الى البعض سببا ولا تعين للبعض الاول لدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخر
اجماعا وفي الاخر والاصح تعين المتقدم عليه لامتناع التقدم على السبب والوقت وان كان
سببا لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء الا ان وجوب الاداء لا تقدم على نفس الوجوب فاجزا الذي

[illegible] لان الاصل في السبب هو الاتصال بالمسبب والمسبب هنا
نفس الوجوب والدليل يدل على اتصال الاداء على اتصال نفس الوجوب الا ان الوجوب
مفض الى الاداء اى الوجود فصير هو ايضا مسببا بواسطة فعتبر الاتصال به [illegible]
[illegible] اذا ملاق [illegible] اى على ذلك الجزء [illegible]
[illegible] ذلك الجزء فاسدا وقت الاحمرار يجب بذلك ناقصا فاذا
[illegible] على ذلك الجزء بالوجوب [illegible] لملازمة بين الوجوب والمؤدى
لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب ناقصا بخلاف الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان
ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لانقصان فيه قطعا لان النهي عن الصلاة انما ورد بعد الطلوع
وقبل الغروب لان عبدة الشمس يسجدون لها في هذين الوقتين فقبل الطلوع وقت كامل لا قبل
الغروب وقد [illegible] اذا شرع فيه في جزء الصحيح ومدها اى صلاة
العصر اذا غربت الشمس قبل فراغه منها لتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب
لم يكن فسادا قلنا ما كان الوقت متسعا كاملا لم يكن الاداء [illegible] الفساد
[illegible] مراده ان ابتداء الصلاة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض
في حاله البقاء في حالة الابتداء لجعل عذرا لان الاحمرار عنه اى عن الفساد مع الاقبال على
الصلاة في جميع الوقت عذرا اذ ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلاة مع تمام الوقت
مقارنا بل لا بد من شغل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى السقف بخروج الوقت
والمراد بالفساد خروج الوقت كالغروب في العصر مثلا وقيل المراد بالفساد وقوع بعض الاداء
في الوقت الناقص لكن حينئذ لا يتم الجواب الا ان يقال ولما لزم هذا الفساد اى النقصان
لم يفسد الصلاة بخروج الوقت لان طريان الفساد على الناقص لا يفسد ولكن هذا اشكل
بالفجر فان من شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت الشمس ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في
الوقت الكامل ومدها الى ان تغرب فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد
المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا قال المصنف فتخطر بالي عنه
جواب وهو ان في العصر لما كان لم شغل كل الوقت فلا بد ان يودي البعض في الوقت الكامل
والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص
فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت
يجب ان نشغله على وجه لا تعترض الفساد بالطلوع على الكامل وفيه نظر لان شغل كل الوقت على
وجه لا تعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر اذ ليس في وسع العبد كما ذكرنا وقد يجاب

عن

عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت لصلاة في الجملة بخلاف الفجر وبان في الطلوع
دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها ولو لم يود فكان الوقت سببا في حق القضاء
لان العدو اعذر في الاداء لان لضرورة وقد اشتغلت هنا وهي انه يلزم حينئذ
المتقدم على السبب او تاخر الاداء عن الوقت ولا محذور هنا لان القضاء وقع بعد كل الوقت
[illegible] الجزء الاخير لعدم الكمال ولا يقال انه اذا لم يود في الوقت اسقطت السببية
من اول الوقت الى اخره واستقرت بالسببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في
العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل يقول الكل سبب القضاء فيكون الوجوب سببا كاملا
فيجب القضاء كاملا ولان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح
على الاقل الفاسد لم وجوب الاداء ثبت اخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب
[illegible] الا بالاتمام بالشروع فيه حتى اذا مات في الوقت لا اثم عليه وانما يكون المصلي
اتيانا بالاداء الواجب وبالمامور به في اول الوقت وان لم يثبت الوجوب في اوله لانه بعد الشروع
يجب الاداء وتوجه الخطاب ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب
ويسمى الواجب للموسع ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم تتعين الوقت
[illegible] نصا بان يقول عنيت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك اذ ليس له
وضع الاسلام والاسباب والشروط وانما له اى للعبد الارتفاق فعلا اى اختيار فعل فيه
رفق في نصبه فلا بان يودي الصلاة في اى جزء يريد فيتعين فعلا بذلك الفعل ذلك الجزء
وقيل الفعله كاختيار كما في خصال الكفارات وهذه اى من حكم انه لما كان الوقت متسعا
شرعا فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية للواجب الموسع ولا يسقط التعين
[illegible] الوقت [illegible] الواجب لان ما يثبت حالا لا ينوه حكما اصليا
[illegible] بالعوارض وبعضهم العادة [illegible] القسم الثاني وهو ان
يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب [illegible] وهو نحو رمضان
[illegible] ومعيارا للمودى لانه اى لان الصوم قدر بالوقت بزيادته وينتقص بانتقاصه
[illegible] اى علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار هكذا قالوا وقال المصنف
ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاثة من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت
داخل في تعريف الصوم وفيه نظر لانه لا دخل له في المعيارية الا يعسف وتكلف وانما المراد
ما ذكروا وسبب للوجوب بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل
اى الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للحكم وتعاريفه كثيرة لكن انما يكون ذلك اذا كان

وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل وان اطلق النية من غير تعرض للنفل والفرض فالاصح
انه يقع عن رمضان اذا لم يفرض عن العزيمة وهو فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف
اطلاق النية منه الى الصوم الوقت كالمقيم وانما ترك الدليل الثاني بالكلية لان الوقت انما صير
بمنزلة شعبان اذا لحق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او نية واجب
اخر وعلى مقتضى رواية الحسن يقع عن النفل واما المريض اذا نوى واجبا اخر يقع عن رمضان
[illegible] فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي
امساك تعلقت الرخصة بدليل العجز وهو السفر شرط الرخصة بات هنا اي في المسافر
قال المصنف قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه نظر لان الرخصة هو المرض الذي يزداد بالصوم
لان المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وفي نظر نظر
لان الكلام في المرض الذي لا يطيق معه الصوم وتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه
ازدياد المرض فهو كالمسافر كالاتفاق وكذا قال الامام السرخسي في المبسوط ان قول الكرخي يعدم
الفرق بين المسافر والمريض سهو او ما ول بالمرض الذي يطيق الصوم وكان منه ازدياد المرض ثم
ذكر انه امسك لا تعلق له بالمرض والمسافر بقوله وقال زفر وهو عطف على قوله يقع عندنا اي يوقف
وهذا تفريع اخر على تعين الوقت في الصوم لما صار الوقت متعينا له بكل امساك يقع فيه
لمولاه مستحقا على الفاعل اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان
منافعه حق المستاجر كما اذا استاجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق
عليه سواقصد به ما وجب اداما وجب عليه بالعقد واما الاجير المشترك فالمستحق فيه هو
الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير فيقع الامساك عن الفرض وان لم ينو ومحل
الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية كهيئة كل النصاب من الفقير
غير النية اي نية الزكاة فانه يخرج عن العهدة مع ان اتيانه تمام النصاب كما في درهم من الفقير بنية
الزكاة لما صح عند زفر كيف يصح بالهبة لانه اراد بالهبة الهبة المفرقة او الفقير المديون او هذا كلام
الزامي او يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المسقط بوجه الله تعالى الاعوض عن الفقير قلنا هذا اي تعين
الوقت للصوم واستحقاقه تعالى لمنافع العبد يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها الى صوم
اخر فلا يصلح عبادة وقربة لان العبادة فعل يقصد به العبد التقرب الى الله وصرف عن العادة الى العبادة
باختياره والشرع عين الامساك اي امساك العبد الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان لا لصوم اخر
ولو نوى [illegible] فالامساك بوصف القربة لا يتحقق دون النية وانما لم يجز صرفها الى صوم اخر
مع ان منافعه له لعدم مشروعية لصوم اخر في ذلك الوقت كما في الليل مع قطع النظر عن انه لا استحقاق الله فيه

الصلة صالحة لعلية الخبر بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم والظاهر ان من في الآية شرطية
لا موصولة وحينئذ يكون ادل على السببية و [illegible] اي الشهر كقولك صوم
رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الوقت بالسبب
سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على
اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفض الى الوجود الحسي مقامه و [illegible] به
اي لتكرر الصوم بتكرر الوقت و [illegible] اي في الشهر [illegible] خطاب
له ومراده ان السبب اما الوقت او الخطاب للاجماع على ذلك او لعدم الثالث والخطاب
منتف في حق المسافر فتعين الوقت والمختار عند الاكثر ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه
وان كان الظاهر من النص الاضافة ان السبب مطلق شهود الشهر والشهر اسم للمجموع الا ان السبب
هو الجزء الاول منه ليلا لما لزم تقدم الشيء على سببه و [illegible] اي في رمضان
صوم غير صومه المخصوص به [illegible] الصوم
[illegible] من الصوم [illegible] الصوم المخصوص
برمضان [illegible] من المكلفين سواء كان المخاطب مسافرا ام لا و [illegible] الا اذا
[illegible] اي من المسافر [illegible] المسافر بالفطر وذا الترخيص ان يجعل غيره اي غير صوم رمضان
[illegible] اي في رمضان [illegible] دينه وهو قضاء دينه
[illegible] اي بالعزيمة [illegible] بل العزم عنها او صام
[illegible] فعلى هذا قولهما ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير ممنوع
ليس على اطلاقه و [illegible] وجوب الاداء عطف على مضمون ما قبله كانه قال اذا نوى واجبا
اخر يقع عنه لانه رخص ولان وجوب الاداء [illegible] اي عن المسافر [illegible] الوقت
اي رمضان في [illegible] اي في حق المسافر اي في حق اداء نفسه وسلم ما عليه [illegible] واما في حق
نفس الوجوب فليس بمنزله شعبان لتحقق سبب الوجوب بسفره لا في شعبان فعلى الدليل
[illegible] وهو قوله لصالح دينه وهو قضاء دينه اولى [illegible] يقع عن رمضان لانه
اذا شرع في واجب اخر انما يقع عنه لصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من الاداء في
رمضان لانه اذا فات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقاء الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه
صوم رمضان واذا كان الوقوع عن واجب اخر لصالح دينه ففيما اذا نوى النفل لصالح دينه انما
يجزيه عن رمضان لا النفل و [illegible] الدليل [illegible] وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان عن [illegible] وهنا
اي في هذه المسألة التي نوى النفل فيها [illegible] بنا على هذا الدليل روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض

وفي نظم نظر لان الصوم
[illegible] او المعيار هو
ما يقدر الشهر به كالكيال
[illegible]

وهو

وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل وان اطلق النية من غير تعرض للنفل والفرض فالاصح
ان [illegible] عن رمضان اذ لم يفرض عن العزيمة وهو فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف
اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم وانما ترك الدليل الثاني بالكلية لان الوقت انما صير
بمنزلة شعبان اذا احقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنيه صريح النفل او نية واجب
اخر وعلى مقتضى رواية الحسن يقع عن النفل واما المريض اذا نوى واجبا اخر يقع عن رمضان
[illegible] الحرج في اصام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي
[illegible] وتعلقت الرخصة بدليل العجز وهو السفر بشرط الرخصة بات هنا اي في المسافر
قال المصنف قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه نظر لان الرخصة هو المرض الذي يزداد بالصوم
لان المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وفي نظم نظر
لان الكلام في المرض الذي لا يطيق معه الصوم وتعلق الرخصة بصفة العجز واما الذي يخاف فيه
ازدياد المرض فهو كالمسافر كالاتفاق وكذا قال الامام السرخسي في المبسوط ان قول الكرخي بعدم
الفرق بين المسافر والمريض سهو او ما ول بالمرض الذي يطيق الصوم وكان منه ازدياد المرض ثم
ذكر انه مسألة لا تعلق لها بالمرض والمسافر بقوله وقال زفر وهو عطف على قوله يقع عند ابي يوسف
وهذا تفريع اخر على تعيين الوقت في الصوم لما صار الوقت متعينا له بكل امساك يقع فيه
[illegible] مستحقا على الفاعل اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان
منافعه حق المستاجر كما اذا استاجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله وانفاسه من جهة ما استحق
عليه سواء قصد به ما وجب اداء ما وجب عليه بالعقد واما الاجير المشترك فالمستحق فيه هو
الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير فيقع الامساك عن الفرض وان لم ينو ومحل
الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية كل النصاب من الفقير
بغير النية اي نية الزكاة فانه يخرج عن العهدة مع ان ايتاء تمام النصاب كما في ايتاء الفقير بنية
الزكاة لما صح عند زفر كيف يصح بالهبة لانه اراد بالهبة الهبة المفرقة او الفقير المديون او هذا كلام
الزامي او يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المسمى بوجه الله تعالى الاعرض عن الفقير قلنا هذا اي تعيين
الوقت للصوم واستحقاقه تعالى المنافع العبد يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها الى صوم
اخر فلا يصلح عبادة وقربة لان العبادة فعل يقصد به العبد التقرب الى الله وصرف عن العادة الى العبادة
باختياره والشرع عن الامساك اي امساك العبد الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان لا صوم اخر
ولا قربة [illegible] فالامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية وانما لم يجز صرفها الى صوم اخر
مع ان منافعه له لعدم مشروعية لصوم اخر في ذلك الوقت كما في الليل مع قطع النظر عما ذكرنا انه لا استحقاق لها فيه

واما يجزيه عن العهدة

اصلا ... رحمه الله ... اى ملك العبد من غير ان يصير
مستحقه لله تعالى على العبد ... من التعين اى يتعين به الفرض لا يصير جبرا فى صفة
العباد ... وبيانه ان وصف العبادة انما يعبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لابد لصيرورة
الفعل قربه من النية كذلك لابد لصيرورة القربه فرضا او نفلا منها احرارا من الحرمان يكون
امساكه عن قصد القربه للعبادة المفروضة شا العبد امرا او تعيين المحل انما كفى للتميز لا لنفى الخير
وابات القصد واما تادى فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا الاساس
فرض الصوم عند الشافعى رحمه الله نية النفل او واجب اخر او مطلق النيه ولو فى الصحيح المقيم
... كما اذا كان فى الدار زيد وحده وقلت
يا انسان يعين هو للاحضار فكذا انما لم يشرع فى الوقت الا الصوم الفرض وثبت مطلق الصوم
يعين هو للاحاد فان قلت سلمنا حصول التعين فى اطلاق النيه لكن لا نسلم حصوله بالخطاء فى
الوصف بان نوى النفل او واجبا اخر فاجاب عنه بقوله و ... فى حصول التعين احد
الاصل والوصف والوقت قابل للاصل لا الوصف ولنس من ضرورة بطلان الوصف
بطلان الاصل بل الامر بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقى اطلاق اصل الصوم ولا يلزم
من انتفا الاصل وان كان يلزم من انتفا اللازم انتفا الملزوم لان اللازم نفيا احد الاوصاف لا على
التعيين فبطلان وصف معين كالنفل لا يوجب انتفا الاصل ولان الاوصاف راجعة الى
اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفا وصف النفليه عن الصوم لا بمعنى انه
ينتفى الشى الذى هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم ولست نية النفل اعراض عن الفرض انما على ما منهما
من المنافات لان الاعراض انما يثبت هنا فى ضمن نية النفل وقد لغت فلغوا ما فى ضمنها ويمكن
ان يجاب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم ان وصف العبادة يكون مقصد العبد بل الزام من
الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وبنت ذلك بدليل قطعى بخلاف اصل العبادة فانه
اسم لما حصل على سبل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية فاذا اوجد الامساك المقرون بالنيه كان
عبادة ثم اتصاف بصفه الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنيته
النفل او واجبا اخر لا تسقط الفرضية الثابته فى نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم
... رحمه الله ... وحيث ... اجزه لان كل جزء منها الى النية
لان اقران النيه بجميع الاجزا متعسر وحرج فلابد من المقدم عليه بان نوى
بالليل مع استدامتها فاذا عدمت ... فى اول النهار لعدم الحرج اى

تحرى الصوم صحة وفسادا لانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل ولا يمكن ان يقال
اذا صح البعض صح الكل لعدم التحرى ايضا لان الصحة وجود معتبر الى صحة جميع الاجزا
بخلاف الفساد ولان ترجيح الفساد فى باب العبادات احوط والنية المعترضة فى
خلال الصوم لا تقبل التقدم على ما مضى من الامساكات بطريق الاستناد وهو ان يثبت
الحكم فى الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم لان الاستناد
انما يمكن فى الامور الثابته شرعا كالملك ونحوه اما فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد
وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر ثابت وجدانى واذا كان حاصلا ان فى وقت
لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا ترى انها لا تستند اذا اعترضت النيه بعد الزوال قلنا
... الصوم بالنية المتصلة عن الحال اى كل الامساكات فى اليوم بان يعزم فى
الليل انه تمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب اذا اقران النية بجميع الاجزا متعسر وباول الجزء
متعسر فلابد من المقدم عليه ولا يصح الصوم بالمنفصلة عن البعض اولى فلاجل النية المتاخر
مقدمة بطريق الاستناد وانما جعل النية المعدومة فى الزمان المتقدم المقارنة بعض اجزا
اليوم مقدمة تقديرا كما ان النية المتقدمة التى لا تقارن شيا من اجزا اليوم يعبر عنها
تقديرا واليه اشار بقوله ويكون النية تقديريه لا مستنده وفيه نظر لان النية المتقدمة بالليل
وان كانت معدومة فى اول الصوم لكن يمكن ان تقدر بحققها وبقائها حكما واستصحابا فان من
عزم على فعل يكون عازما عليه ما لم يرجع عنه اولم يعزم على تركه وحينئذ يمنع طريان العدم على
النية المتقدمة بالليل واما النية المعدومة بالعدم الاصلى كما اذا لم ينو بالليل ولا فى اول
اليوم فلا معنى لتقدير تحققها ويمكن ان يقال فى دفع النظر كما ان النية المنتفيه بحال ثابتة تقديرا
كذلك بحال الاتية ثابتة تقديرا لانه يصدد الوجود وايضا بحال الاقران بعض الاجزا منزلة
الاقران كلها لان جملة امساكات فى اليوم من حيث انها صوم شى واحد فالمقترن بجزء منه مقترن
بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فجعل اقران الاكثر بالنيه بمنزلة اقران الكل
ولذلك لا يصح الصوم بنية بعد نصف النهار والمراد بنصف النهار هو الضحوة الكبرى لانها نصف
النهار الصومى وهو من طلوع الفجر الى الغروب واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس
الى غروبها فلو نوى قبل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح صومه على المختار لعدم مقارنة النية
لاكثر النهار الصومى ولا يفسد الامساكات المتقدمة على النية المعرضة حتى لا يعود صحيحه بعد
الفساد لان الامساكات المتقدمة متوقفة لصلوحها للصوم فان صادفت نيه فى اكثر ما
صارت صوما والا فسدت واليه اشار بقوله والطاعة ... فى اول النهار لقلة مخالفة الهوى

فبنا على عدم اعتياد الاكل والشرب فتركهما خارج مخرج العادة فيه وابتداء الكمال
لامشقة
الطاعة من الضحوة الكبرى
لكن جعل النية بالليل افضل
من جعل النية المعروضة مقدمة بقدر الاحتياط والمسارعة الى الامتثال على ترجح
بالكثرة
اى ترجيح الشافعي وهو الاحل كما ذكرنا وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه
اى ترجيح الشافعي رحمه الله لانا نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة ونرجحنا
ترجيح بالذات لانا نرجح بالاجزاء ورجحه رحمه الله على العكس بوصف العبادة فان العبادة
لا تصح بدون النية فتفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي فيه النية فترجح البعض
الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة على ما يأتي في الترجيحات ان شاء الله تعالى ان
الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالوصف وفيه نظر لان الكثرة وصف للاجزاء لا عين الاجزاء
فلا تكون الترجيح بالكثرة ترجيحا بالاجزاء على ان المصنف قال قبل ذلك في الحسن لذاته ولغيره
ان الجزاء ما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلاة والصلاة عبادة مع خصوصية
فيكون ترجيح الشافعي عليه هذا بالذات وترجيح الحنفي بالوصف فان قلت في المقدم اى تقدم
النية بان نوى بالليل ضرورة تحصيل متعذر تحقيقا في المعدم
المنافي بان لم يعزم على ترك النية
اى كاتصال النية باول
اليوم فلما وفي التاخير ضرورة تتمادى يوم الشك لان تقدم نية الفرض فيه حرام
وفيه نظر لان ضرورة التاخير قد تعارض ضرورة المقدم فيسقط اعتبارهما
لعارض ومختص بعض الايام والضرورات مقدرة بقدر ما لا يتجاوز عن محلها بخلاف ضرورة
المقدم فانها عامة دائمة وفي النظر نظر ولان الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذ انسى النية
في الليل او نام او اغمي عليه فضرورة المقدم وان كانت عامة في حق الجميع وضرورة التاخير
مختصة بالبعض وبنا الاحكام على الاعم الاغلب لا على القليل النادر الا ان منها استوا في اصل
الحاجة لا في قدرها ضرورة التاخير وان كانت قليلة بالنسبة الى ضرورة المقدم لكنها كثيرة
في نفسها وليست من النادر الذي لا يبنى عليها الاحكام وانما اختص ضرورة التاخير بما قبل نصف
النهار لان فيما قبله ترك الى خلف هو الاكثر وفيما بعده بفوت الاصل والخلف جميعا بفوت
الصوم لان الاقل يقابله الاكثر في حكم العدم ولان عطف على قوله لما صح بالنية المتقدمة
المتفصلة وذلك دليل على صحة الصوم المنوى بها وهذا دليل ثان
اى على هذا الدليل الثاني لانه اذا افسد الصوم لانه مشعر بان الصوم

المنوى نهارا انما يصح لضرورة ان الضيافة واجبة ومرور هذا عن اى حنيفة رحمه الله
اى حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم
قال المصنف خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده
اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال ولكن المجاز
من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب والمشهور بين اصحابه انه يجوز النفل بنية قبل الزوال
بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم وينال ثواب صوم
جميع اليوم كمن ادرك الامام في الركوع ومن هذا الجنس
اى من جنس صوم رمضان الصوم
كصوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان
من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت
لذلك الصوم
هذا الصوم
كما يصح صوم رمضان
لا عن المنذور
تتعين وقت المنذور بتعيين الناذر لا بتعين الشارع فتؤثر تعينه فيما هو حق الناذر
وهو ان تساوى الوقت الفعل ولا يكون سببا فالوقت معيار لا سبب
اى غير المقيدة بوقت معين والقضاء حكمه
في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فكفى النية الحاصلة
في الاكثر ويكون النية المقدرة به حاصلة في اول النهار بناء على ان تعين نية الوقت يوجب
كونه صائما وهنا لم تعين الوقت فوجب النية الحقيقية فان قلت لو كان عدم تعين
الوقت موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب عنه بقوله واما النفل
وشهر رمضان فالفرض في رمضان فكفى النية في الاكثر اى
كفى اقتران النية باكثر امساكات اليوم بخلاف سائر الواجبات فانها في المحتملات فاذا
صادفت قبل نصف النهار ونية ما هو من مشروعات الوقت انصرفت اليه واما التقسيم
الرابع من الموقت وهو ما
فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما
بالنسبة الى سنة الحج والثاني بالنسبة الى سني العمر واشار الى الاول بقوله فشبه الطواف
بصلاة كوقت الصلاة وشبه اسعيا
كالنهار للصوم واشار الى الثاني بقوله ولان وقته العمر حتى ان
لو قرنه في الوقت

عن عام اول وهو لا يسع اداء واحدا فشبه المعيار من وجه انه لا يسع واجبين من جنس
واحد وانما يجوز اداؤه في العام الثاني على قول ابي يوسف رحمه الله مع انه حكم بعدم جواز تاخيره عن
العام الاول لانه انما حكم بالضيق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية وعند محمد رحمه الله يجوز
تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش اداه وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء
الوقت في الصلاة وان كانت سنت الاشهر من العام الاول لحكم محمد رحمه الله بالتوسع لظهور احوال
في بقاء الانسان لانقطاع الضيق بالكلية ولذا ياثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فصار ان
وقته شبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف
والظرفية عند محمد رحمه الله قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب
الفور اداء عند عامة مشايخنا رحمهم الله ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا منا في مسئلة الحج
مسلم عندنا فقال محمد رحمه الله ما كان الاداء واجبا في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقت
لقضاء الصلاة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف رحمه الله ما وجب عليه لا منعه ان يوخره
لان الحياة الى العام القابل مشكوك حتى اذا ادرك العام زال الشك وتمام مقام العام الاول
بخلاف قضاء الصلاة والصوم فان الحياة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها وان قيل
لما جعل العام اداء وجب ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوت
فالتعيين ثبت هنا بعارض خوف الفوت لا لانه امر اصلي قوله احترازا مفعول له لقوله احتياطا
وليس بمفعول لها لقوله عينا لعدم توارد مفعول له بعد اخر لفعل واحد بغير واسطة حرف
العطف وضمير ذلك اي اثر ذلك التعيين في حق الاثم وحرمة الاخير فقط ان اخر عن العام الاول
ثم فات ولم يدرك الحج لم يات ان بطل اختيار رحمة التقصير والاثم بان ادرك الوقف ولم ينو جهة
الاسلام بل نوى النفل فانه ليس في اسقاط رعاية النفل خلاف بين رمضان للفرض فانه امر اصلي
جعل متعين الشارع فاثره يظهر في الاثم وعدم جواز النفل جميعا فاذا كان هذا الوقت شبيه
بالمعيار ولكنه ليس بمعيار لما قلنا من ان افعال الحج لا تستغرق اجزاء وقته ولان افعاله غير مقدرة
بالوقت بان يكون كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي مقدرا بان يكون من وقت كذا الى وقت
كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس فاذا لم تقدر الوقت لم يكن الوقت معيارا لان
وهذا الدليل استدلال لعدم الخلو على عدم المحدود والدليل الاول استدلال بعدم اللازم على عدم
الملزوم فان قوله واذا كان وعليه جواب الاسلام يصير التطوع وعند الشافعي رحمه الله
عن الفرض اشتغالا عليه فان هذا التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه اذا نوى التطوع
عن نفسه التطوع فبطلت نيته فبقي النية المطلقة وهي كافية على ما يصح باطلاق انه ويصح بلا

نية فمن اعرض عنه اصحابه وهو معنى عليه فلما اخر فوت الاختيار ولا عبادة بدونه
[illegible] لانه لا يعدم الا لعدم الاصل فالظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام
بخلاف سنة النفل فالظاهر منه النفل والاحرام غير مقصود بالذات بل هو شرط عندنا كالوضوء
[illegible] لان الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة فصل في ان الكفار
[illegible] الاحرام لا قال المصنف هذا الفصل غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام
ولما كان مما نقلته من اصول شمس الائمة لكن هذا الفصل مذكور في اخر اصول فخر الاسلام في مسائل
الاصليه ذكر الامام السرخسي رحمه الله لا خلاف في ان الكفار مخاطبون بالايمان والعقوبات
والمعاملات لا خلاف في هذه الثلاثة والعبادات في حق المواخذة في الاخرة متعلق
بالعبادات خاصة ولذلك اعاد البا الجاره ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد
لان موجب الامر اعتقاد اللزوم وهذا ايضا لا خلاف فيه كما لا خلاف في عدم جواز
الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام لقوله تعالى ما سلكم في سقر
قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فكذا
مخاطبون عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله ومذهبهم ان الاداء واجب عليهم وهو
مذهب الشافعي رحمه الله لم يجب الاداء عليهم لانهم يواخذون على تركها فمحل الخلاف هو الوجوب
في حق المواخذة على ترك الاتمام بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب والاية المذكورة
تدل على الاول لا على الثاني فصوابه ان يذكر ما بعد قوله على تركها وليس المراد من الاية فرضية
الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ويكون الاية واضحة موقفها لانه مجاز فلا يثبت الا بدليل
ووجه دلالة الاية على الاول انهم ذكروا ان سبب عذابهم ترك الصلاة والزكوة ولا يجوز ان
يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى تركهما مع جواز ان لا يكذبهم الله تعالى كما في قوله والله ربنا
ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء للاجماع على ان المراد تصدقهم فيما قالوا وحدد غيرهم عن ذلك وان
الكفر لا يصلح مخففا سقط به العبادات فان قلت لا اعتداد بعباداتهم حال الكفر فلا يكون
فائدة في وجوب الاداء عليهم فاجاب عنه بقوله ولا نسلم كونها اي كون العبادات غير معتدة
مع الكفر لا يجب عليه العبادات بشرط تقدم الاسلام فمن كافر يجب عليه الصلاة بشرط
الاداء وفائدة الوجوب تعذيبهم على ترك العبادات كما يعذبون على ترك اعتقاد الوجوب
وغيره من اصول الدين ولست هذه العبارة على ما سبق لان الايمان لصحة اسباب اهلية احكام
الاخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا الا ان يقال وجوب الايمان باتيانه بالاوامر الواردة المستقلة
فيه لانه ثبت في ضمن الامر بالوضوء حتى لا يصح ان يجعل شرطا وانه الصلاة غير صحيحة من الكافر

وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها عند مشايخ ديارنا اي ديار ما وراء النهر فانهم قالوا
الكفار لا يخاطبون بادائها يحتمل السقوط واليه ذهب فخر الاسلام وغيره قال الكافر اهل
لاحكام لايرادها وجه الله لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا للثواب
الاخروي لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى وكان الخطاب بها موضوعا
عنه عندنا ولزمه الايمان لانه اهل لادائه لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا
الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله فرض خمس صلوات الحديث قال المصنف يفهم منه
ان فرضية صلوات الخمس مختصة بمقدر الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا فرض اما عند القائلين
بان المعلق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية
لا انه دليل عدم الفرضية انتهى وفيه نظر لان قوله فعلى تقدير عدم الاجابة لا فرض لا يلزم ذلك
لان المعلق على الشرط هو الاعلام لا الفرض فعلى تقدير عدم الاجابة يلزم عدم الاعلام لا عدم
الفرض وقوله فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع لان العمومات الواردة في فرضية الصلاة
دليل عليها ولان الامر بالعبادة ليدل الثواب والكافر ليس اهلا له وجوابه ان
الامر ليدل الثواب على تقدير الاتيان بالمامور به والاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكافر
ان توصل الى المامور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على
تقدير عدم تحصيل الشرط وهو الايمان قبل وايضا هذا منقوض بامر الكافر بالايمان فانه ليدل
الثواب وفيه نظر لانه اهل لادائه وليس في سقوط العبادة اي سقوط الخطاب بالادا
عنهم خفة يعتد بها فان الصبي اذا امر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه
غير مفيد فاذا فهذا لا يؤمر الكافر بالعبادات لانه غير مفيد وهذا جواب عن التمسك الباقي
للعراقيين واما الجواب عن تمسك الاولين فهو ان المؤاخذة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الادا في الدنيا
اذ لا نسلم ان المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب
وقد ذكر الامام شمس الائمة ان علماءنا نصوا في هذه المسئلة ان بعض المتاخرين استدلوا
من مسائلهم على هذا وعلى هذا الخلاف بينهم وبين الشافعي رحمه الله فاستدل البعض
بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي رحمه الله فدل هذا
على ان المرتد غير مخاطب بالصلاة عندنا وعند الشافعي مخاطب واستدل البعض بانه
لو صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق تعلقت الاداء خلافا له بناء على ان
خطاب بعد ما ارتد وصحة ما مضى كانت بناء عليه اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب
عدم صحة ما مضى وفيه نظر لان صحة ما مضى انما بنى على ورود الخطاب وتعلقه لا بقاء تعلقه

فصل

فبطل ذلك الاداء اذا اسلم في الوقت وجب الاداء ابتداء وعند الخطاب
بالقضاء اي بالاداء والبعض فرعوه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا
خلافا للشافعي وهم اي الكفار مخاطبون بالايمان فقط فلا مخاطبون بالشرائع عندنا لانها
غير داخلة في الايمان ومخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده والكل اي كل هذه
الاستدلالات اللاث ضعيف واحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه
انما يسقط القضاء اي قضاء صلوات الردة عندنا بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب لجواز ان يكون مخاطبا الكن سقط
عنه القضاء هذه الاية وعلى ضعف الثاني بقوله ولان المودى انما بطل بقوله تعالى ومن
لم يؤمن بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت وقد حبط عمله وجب الاداء هذه الاية
لا يصلح لان الخطاب انعدم بالردة وعلى ضعف الثالث بقوله لان المودى ولانهم
مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقولهم مخاطبون
بالايمان فقط ممنوع وقوله عندنا ليس معناه انهم لا مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند
الشافعي بل هو لا يحققون ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان ثم لما
ابطل الاستدلالات اللاث قال والمستدل الصحيح على المذهب وهو ان الكافر ليس
بمخاطب ان عليه الصوم شهرا ارتد ثم اسلم لا يجب عليه الصوم فعلم ان الردة تبطل
وجوب اداء العبادة ولا يخرج هذا الاستدلال بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
لان هذا المغفرة في السيات ونذر الصوم من الحسنات الا ان يقال النذر من الاعمال فيبطل بالردة
فصار والنهي وهو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل والمراد بالنهي هنا
النهي المتعلق بافعال المكلفين لا باعتقاداتهم اما عن الحسيات وهي ما لها وجود حسي فقط
كالزنا او شرعا فقط كالنهي القبيح لعينه ايضا فاما ان يكون عن المنهي عنه قبيحا لاعينه
وقبح عنه اما ان يكون قبح جميع اجزائه او بعض اجزائه وفي قوله يقتضي اشارة الى ان القبح لازم
متقدم بمعنى ان يكون قبيحا قبل النهي عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري الا دليل ان النهي
يقتضي والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه وبواسطة القرينة
يحمل على القبح لغيره وهو اي ذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فكالاول اي فهو بمنزلة
القبح لعينه لانه لا ينفك عنه وان كان امرا عن المنهي عنه ومنفصلا عنه فلا يكون كالاول كقوله تعالى ولا تقربوا
حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي من القربان للمجاورة وهو الاذى واما ان يكون النهي عن الشرعيات
وهي ما لها وجود شرعي مع الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول نحو بعت واشتريت

موجود ان حسا ومع وجوده الحسي له وجود شرعي ان كان وشرائط مخصوصة اعتبرها
الشارع وحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثرا فذلك المعنى هو البيع بحث لو اسقى بعضها
بحيث لا يسمى ذلك الفعل كالبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد وجوده الحسي من التلفظ
بالايجاب والقبول لكن لا يقال انه بيع وكالصلاة للطاهرة كالصوم في العبادات والبيع في
المعاملات فعند الشافعي رحمه الله هو كالاول يقتضي القبح لعينه الا بدليل ان النهي يصح
غير وانما اورد للشرعيات طرئن اي الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي رحمه الله
بين العبادات والمعاملات وعندنا يقتضي النهي القبيح لغيره فصحح وشرع باصله لا وصفه
الا بدليل ان النهي للقبح لعينه وثمرة الخلاف انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا ويبان ذلك
ان الشارع وضع بعض افعال المكلفين لاحكام مقصودة للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك
في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد
مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع منها فمن حكم بارتفاع الوضع
جعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا ولذا قال بطلان البيع لسا في الوضع الشرعي
والقبح الذاتي هو اي الشافعي يقول لا صحة لما اي للشرعيات شرعا الا وان تكون مشروعة
ولا تكون مشروعة مع نهي الشرع عنه لان النهي عن الشرعيات بلا قرينة يقتضي القبح لعينه وفائدة
ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله اذا دل دليل المشروعية
الاباحة وقد استدل بالنهي ولان النهي بلا قرينة يقتضي القبح لعينه وهو ينافي المشروعية
قلنا في الاستدلال على مذهبنا حصر تنه النهي يوجب كون المنهي عنه مما تصور الوجود
مثاب بالامتناع عنه ومعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث بلا فائدة واعترض الحكم
بان امكان الفعل باعتبار المعنى اللغوي كاف ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه
ظاهر وهو القطع بان الخاص انما ثبت عما سماه الشرع صوما وصلاة لا عن الامساك والدعا
وحاصل هذا الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير شرعي
اي معتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحة واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه يوم النحر
وصلاة الاوقات المكروهة انما هو الصلاة والصوم الشرعيان لا الامساك والدعا وفيه نظر
لان الشرعي معناه المعتبر شرعا بل ما سمي الشارع بذلك الاسم وهو الصوم المعتنة سواء كانت
صحيحة اولا ولذلك صح ان يقال صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض
باطلة وما ذلك الا بحسان انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا منع عنه لان المنع عن الممتنع عبث وفيه نظر
لانه ممنوع هذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كما حاصل فانه يمنع تحصيله اذا كان

حاصلا

حاصلا بغير هذا التحصيل فان قلت النهي عن الصوم والبيع مثلا ليس الا عن التصرف
الحسي واما المعنى الشرعي وهو كونه عبادة او عقدا مخصوصا فلا قدرة للعبد عليه جوابه
ان الشارع قد وضع اللفظ لانشا البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى
المحل يوجد انشا البيع الشرعي قطعا والقدرة حاصلة على انشا المعنى الشرعي بان تكلم باللفظ الموضوع
له مضافا الى المحل الصالح له واذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم اتبعته هذا
النهي يكون التكلم بهذا اللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به بقيت المعنى الموضوع له وهو الانشا الشرعي
ونظيره الطلاق في حال الحيض وكذلك العبد قادر على كسب الفعل الشرعي ويكون وصف العباده
داخلا في ضمنه ولكن المصنف فصل كلامه بعض الفصل وقال فامكانه اي امكان المنهي عنه
كبيع درهم بدرهمين امكانه المعنى الشرعي او اللغوي كما ذكرنا بيانهما الاول باطل لان
المعنى الموجب المفسدة التي هي لاجلها حتى لو اوجب المفسدة يكون النهي عن الحسيات
والنزاع فيه وكذا النزاع في بطلانه لان الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس
هذا القول وهو نعت هذا الدرهم بدرهمين وان كان المفسدة في غير هذا القول لا يكون هذا
القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن معين الاول وهو ان النهي اغير المعنى الشرعي
فيجب امكانه بحسب الشرع فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا
فيكون بقبح امر خارجي وان لم يدل على انه اي كون المعنى الشرعي معصية لا على كونه غير
مفيد لحكم كالملك في البيع مثلا فمقول لصحته لا باحته لان الاباحة تنافي النهي وفيه نظر
لانه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلاة والبيع فلا نزاع فيه
وان اريد بها استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك
وهو الممنوع فيه فلا دلالة لشيء مما ذكر على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة
والقبح هو الذي لان النهي يقتضي كون المنهي عنه قبيحا قبله خلافا للاشعري هو معنى الاقتضاء
وليست المقتضى بوجه بطل الذي وهو المقتضى لانه لو كان قبيحا لذاته في الشرعيات يكون
باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث فثبت المدعى على الوجه الذي ادعينا
وهو ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من مراعاتهما وذلك بان يحمل القبح على القبح
للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون في ذلك محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضى هو النهي بخلاف
ما اذا حمل القبح على القبح لذاته وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم منه اسقاط النهي والبعض سلموا ذلك
في المعاملات كما قلنا لا في العبادات اصلا سواء كان القبح لعينه وسواء كان الغير وصفا قائما به
او مجاورا او لا يصح الصلاة في الارض المغصوبة عند الجبائي وابي هاشم واحمد ومالك في احدى الروايتين

وقال القاضي ابوبكر لا تصح هذه الصلاة الا انه قال لا تسقط الطلب عندها لانها اى لا تجب
القضا لانه لم يات بالمامور به مع انه يجب عليه الاتيان به لان المنهي عنه لم يومر به للتضاد
بين الامر والنهي فان كل معين ياتي به فانه يومر به لتنزيه عن خرق العهدة باتيان معين لا يخالف على
المامور به لان المامور به لا يكون الا معينا وهو غير المامور به ضرورة مغايرة المطلق المقيد فيحور
اشتمالة على المامور به اداء وعلى المنهي عنه قضاء وانما يلزم ان لو جوزنا اتحادهما الامر والنهي
وهنا ليس كذلك لان هذا الفعل يجب لكونه صلاة ويحرم لكونه غصبا والشروعات تحتمل هذا
الوصف وهو ان يكون الفعل ماموراً به لذاته منهيا عنه لعارض اجماعا كالاحرام الفاسد
والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها وهنا لاقسام اخر وهو ان يكون الفعل ماموراً
به لذاته وهو محال لانه اما ان حسن عنه فيجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجمع الضدان
وبحسب جزء فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل
وان يكون الفعل ماموراً به بالعرض منهيا عنه بالعرض وهذا القسم وان كان ممكنا لكن لا تتادى به
المامور به امر مطلق لان الامر المطلق يقتضي الحسن لعينه في نفسه فلا يتاتى بما هو مامور به بالعرض
لان هذا حسن لغيره وان يكون ماموراً به بالعرض منهيا عنه بالذات وهذا القسم باطل لا تتادى به
المامور فعلى هذا الاصل وهو ان النهي من المشروعات يقتضي القبح لعينه عندنا لا دليل ان النهي
للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة المشروعة باصله لا بدليل ان النهي للقبح
لعينه ان مدار الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره مطلقا عندنا ومعتبر باصله عندنا
لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عندنا يجب ان لا يجري النهي على اصله الا عند الضرورة
والضرورة مقصورة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء وان دل
الدليل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا لا يبطل عندنا لان بطلان الوصف اللازم
يوجب بطلان الاصل عندنا ويفسد عندنا ويعتبر باصله لا بوصفه لان الاصل في المنهي
عنه اذا كان تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي
منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزء اذ الصحة اى صحة الشيء تتبع الاركان
والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره فصحتها كافية في صحته ويلزم من هذا ان تفسد الوصف
اللازم بان لا يكون من الشروط فلا يرجح الوصف العارض على الاصلي اذ يرجح الصحة بصحة
الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف العارضي وحينئذ يكون المنهي عنه موجودا شرعيا
اى صحيحا وعندنا الباطل والفاسد سواء وهما عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط
القضا او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة

منه

احكام النكاح نحو سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر فاجاب عنه
بقوله واما النسب وسقوط حد لشبهه اى لشبهة العقد وهى وجود صورته
لا فى محله لا لصحة النكاح فان قلت هذا النفى فى معنى النهى كقوله تعالى فلا رفث ولا
فسوق وايضا قد ورد النهى عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فاجاب
بجواب اخر واتم بقوله واما اى ولان النكاح وضع لبقاء التناسل كملا فنفى
اى عن المحل وبالنهى ثبت الحرمة ونتفى الحل اجماعا فسنفى مشروعيته ضرورة ان
الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها والبيع وضع للملك والحل اى حل الانتفاع
به لله ومبنى عليه فانتفى الحل لانتفيه اى لان البيع قد شرع للملك لا للحل فى موضع
[illegible] محسوسة هى موضع الحرمة والعبد فانه لا
يحتمل ولا يبطل البيع اذا انفصل عنه الملك [illegible] النهى عن الحسيات لا يقتضى القبح لعينه
لا يفيد [illegible] حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب
[illegible] سبب المعصية هذا ابتداء سؤال وهو ان المنهى عنه فى
هذه الصور فعل حسى لا دلالة فيه على ان النهى عنه لغيره وكل ما هو كذلك فهو قبيح لعينه
ولا شئ من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعى فلزم ان لا يكون هذه الافعال مفيدة الاحكام المذكورة
وليس كذلك قال المصنف فى الشرح وقوله فى المعصية لا يوجب الخ وهذا ما كد على ان هذه
الافعال بالمنهية ينبغى ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها حراما اما الملك والرخصة فظاهر
واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد
النهى عن المحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق فى الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار ايضا
يفيد حكما شرعيا وهو الكفارة وقد ورد السؤال نقضا على القاعدة المذكورة وهو ان النهى عن الفعل الحسى يقتضى
قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من هذه الافعال
المذكورة فعل حسى وقد ثبت به حكم شرعى كما ذكرنا ولكن على هذا القول لا يكون للمنع المذكور وجه
لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة بخلاف الحكم عنها فى هذه الصور فالوجه هو الاول ويكون
المنع المذكور منعا للصحة من غير تعرض لمنع المقدمتين لثبوتهما بالاجماع على ان استناد المنع
بالطلاق والظهار غير مستقيم لانهما فعلان شرعيان اعتبر لهما فى الشرع شرائع وخصوصيات كالحيضان
بمنزلة الزنا وشرب الخمر فلو ورد هما بدلهما الكفارة هو الصواب لان كلا منهما موجب للحد وهو حكم شرعى
وكذا جوابه عن الطلاق والظهار كلام على السند وهو غير مسموع وهو قوله ولا نسلم ان الطلاق
فى الحيض [illegible] لدليل يدل على انه قبيح لمجاورته الطلاق قد دل

احكام النكاح نحو سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر فاجاب عنه
بقوله واما النسب وسقوط الحد للشبهة اى لشبهة العقد وهى وجود صورته
لا فى محله لا لصحة النكاح فان قلت هذا النفى فى معنى النهى كقوله تعالى فلا رفث ولا
فسوق وايضا قد ورد النهى عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى لا تنكحوا ما نكح اباؤكم فاجاب
بجواب اخراعم واتم بقوله ولانه اى ولان النكاح وضع لحل لبقاء التناسل كما لا يخفى
اى عن الحل وبالنهى يثبت الحرمة وينتفى الحل اجماعا فسقى مشروعية ضرورة ان
الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها والبيع وضع للملك والحل اى حل الانتفاع
به لدوم مبنى عليه فاسقا الحل لانافيه لانه اى لان البيع قد شرع للملك لا للحل فى موضع
حرمة وقوله احتمل الحل كالامة المجوسية هى موضع الحرمة والعبد فانه لا
يحتمل ولا يبطل البيع اذا انفصل عنه الحل فان قيل النهى عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلم ثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب
واشباههما والانظار والخمسة بسفر المعصية هذا ابتداء سوال وهو ان المنهى عنه فى
هذه الصور فعل حسى لا دلالة فيه على ان النهى عنه لغيره وكل ما هو كذلك فهو قبيح لعينه
ولا شئ من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعى فلزم ان لا يكون هذه الافعال مفيدة الاحكام المذكورة
وليس كذلك قال المصنف فى الشرح وقوله فان المعصية لا توجب التقدم هذا تاكيد على ان هذه
الافعال بالمنهية ينفى ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة فظاهر
واما حرمة المصاهرة فلما يلزم من ثبوت الحرمية ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد
النهى عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق فى الحيض يفيد حكما شرعيا وهو الظهار يفيد ايضا
حكما شرعيا وهو الكفارة وقد السوال نقض على القاعدة المذكورة وهى ان النهى عن الفعل الحسى يقتضى
قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من هذه الافعال
المذكورة فعل حسى وقد ثبت به حكم شرعى كما ذكرنا ولكن على هذا القول لا يكون المنع المذكور بوجه
لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة بتخلف الحكم عنها فى هذه الصور فالوجه هو الاول ويكون
المنع المذكور منعا للسند من غير تعرض لمنع المقدمتين لثبوتهما بالاجماع على ان استناد المنع
بالطلاق والظهار غير مستقيم لانهما فعلان شرعيان اعتبرهما الشرع شرائع وخصوصيات الحسيات
بمنزلة الزنا وشرب الخمر فلو اورد هما بدلهما كان هو الصواب لان كلا منهما موجب للحد وهو حكم شرعى
وكذا جوابه عن الطلاق والظهار كلام على السند وهو غير مسموع وهو قوله ولا نسلم ان الطلاق
فى الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره لدليل يدل على انه قبيح لمجاورته الطلاق تقدل

الدليل وحشا في النهي عن الحسيات اذ المدار الدليل على انه لقبح المجاور و[illegible] لزمنا الفساد
ايضا لان الحلال في [illegible] مطلوب عن السبب [illegible] وان [illegible] سببه
لان بحثنا في ان المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا مو مطلوب والظهار لا يفيده بل يفيد حكما شرعيا
هو ناجر قلنا في الجواب عن السوال الزنا لا يوجب ذلك اي حرمة المصاهرة بنفسه حتى
يرد الاشكال بل [illegible] اي لان الزنا سبب الولد فهو اي الولد لا صلي في ايجاب الحرمة
لان الاستمتاع بالحر لا يجوز لقوله فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون ومعنى حرمة الولد
انه ولد من وطي حرام والا فهو عين لا تتصف بالحل والحرمة ثم تتعدى الحرمة منه اي من
الولد [illegible] اي فروعه كابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه ترك
في حق ادم عليه السلام ولد اصرح المصنف بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف
بالاب وبالام ومنع تفسيرها بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوة
وساير لا تتعدى الا الى الاب وكذا ابا الواطي واساله لا تتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام
الزوجه اوجدتها على الزوج اوجده وانما تتعدى حرمة الولد الى الاصول مع عدم البعضية
وانما تكون عدتها الى الفروع لوجودها الان الولد يضاف الى الواطي والموطوة لاحتلاط مائيهما
في الرحم وكان كلا منهما بعض من الاخر بواسطة الولد فثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوة
لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاحداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا تعتبر في حق
الاباعد وتتعدى الى الاسباب كانوطي فان الولد موجب لحرمة امهات النساء اقيم
ما هو سبب الولد وهو الوطي مقام الولد في ايجاب حرمتين كما اقيم السفر مقام المشقة في
اثبات الرخصة وما [illegible] يعتبر في [illegible] لا صفة الحلف كالتراب
جعل خلفا عن الماء اعتبر فيه صفات الماء من الطهورية ونحوها لا صفات التراب وا[illegible]
[illegible] لانه عين لا تتصف بالحل والحرمة وقد جعل الوطي موجبا
لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد فلا تعتبر هنا صفة الوطي وهو الحرمة وانما لا توصف
الولد بالحرمة مع انه مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير
مشروع ولذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلاثة لانه لا معنى لاتصاف امتزاج الماءين وخلق
الولد منهما بكونه حراما وغير مشروع على ان الحديث ليس على عمومه لانا قد نشاهد ولد الزنا
اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا ولهذا استحق جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة
من قبول عبادته وشهادته وصحة قضايه وامامته و[illegible] لا تعتب[illegible] مقصودا
[illegible] انما ثبت شرعا [illegible] وهو [illegible] واحد

وذلك

وذلك لان الملك الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل
في ملك الغاصب لزم ذلك الاجتماع وهو لا يجوز فالسبب هو الغصب لكن لا من حيث
كونه مقصودا بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان على الغاصب المتوقف
على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه لكون القضاء بالقيمة جبرا للفوات اذ لا جبر
بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا لحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما
عليه ضرورة بتقدم الشرط على المشروط فان قلت لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل في ملك
شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن
ملكه فاجاب بقوله وهو [illegible] عن ملك المولى المغصوب منه يحققا للضمان لانه
لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل المدبر في ملك الغاصب ضرورة
[illegible] اي حق المدبر لانه لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية فملك المدبر
يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فصار قدر ال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل
في ملك الموقوف عليه وانما لم يكلف بهذا القدر في جميع الصور لانه يندفع به الضرورة
وهي امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد من غير احتياج الى دخوله في ملك
الغاصب لان الاصل في الاحوال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يركب الا حد الضرورة
كما في المدبر واجاب بجواب اخر بقوله او هو اي ضمان المدبر في مقابله ملك اليد اي الضمان
في الغصب في مقابله العين لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد الا انه عدل عن ذلك
في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق
بجعل بدلا عن العين عند احتمال الايجاد شرعا عني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه
كما في المدبر واما الاستيلاء فانما ثبت عند العصمة اموالنا اي كون الشيء محرم التعرض محصنا
لحق الشرع او لحق العبد فيكون النهي عنه لغيره للاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال
المباح وعلى الصيد وهي اي العصمة غير ثابتة في زعمهم لاعتقادهم اباحتها وتملكها بالاستيلاء
فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم تبلغه الخطاب عن المومن في زمن النبي عليه
السلام فيكون استيلاوهم كاستيلاء المومن على العبد فان قلت لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل
هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا فاجاب عنه بقوله او هي ثابتة ما دام المال محرزا
باليد عليه حصنه او الدار وقد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة بعد استيلائهم واحرازهم
اياه بدار الحرب فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار
بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد يسقط النهي

الضمير ما عاد للضمان في ملكه في ضمان
والضمير الراجع به للغصب والضمير المستتر
في مطلوب من حيث العدل وعدم

[illegible] واما حق الاخرة فكون لهم الاثم والمواخذة و[illegible] قبيح لمحاوره لا
لذاته ولا لجزء على ما سبق فصل [illegible] حكم في
[illegible] اى ان الضد ان فوت [illegible] بالامر حرم الضد وان فوت
عدمه او عدم ضد المنهى عنه المقصود بالنهى يجب الضد مثلا اذا اتعين زمان وجوب
المامور به فالضد المفوت لم يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد الضد او تعدد فكوامر
بالخروج عن الدار في وقت معين فاى ضد يستعمل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار
يكون حراما لفوات المامور به لان حرمة كل منها انما تكون من حيث انه من افراد ضد المامور
به وهو السكون في الدار وفي النهى عن الشيء لا يجب الا ضد واحد لان ترك القيام يحصل بكل
من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة تركه
يدل على وجوب فعله ولا نزاع لاحد فيه ولذلك قال المصنف فالحاصل انه اذا وجد شرائط
التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الاخر وحرمة احدهما وجوب الاخر
وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر فهل هو منهى عن الشيء المضاد له ام لا حتى يكون قوله تحرك
بمنزلة لا تسكن ويكون فيه مبالغة بوقوع الامر والنهى على شيء واحد وان لم يفوت الضد ولا
عدمه المقصود بالامر والنهى لا [illegible] يقتضى [illegible] اى كراهة الضد والنهى يقتضى
كونه اى كون الضد سنة [illegible] الضد [illegible] حتى لا يفوت [illegible]
[illegible] اى الكراهة وكونه سنة موكدة [illegible] والنهى وان لم
يفوت المقصود بالامر والنهى يقوت [illegible] وكونه سنة موكدة [illegible] لظاهر الامر
[illegible] اذ مشابهة المنهى عنه يوجب الكراهة ومشابهة المامور به يوجب كونه سنة موكدة
[illegible] هذا فروع على ما سبق [illegible] فانه اخبار عن عدم حل الكتمان وهو في
[illegible] عن الكتمان يقتضى وجوب [illegible] لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهى والامر
بالتربص في قوله تعالى والمطلقات تتربصن فانه في معنى الامر اى لتتربصن اى ليحبسن انفسهن
عن نكاح اخر ووطى اخر يقتضى حرمة [illegible] لئلا يفوت التربص قوله تعالى [illegible] يعزموا
[illegible] اى النهى عن عزم عقدة النكاح يقتضى وجوب الكف
عن الزوج وهذا كالاية الاولى الا ان فيه بحثا واليه اشار بقوله لكنه اى لكن الكف غير مقصود
من الامر بالعدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان النكاح او الخروج حراما في نفسه وانما
المقصود هو حرمات النكاح والخروج لانها بانية حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع
اخر ثبوت الحكم وهو الازالة بعد انعقاد السبب وهو الطلاق الى انقضاء المدة فحرم [illegible]

في العدة اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان تثبت حرمة النكاح والخروج موجلة الى
انقضاء مدة الاقراء وهذا سمى الله تعالى العدة اجلا والاجال اذا اجتمعت على واحد او لواحد
انقضت بمدة واحدة كما في الدين فعلى هذا المعتدة اذا تزوجت بزوج اخر وطلها وقرء القاضى
منها يجب عليها عدة اخرى وتحاسب ما مضى من الاقراء من العدة عند ابى حنيفة رحمه الله واما
عند الشافعي رحمه الله فيجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء العدة الاولى لانها ماموره بالكف
وذكر المدة تقدير للكف الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا تصور كفان من شخص واحد في مدة
واحدة كما لا تصور صوم في يوم واحد واشار الى جوابه بخلاف الصوم فان الكف تركه وهو
مقصود بالامر ولا تصور اتصاف شيء في زمان واحد بفعلين متضادين ثم فرع على ان الضد المامور
به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما بقوله والمامور به القيام في الصلاة اذا قعد في الصلاة
ثم قام لا يبطل قعوده القيام اى لا نفسده لان القيام ليس ماموره به في زمان معين حتى حرم القعود
فيه لكنه اى لكن القعود يكره ثم فرع على ضد المنهى عنه اذا لم يفوته كان سنة موكدة بقوله والمحرم
منهى عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة وذلك لان المنهى عنه لبس المخيط مدة
احرامه وعدم ضده كعدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهى وهو ترك لبس المخيط
لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا ولجبا وهذا مبنى
على اعتبار انهم من ان ضد القيام هو القعود لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط
وهو الموافق لاصطلاح المتكلم على ان الضد يكون وجوديا ولو جعلنا ضد لبس المخيط تركه لكان
عدم تركه مفوتا للبس ضرورة قيام فرع على اصلين مما سبق بقوله والسجود على النجس لا يفسد
السجود عند ابى يوسف رحمه الله وان كان السجود على الظاهر ماموره به لانه لا يفوت المقصود
بالسجود حتى ان اعاده على الطاهر جوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس وعمل هو
فرض وهو السجود في وقت تام او التطهر عن النجاسة في الاركان فرض ايم فيصير ضده وهو
السجود على النجاسة في وقت تام مفوتا للمقصود بالامر واما اذا لم يكن العمل فرضا كوضع اليدين
او الركبتين على موضع نجس فلا يفسد الصلاة خلافا لزفر وذلك لان وضعهما ليس بفرض فكون وضعهما
على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وبيان ذلك ان المصلى انما صار مستعملا للنجس اذا كان حاملا له تحقيقا
وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه فان اتصاله بالارض فرض لازم فصار ما هو
صفة للارض صفة له بخلاف ما لم يكن الاتصال لازما اركن اللازم في السنة وهي في اللغة الطريقة
والعادة قال الله تعالى ولن تجد لسنة الله تحويلا وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الاداء وهو
المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله

وغير ذلك لا يوجب [illegible] لانه لا يثبت به عمل من الفروع وهي مقبوله بالاجماع والدليل
بقوله [illegible] والعمل والعمل يرجح الصدق بحيث لا يقع احتمال الكذب
وهو معنى العلم ولنا قوله [illegible] الدال على وجوب العمل بخبر الواحد المفيد للظن لكن لا نسلم انه
[illegible] قطعي وهذا مندفع للزوم من المقدم والتالي في الدليل الاسباني المستفاد من
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم الآية من غير تعرض لمنع الدليل لكنه اعتمد المصنف على ظهور
المعنى وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة واجاب عن الدليل الثاني بقوله [illegible] اي
خبر الواحد الراجح بعدالة الراوي لو جب [illegible] وان فيه احتمال الكذب وان كان مرجوحا والا
لزم القطع بالنقيض عند اخبار العدلين بهما واجاب عن الدليل بحوابين واشار الى الاول بقوله
[illegible] فوجب العمل بالطمانينة ومعنى ذلك الخبر
الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل ومنها ما تواتر واعضد بالكتاب وهو اجمل والاصول
مفيد القطع وكما يوجب [illegible] من افادته غلبة الظن والى الثاني اشار بقوله [illegible] اي لان احكام
الاخرة [illegible] وهو قياسه [illegible] يوجب ان لا يخص
[illegible] سواء كانت من احكام الاخرة ام من غيرها كذا اي
يوجب عقد القلب وهو معنى العلم وفي النظر نظر لان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب
والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الايمان بما كلفنا به في كل منهما وصل
[illegible] والمعروف اما ان
[illegible] اي عبد الله بن عباس وعبد الله
ابن مسعود وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم [illegible] او موقوفا على سعد وعائشة وقوم رضي الله
[illegible] اي حديث الراوي المعروف بالرواية والفقه [illegible] فوجد شذ القياس ويكون الحكم
باسناده لا بالقياس [illegible] فثبت موجبه لا موجب القياس وعند اصحاب الشافعي رحمه الله
ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم
وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعامة [illegible] رضي الله عنه ان القياس
مقدم عليه [illegible] اي ان الخبر [illegible] حسب اند قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الغلط
[illegible] واتصاله بالرسول عليه السلام حتى يحتمل الغلط والنسيان والكذب وفي
[illegible] محتمله [illegible] اي العلة اصل القياس وعلتها حتى الحكم فانها لا تحقق يقينا الا
بنص او اجماع والحاصل ان الخبر يقين باصله والشبهة في عارض النقل والقياس محتمل باصله ويقين
بعارض وهو النص او الاجماع [illegible] قطعا لكن حتى يكون في الفرع مانع

عن

عن ثبوت الحكم فيه وهو موجبه الاصلي اذ من شرط ثبوت الحكم فكون طرق الاحتمال
الى القياس اكثر فهو اخر عن الخبر الذي تطرق الاحتمال اليه الا طرق نقله او ان كان معروفا بالرواية فقط
اي دون الفقه والاجتهاد كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس قبل حديثه ان
خالف قياسا ووافق قياسا اخر لكنه اي لكن خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف
جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها حبرا غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه نظر لان
الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في العلة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجوده
في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفسه في الفرع بخلاف خبر الواحد وهذا هو المراد من انسداد
باب [illegible] وذلك لان الفعل بالمعنى كان مستفيضا فهم من فاض الخبر بفيض واستفاض اي
شاع وهو حديث مستفيض اي منتشر في الناس ولا يقال مستفاض الا اذا يقول مستفاض منه وبعضهم
يقول استفاض وهو مستفاض فاذا قصر فعله الراوي لم يومن ان يذهب شيء من معانيه فيدخل
[illegible] زيادة يحلو عنها القياس وفيه نظر لان الظاهر من حال الراوي العادل من الصحابة نقل الحديث
بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي في الرواية وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لورود
لفظ الحديث بالرواية والتدوين وذلك مثل حديث المصراة وهي ما روى انه من اشترى شاة فوجدها
محفلة فوجد النظر الى ثلاثة ايام اي بعد ان علمها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وورد
معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها وسد الضرع مدة لتضل
مشتري بسببه صواب لنظنها كثرة اللبن فيغتر المشتري والتحفيل مثل التصرية وهو ان لا يحلب
الشاة اياما ليجتمع اللبن في ضرعها للبيع والشاة محفلة ومصراة فهذا الحديث مخالف للقياس
الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب في المثل كقوله
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة اي وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة كقوله
عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا والاجماع اي تقديره بكل
واحد من المثل والقيمة ثابت بالاجماع لانعقاد الاجماع على ثبوت المثل او القيمة عند فوات العين وليس
هذه الصورة من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان
البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على
صورة العدوان الصريح وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع
في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واما المجهول على ما فسره فان روي عن السلف وشهد والله
بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وقيل المراد بالمجهول هنا مجهول العدالة والضبط
والمعلوم العدالة والضبط لا باس بكونه منفردا بحديث او حديثين ولا جرم بعد الصحابي الا ان اشتهر

بطول صحبته عليه السلام على طريق التتبع والاخذ عنه على قول بعضهم وعند بعض اخر ان اسم الصحابي
لكل مؤمن راى النبي صلى الله عليه وسلم سواء طالت صحبته ام لا وسيلقى عن قصر عهد الصحبة فكذا
صار مثل المعروف لان السلوك عند جماعة من المحدثين وقبل بعض حديثه ورد انقض
مع قلة ما عرف عنه بقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع بفتح الباء وقيل بكسرها
ان عبد الله بن مسعود وابا موسى هما مرا وما دخل فيه على سلمان هما مرسلا فقبله ابن
مسعود وابو موسى على من لم يقبله وقال على ما صنع بقول اعرابي مر ال على عقبه قال الشيخ الكردري
رحمه الله من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبه وهذا البيان قلة احتياط
الاعراب حتى لم يستنزهوا البول وهذا طعن من علي رضي الله عنه وقد روي عنه التقاء كابن
مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به ما لم يقو لقياس عندنا فان الموت كالدخول
بدليل وجوب العدة عنه ومن الشافعي رحمه الله ما خالف القياس عندك وذلك لان المهر
لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها
سالما استوجب بمقابلتها عوضا كما لو طلقها قبل الدخول وان رده ناقصا فهو مستعمل لا بعمل
محدث وقد مضت مدة لم يجعلها فقيه ولا سني وقد صلوا وراء من هذا فرده عمر رضي الله عنه
وغيره من الصحابة رضي الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت
ام كذبت احفظت ام نسيت قيل اراد عمر رضي الله عنه بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته
بهما وقيل اراد عمر رضي الله عنه بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال عمر رضي الله عنه
سمعت النبي عليه السلام قال للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وانما قال ان هذا
الحديث رده الكل مع ابن عباس قبله وقال به الحسن البصري وعطاء والشعبي واحمد لانه جعل للاكثر
حكم الكل مع انه مخالف لظاهر الكتاب والسنة وان لم يضعف حديثه في اسلفكان يجوز العمل به
وليس من حسنه رحمه الله ان لا يصدق في قدر ما غاب قال عليه السلام
خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة
رضي الله عنهم والثاني التابعون والثالث تبع التابعين والقرن القوم المقترنون في زمن واحد
وجمعه قرون والتوفيق من هذا الحديث ومن قوله عليه السلام امتي مثل المطر لا يدري اوله خير ام اخره
هو ان الخيرية تختلف بالاعتبارات فيجوز ان يكون خيرية السابق باعتبار نيل شرف قرب العهد بالنبي
عليه السلام ولزوم سمته العدل والصدق ويجوز ان يكون خيرية اللاحق باعتبار ايمانه بالغيب
طوعا ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة انوار الوحي وظهور المعجزات اما بعد ما غاب الميت فلا يجوز
العمل به لعلمه الكذب بقوله عليه السلام ثم يفشو الكذب فلهذا صح عندنا القضاء بظاهر

العدالة

العدالة وعندهما لا يصح بعد الاحتلاف العهد وظهور الكذب والفساد فصل
في شرط راوي وهو مع العقل والضبط والعدالة والاسلام ما العقل فيعتبر هنا
كماله وهو مقدار ما يتوقع على مثله فهم الحس وان كان كامل التمييز ضابطا لكن يجوز ان لا
يجتنب عن الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولا خبر المعتوه وهو الذي في عقله نقصان واما الضبط
فهو سماع الكلام بحيث يتمكن من فهم معناه مع حفظ لفظه الى التبليغ عليه مع المراقبة الى حين الاداء
ودليل عدم اشتراط هذا المذكور الوقوف على معاني الشرعية وشرط حتى السماع بقوله كما يحق
احد ان يحضر مجلسا وقد مضى صدر من الكلام وقد يحتج على المنكر بالحديث المحجوم
اي تمام الحجامة لمعيد وهو مردود بقوله ان يحتقرها الا زدراء الاستحقار افتعال
من الزراية فلا يستعبد وشرطنا فهم المعنى بقوله لم فهم معناه هنا اي في الحديث قد ينقل بالمعنى
حتى لو سمع في حفظه كانت العادة كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون وشرطنا
مراقبة حتى لا يغفل عن نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبة بعض ما الى له والظاهر ان
الضبط بهذا المعنى وهذه الشروط لا تشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب
الذين لا تتصور فيهم الا تصاف بذلك وساغ وذاع من غير نكير لكن قال بعد الرحمان واليه اشار
في الاسلام بقوله او هو مد هنا في الترجيح واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن
محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يسلم كما امر وهو لا يكون الا في النبي
عليه السلام فاعتبر في قبوله الرواية ما تؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل
على الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته فاذا اصر على الصغيرة فكذا
سقطت عدالته اما من ارتكب شيئا منها من غير اصرار فعام العدالة فشهادة المستور وان كانت
مردودة في حقوق الناس لكن خبر المجهول يقبل عندنا كشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة
ومن علاماتها ايضا ترك بعض المباحات مما يدل على حسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف
في الوزن بحبة والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنية واما الاسلام فانما شرطناه
وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام بعصب فيرد قوله في امور
فلهذا لم يكن ذكر العدالة مغنيا عن ذكر الاسلام لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده لكن يكذب
لارادة هدم الدين ولذلك يسال القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم واما من جعل
علامة العدالة اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض المباحات فيخرج فقد العدالة
الكافر كما يخرج الفاسق المبتدع لان الكفر اعظم الكبائر وهوى الاسلام التصديق بالقلب بما جاء
به النبي عليه السلام والاقرار باللسان وهو نوعان اسلام ظاهر فيشمل المنافق والمسلم واسلام ثابت

باللسان بان يصف الله تعالى بما هو اذ ان في اعتبار على سبيل التفصيل حرجا وهو مرفوع
في الدين وفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام فلهذا اي فلاجل ان الاجمال
كاف قلنا الواجب في قبول الاسلام وحصوله ان يستوصف ويقال الله كذا وكذا اي اشهد
ان الله تعالى موصوف بهذه الصفات فاذا لم يعلم كمل ايمانه وليس المراد بالاستصاف
ان يسأله عن الايمان ما هو وعن صفات الله تعالى ما هي فانه بحر عميق يعرق فيه العقول والافهام
وهذا الاجمال هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فاستخبر به اي اسأل خبيرا اي الصفات فاذا ثبت هذا
الشرائط بقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف بخلاف الشهادة
في حقوق الناس فيما يحتاط فيه كالحدود لانعدام الولاية كاملة بتعدد الرق وتتمة
الولاية فان الشهادة ولاية للشاهد على المشهود عليه والقضاء ولاية للقاضي على المقضي عليه الا ترى
ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيأ وهذا اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان المخبر اي
فان الناقل لا يلزمه اي المنقول اليه شيأ بل يلزم الحكم المنقول اليه بالزامه الشرائع ولانه
اي لان الحكم يلزمه اي الناقل ابدا لا يتعدى الحكم منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط
لمثله اي لمثل هذا الحكم الذي يلزم على الغير بمعنى لزومه اولا على الشاهد والزام الشاهد عليه
شيأ الولاية كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا يتعدى منه الى الغير
تبعا فلا يكون ولاية على الغير بثبوت الحكم بالسبعة على الغير اذ ليس هذا الزاما على الغير قصدا او هذا
بقبل الشهادة بهلال رمضان من العبد والمرأة تم اراد ان بين الفرق من قبول رواية المحدود
في القذف اذا تابت وبين عدم قبول شهادته بقوله ورد الشهادة ابدا من تمام الحد لقوله تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا بعد التوبة لا تقبل شهادته وان كان عدلا ويقبل حديثه بناء على عدالته
فصل في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن رسول الله عليه السلام وهو ظاهر وباطن اما
الظاهر فكالارسال وهو عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله عليه السلام من غير ان يذكر
الاسناد وهو ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن الرسول عليه السلام فالمرسل منقطع من حيث الظاهر
لعدم الاسناد لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبوله فمرسل الصحابي مقبول
بالاجماع وحمل ارساله على السماع لكونه صحابيا ومرسل القرن الثاني والثالث مقبول عند
الشافعي رحمه الله الا ان يعلم خبر آخر بان سنده غير او يعضده قول صحابي او
قول اكثر اهل العلم او ان نعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فانه باسناد غير معمل بالمسند
وبانضمام شيء من الدلائة الباقية فانه وان لم يصيره مقبولا انضمام غير المقبول الى غير المقبول
الا انه يحصل الظن او يقوى فيجب العمل [illegible] عند المسألة قال الشافعي رحمه الله اني

وجدت

اي وجدت مراسيله [illegible] وانما لا نقبل مرسل الثاني والثالث عند الشافعي [illegible]
[illegible] التي هو [illegible] رواية واذا لم يذكر الراوي لا نعلم تلك الصفات فلا نقبل ونقبل
[illegible] وهو اي مرسل الثاني والثالث فوق مسند يقدمه على المسند
ثلاثة اوجه [illegible] رسوله او وقف البراماكي ما اخذه بعضه من رسول الله عليه السلام
واما احد [illegible] واما مذهب [illegible] في مراسيل واسند لا نظن به الكذب بعد التوبة على من
روى عنه واذا لم نظن به الكذب على من يجوز ان يكذب وهو غير النبي عليه السلام فلان لا نظن به
منه [illegible] وهو معصوم واعتقد انه اذا اوضح له اي للناقل الاهل قوي الاسناد
وعزم على نقله وجزم به على غير اسناد واذا لم تتضح الامر عنده ان الغير ليحمله اي ليحمل الناقل
ذلك الغير حمله اي الامر الغير الواضح الذي حمله الغير الراوي الناقل ثم اجاب عن دليل الشافعي
رحمه الله حيث قال الجهل بصفات الراوي بقوله ولا باس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لانه
[illegible] عن جماعة [illegible] اخرى اي قال اخبرني بثقة بقبل مع جهولة هو مع نقله من غير
اسناد [illegible] ثقة وكان هذا اشارة الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني
من لا اتهمه ومراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل ومن لا اتهمه يحيى بن حسان ومرسل من دون هو
اي دون القرن الثاني والثالث مقبل عند بعض اصحابنا ما ذكرنا ورد هذا المرسل عند بعض
[illegible] واما لانقطاع الباطن فما لم يعارضه ما يكذب او الخبر
المشهور او المتواتر او يكونه شاذا فيما تعم به البلوى وهذا الامر يرجع الى نفس الخبر او نقصان
[illegible] لنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق
او في الاسلام كخبر المبتدع وهذا الامر يرجع الى نفس الناقل او لامر غير ذلك كاعراض الصحابة
عنه اما [illegible] وما معارضة الكتاب لحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى منصوب بانه بدل
من الكتاب لانه في محل النصب او منصوب بانه مفعول مصدر محذوف اي كمعارضة حديث فاطمة
بنت قيس قوله تعالى سكنوهن وفيه نظر لان هذا مستنكر منهم رواية الكذب في الغلط والنسيان
لا لكونه في معارضة عموم الكتاب والا لما كان لقوله رضي الله لصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت
معنى ما [illegible] فقهاء واما في فقهه فلان قوما من وجدكم عندنا على قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
وهو فطلقوهن [illegible] وحديثكم وفيه نظر لان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فلم ترد الحديث
لمعارضتها ولم يقبل من الراوي ان هذا كلام الله ولا يقبل منه ان ذاك كلام رسول الله وحديث القضاء
[illegible] شاهد ويمين [illegible] على ما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين الطالب

قوله تعالى بالنصب على ما ذكرنا واستشهد واشهيدين امرأة وعند عدم الرجلين اوجب
رجلا وامرأتين وحيث نقل عند عدم الرجلين الى ما ليس معهود في مجالس الحكم وهو حضور
المرأتين فهذا دليل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا عهد في مجالس الحكم
ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما مع ان النساء ممنوعات
من الخروج وحضور مجالس الرجال او نقول في بيان المعارضة ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة
ففسره برجلين او رجل وامرأتين وفسر المجمل يكون سانا بجميع ما تناوله اللفظ او نقول ان قوله
ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما يتفي به الريبة هو هذان
النوعان وليس بعد الادنى شيء وانما اقتصر المصنف على الاول لانه يجوز مع الاحمال والحصر فاذكر
بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد ولان قوله تعالى فاكتبوه اشارة الى ان يكتبوه وادنى معناه
اقرب الى انتفاء الريب كذا في بعض التفاسير وذكر في المبسوط ان القضاء شاهد ويمين بدعة
واول من قضى به معاوية وليس المراد ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطائه وانما المراد
انه امر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه واليه الاشارة في المبسوط بقوله اول
من قضى به معاوية ولحديث المعراة قوله تعالى فاعبدوا وانما يرد خبر الواحد في معارضة
الكتاب لتقدم الكتاب لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده وانما الخلاف
في عمومات الكتاب وظواهره حتى لو عام خاص وظاهره اولى من خاص خبر الواحد وقصه
وهذا عند من جعل عمومه ظنيا ومن جعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته وحتى
لا ينسخ ذلك اي الكتاب هذا اي خبر الواحد ولا يزاد به عليه اي على الكتاب لانه بمنزلة النسخ
واما معارضة الخبر المشهور لحديث الشاهد واليمين فمن قوله السنة على المدعي واليمين على
من انكر ولحديث معاذ ارجب بالتمر وهو ما روي عن سعد بن ابي وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن
بيع الرطب بالتمر قال ينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن لكن قال ابو حنيفة رحمه الله ان هذا
الحديث دار على رواية عباس وهو ممن لا يقبل حديثه واصح اصل الحديث منه هذا الطعن فالمانع
من قبول خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور فانه ان كان يوجب هو التمر ولم يحرمه
بالمنع معارضة قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يد بيد والفضل ربوا فان قلت ان الرطب
تمر لكنهما مختلفان في الصفة فاجاب عنه بقوله وقوم عليه السلام جيدها ورديها سواء فلا اعتبار
باختلاف الصفة وان لم يكن الرطب تمرا يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا ولكن يجوز
ان لا يكون الرطب تمرا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا اخر لبقاء اسمه عند صيرورته تمرا كالحنطة
المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا اخر لوجود اجزاء الحنطة ولا يلزم

من

من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز
ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة
في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب واما يكون
اي يكون خبر الواحد شاذا في البلوى العام فانه اضعف من اقسام الانقطاع بالمعارضة لحدث
[illegible] فانه لو كان صحيحا فهو شاهد حادثة مما تحيل العقل
لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه فانه يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وقاعدة
مقالات النبي عليه السلام والادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب
لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ وانما جعله قسما اخر مع انه
داخل فيما قبله من معارضة الكتاب اذ الخبر المشهور باعتبار انه يحتمل كل ما ذكر مع احتماله
المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لما ذكرنا ولكن هذه القضية
ليست بقطعية حتى يرد هذا الخبر معارضة وايضا ليس معنى وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل
حديث الى كل احد واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا
به على معاوية ورد وا عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس ايضا الا انه اضربت
رواياته فيه واما الانقطاع بالمعارضة باعراض الصحابة عنه رضي الله عنهم نحو الطلاق
[illegible] اي يعتبر حال الرجال واعدادهم انسافهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه الى هذا الحديث
الذي اختلف فيه الصحابة وهو يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو
او منسوخ وليس المراد بالاجماع اجماعهم على الحكم لان عمر وعثمان وعائشة وزيدا بن ثابت رضي الله
عنهم وهو راوي الحديث ذهبوا الى ان الطلاق يعتبر بحال الرجال فلا اجماع مع مخالفتهم وانما
المراد اجماعهم على ترك التمسك بذلك الحديث واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع سقطان
في الناقل لانه لما كان الاصل بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت
الاصل فالخبر المستور الذي في الصدر الاول وهو القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل شهادة
المستور في الصدر الاول لشهادة النبي عليه السلام بعدالتهم وغير الصدر الاول لا يقبل لان الفسق
في اهل هذا الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق كما قلنا في المجهول ومثل
خبر فاسق ومعتوه وصبي عاقل والمغفل الشديد الغفلة لان من غالب حاله التحفظ والمحترز
اي المجازف الذي يباشر السهو والخطأ والمروي وصاحب هوى هو المميل الى الشهوات والمستلذات
من غير داعية الشرع فانه لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة اي لاشتراط الشرائط المذكورة في الراوي
وليس بعضها في هؤلاء فصل [illegible] وهو احاديث التي ورد الخبر فيها سواء كان خبرا عن النبي

عليه السلام اولم يكن والمراد خبر الواحد وهذا لحصل المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات
لاتثبت بخبر الواحد لابتنائها على اليقين وهو اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات
والاول ليست بخبر الواحد بسبب ما ذكرنا والثاني من العقوبات كالاخبار عنها اما بنجاسته
فكذلك ليست بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وكان اخبر بها اي بالديانات الفاسق والمستور
بحيث ان هذا الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم لفقه من جهة العدول خلافا امر
الحديث اذ في كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج
ولا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري بخلاف امر الاحاديث
فان الذين سلفونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذ لم نعتبر قول الفسقة والمستورين فلا اعتبار
بحديثهم اصلا واما الاخبار بالعيب والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اي في الديانات كالاخبار عن
طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا بالمفت الى قولهم فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب
فيه التحري واما ان ترك عمر اخبار اهل قباء بتحويل القبلة فلستدراكهم وكان صبيا فتقدر بسلم
انه صبي فقد روي انه اخبرهم بذلك انس فيحمل انهما حاجا جميعا فاخبرهم بذلك والمراد ان
كالحدود والقصاص لذلك ثبت خبر الواحد بالشرائط المذكورة عند ابي يوسف رحمه الله لانه
اي خبر الواحد فيما تعم به البلوى كالديانات ولانه ثبت العقوبات
بدلالة النص والبات بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات ثبت بدليل فيه شبهة وجوابه
ان البات بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل لحرمة الضرب من قوله فلا تقل
لهما اف والبات بخبر الواحد لكن هذه المرتبة وعندنا لا ثبت العقوبات بخبر الواحد لتمكن
الشبهة في الدليل والمراد بالشبهة هاهنا اي بالشبهة وفيه نظر لانه لا اعتبار بالشبهة بعد ثبوت كون
خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلايل القطعية فان قلت كان القياس ان لا ثبت العقوبات بالسنة
ايضا لانها خبر الواحد لان كل ما دون المواتر فهو خبر واحد فيكون السنة دليلا فيه شبهة فاجاب عنه بقوله
واما ثبت العقوبات بالسنة بالنص على خلاف القياس فلا قياس يعارضه حديث مروي واصل على ثبوتها
بالسنة وانما ثبت العقوبات بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود يجب
ان يكون مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك واما حقوق العباد فثبت بحديث مروي
احد الشرائط المذكورة واما ان خبر يكون في معنى شهادة اما فيه الزام فلا ثبت الا بلفظ
شهادة لانها تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت
مثل الشمس فاشهد والولاية اي ولا ثبت الا بالولاية لانها تتضمن لكون المخبر ملزما فلا يلزم ما يمكن من سفيد
القول على العرش او منع فلا تقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عطف على قوله الا بلفظ اي ولا ثبت

الا بالعدد اطمئنان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد
يعارضه البراءة الاصلية فيرجح جانب الصدق بانضمام شاهد اخر اليه عند الامكان فلا
يشترط العدد في كل موضع لا يمكن فيه العدد عرفا الشهادة القاصرة مع سائر شرائط الرواية
تعليل لاشتراط الامور المذكورة يعني يشترط هذه الامور لان الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل واحد او هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون بمعنى
الشهادة وقوله و[illegible] تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا
يتضمن الامرين و[illegible] تؤكد في الولاية ولفظ الشهادة كما ذكرنا والشهادة
اي لان حكم هذا القسم وهو اشتراط فيه الولاية والعدد ولفظ الشهادة وان لم يكن
من اسباب الحقوق التي فيها الالزام لما فيه اي في الفطر من خوف الدور والتلبيس دفعا للمشقة
بخلاف الصوم اذ ليس فيه ذلك وقيل انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من
حقوقهم وما يلزم فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك من
كالودايع والامانات ثبت باخبار واحد بشرط المستورين العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق
[illegible] الزام والمعتوه لان الملابسة هنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور
غاية الحرج وذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه يقبل اخبار المخبر من غير التحري وفي موضع اخر يشترط
التحري ويجوز ان يكون مراده استرط استحسانا ولا اشترط رخصة على ان المتعارف تعب الصبيان
والعبيد لهذه الاشغال والعدول الثقات لا ينتصبون دايما للمعاملات الخسيسة لا سيما
لاجل الغير فعلى هذا الاشتراط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوها العدالة والحرية والتكليف لان الانسان
قلما يجد المستجمع للشرائط سعيه لهذه الامور [illegible] ضرورة غير لازمة
[illegible] عمل وقبل ذلك ذكر ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدل في الطهارة
والنجاسة وما [illegible] الزام من وجه دون وجه كقبول الوكيل فانه الزام من جهة انه يبطل عمله في
المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه ومثل هذا خبر العبد والصبي
من وجه دون وجه لما ذكرنا الان ومثل [illegible] فانه من حيث انه لا يمكن لها النزوج
في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح اذا كان
النزوج من غير كفو ليس بالزام فكان المخبر بمنافيه الزام من وجه دون وجه وكيلا او رسولا
[illegible] عدد غير العدول وان كان المخبر فضوليا يشترط فيما يعتبر او العدالة والفرق
بين الفضولي والوكيل والرسول هو انهما يقومان مقام الموكل والمرسل مستقل عبارتهما اليهما فلا
يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي في شرط العدد او

العدالة لان للعدد تاثيرا في الاطمئنان عادة للشبهة من اي شبه الالزام وشبه عدم الالزام
وهذا تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد او العدالة قال فخر الاسلام يحتمل ان يشترط
سائر شرائط الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي واما عندهما
فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل ممن كان في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف
جزم بانه اشترط سائر الشرائط بقوله عدد وجود سائر الشرائط فصل في كيفية السماع والضبط
والتبليغ اما السماع فهو على مراتب وهو ما بان قرأ المحدث على الشيخ او بان قرأ عليه فيقول
هو او انبأني فيقول نعم وما في معناه وسمع محمد بن قتادة من ابي العالية سماعا ووقف ابو حنيفة
رحمه الله على ذلك حتى سمع عليه سماعا فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فدخل ان يقال
الصامت اشتد عداوة وصعوبة واضاف اذا قرأ التلميذ وهي فوق من القرين واذا قرأ الاستاذ
فهو دونه بمنزلة وما الكتاب والرسالة فهما من القرين كما يكون بالقراءة والمختار عندنا اي في قراءة الشيخ عليك
وفي قراءتك على الشيخ ان فوضه اليك وقال اخبرنا او حدثنا اي في الكتاب والرسالة اخبرنا واما الرخصة
وهي ان يجيزه بان يقول الشيخ اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقروآتي
والمناولة وهي ان يعطيه الشيخ كتاب سماعه هذه ويقول له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما كانت الاجازة والمناولة رخصة لان كل محدث لا يجد راغبا
الى سماع جميع ما صح عنده فجوز طريق الاجازة والمناولة لئلا يلزم تعطيل السنن وانقطاعها فان
الحديث عاما مما في الكتاب يجوز المناولة في المستحب ان يقول اجاز وجوز ايضا ان يقول
اخبرنا وان لم يكن عاما مما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف
رحمه الله كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان مرتبة امر عظيم مما لا تتحمل فيه وصحيح
الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه في باب التفسير في صلب العلم وقوله وهذا امر
تترك به لا امر يقطع به اذ صحيح عما نقل ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم
المجاز له بما فيه واما التحديث في حالة الحفظ او وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة
وقد قالت عامة في هذا الزمان صيانة للعلم لان الحفظ المذكور قليل في هذا الزمان لاعتماد نقله
على الكتاب وذلك لاشتغالهم بانواع العلوم وفروع الاحكام والكتابة نوعان مذكور اي اذا رأى
خطه تذكر سماعه هذا هو الذي قال عامة العلماء وهو ما يفيد التذكر اي لم يستفد الراوي
التذكر بل يعتمد عليه اعتماد المأمور على الامام والاول وهو المذكور حجة سواء خطه هو او رجل
معروف او مجهول الا انه لا بد عند ابي حنيفة رحمه الله اصلا لان المقصود من النظر في الكتاب

جواب م

عنده

عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام او الحفظ
الدائم مما سيغير على غير النبي عليه السلام لكن شفى ان يكون الخلاف فيما اذا لم يتذكر سماعه مما في
الكتاب ولا رواية ولكن غلب على ظنه ذلك كذا في المعتمد وعند ابي يوسف رحمه الله ان كان
الكتاب [illegible] في الاحاديث وفي دواوين القصاص وهو المجموع من قطع القراطيس
يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان لمجمع الحاكم للامن من التدوين وان لم يكن في
[illegible] في القصص ويقبل في الاحاديث اذا كان الكتاب خطا معروفا لا يخاف
عليه [illegible] في العكوك انه في يد خصم حتى ان كان في يد اشاهد يقبل
ومحمد رحمه الله يقبل ايضا في العكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه اي في الخط
نادر وما نحن فيه خط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان
كذا ونحوه واما خط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا تتوهم المزور في مثله والنسبة تامة
بان يذكر الاب والجد وغير مضموم خط الجماعة لا يقبل لحصول التوهم واما التبليغ
فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر امرأ سمع مقالتي
فوعاها واداها كما سمعها نضر من النضرة وهي الحسن ونضر الله وجهه ونضره نعمه اي
جعله في نعمة ولنا في عيش ولكن الحديث لا دليل على عدم جواز النقل بالمعنى لانه اذا نقل بالمعنى من
غير بيان اداء اطلق عليه انه اداها كما سمعها واضافه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل
لانه لا يجوز النقل بالمعنى ولا اي لان نقل الحديث بالمعنى مخصوص بجوامع الكلم من كلام الرسول
عليه السلام لانه يوجد فيه الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا تقدر غيره على تاديته تلك المعاني
بعبارته كقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام والجراح بالضمان والغرم بالغنم وجوابه
ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث ولذلك ورد عن الصحابة رضي الله عنهم
قولهم امر النبي عليه السلام بكذا او نهى عن كذا او رخص في كذا وشاع ذلك في غير نكير فكان اجماعا
وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العرمة هو الاول والنثر ملفظه عليه السلام او
لكن الفاظه امضى ونشر اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا من النقل بالمعنى وهو اي الحديث
اي في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما بمعنى انه متضح المعنى بحيث لا شبهة معناه ولا
يحتمل وجوها متعددة كذا فسر فخر الاسلام وليس المراد بالمحكم ما لا يحتمل النسخ يجوز
للعمل بالمعنى النقل بالمعنى وما كان ظاهرا لاحتمال الغير كالعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل
المجاز يجوز للمجتهد النقل بالمعنى فقط لا الغير وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او
من جوامع الكلم لا يجوز النقل بالمعنى اصلا لان في الاول اي في المشترك ان امكن التأويل فما وليه

ه نصر حجه على عمر وفي الذي والتات اي في المجمل والمتشابه لامكن نقلها بالمعنى وفي الاخر
اي فيما كان من جوامع الكلم لانه من الغلط فيه لاحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره
فصار في الطعن وهو ما من الراوي او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية
فيصير مجروحا بحديث عائشة رضي الله عنها اما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل
ثم زوجت بعدها بعد هذه الرواية ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب قبل في الجواب ان غيبة
الاب لا توجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند عدم الاقرب عند
عدم الاقرب وفيه نظر وحديث ابن عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين في الركوع وقال المحامد
صحبت ابن عمر عشر سنين فلم ارة رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمله خلافه قبلها
اي خلاف ما روى قبل الرواية او بعد التاريخ لا يجرح الراوي لجواز انه كان مذهبه فتركه
بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لا يجرح لاحتمال ان يقين فلا يسقط بالشك واما بان عمل بعض
محمولا انه فانه رد منه للباقي بطريق اولى لا يجرح كحديث ابن عباس رضي الله عنه من بدل
دينه فاقتلوه وقول ابن عباس لا قصاص على مرتد واما بان انكرها اي الراوي الرواية صريحا
لحديث ايما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان بن بلال عن زهرة عن عروة عن عائشة رضي الله
عنها وترك عروة لان غرضه الزهري وقد [illegible] لا يكون جرحا عند محمد رحمه الله لقصة
ذي اليدين سمي بذلك لانه يعمل كلتا يديه وقيل لطول يديه وهي ما روى ان النبي عليه السلام صلى
احدى العشائين فسلم على راس ركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله عليه السلام اقصرت الصلاة
ام نسيتها فقال كل ذلك لم اكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل عليه السلام على القوم وفيهم
ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى الركعتين فقبل رواتهما
عنه انه سلم على راس الركعتين مع انكاره اولا فدلت القصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا
وعلى ان عمله عليه السلام اما نسخه لما لا بد دليل اخر قال المصنف ومن ذهب ان كلام الناسي
يبطل الصلاة زعم ان هذا المذكور من قصة ذي اليدين كان قبل تحريم الكلام في الصلاة
وفيه نظر لان تحريم الكلام في الصلاة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان
رواته ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران ابن الحصين وهجرته متاخرة كذا في
شرح السنة فقول كلام النبي عليه السلام انما صدر منه لظنه انه قد اكمل الصلاة فكان في حكم
الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلاة و[illegible] ظاهر كلام المصنف يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا
يدل على الحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف

ولكون

ولكون حرحا عند ابي يوسف رحمه الله لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في الابل فاجنبت
فقال قد جنب واجنب واجنب وتجنب وسمعت الجنابة بذلك لكونها سببا لتجنب الصلاة
فتمعكت فقال تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت اي حن وهو قوله في التراب فذكرت
لرسول الله عليه السلام فقال عليه السلام انما كان يكفيك ضربتان [illegible] رضي الله
ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يحك حضور عمر في تلك القضية لقبله عمر رضي الله عنه لعدالة
عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر رضي الله عنه وعمر لم يتذكر وقد لزم الانقطاع بكون
احدهما مغفلا وفيه نظر لان عدم التذكر فحادثة لا توجب كونه مغفلا بحث لا يقبل خبره
اذ قلما يسلم الانسان من النسيان ولا خفاء في ان كلا من عمر وعمار رضي الله عنهما عدل ضابط وعدالته
وضبطه نعم فلا يرفع بالشك وهذا المذكور فرع خلافهما اي خلاف محمد واي يوسف رحمهما الله
[illegible] وهو ان يكون الطعن من غير
الراوي [illegible] الطعن
[illegible] رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا فانه لا دليل على عمله بذلك اذ لو
كان حد الحالف اذا الحد لا يترك بالارتداد وانما هو سياسة وقيما يحتمل الخفاء لكون الطعن
عن الصحابي جرحا لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك
بالجرح المبهم لجواز بسقط الجارح ما ليس بجرح جرحا تاما حمل ابو موسى حدث الوضوء على من
[illegible] من احداث النادرة فحمل [illegible] عنه وان كان الطعن من امة احدث
[illegible] الطعن محمد [illegible] الطعن وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا مقبول عليه والطاعن
[illegible] من اهل العداوة والعصبية كان جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا مثل
المزاح وتحمل الحرش في الصيد ومثل الارسال والاسكار من فروع الفقه قد ذكرنا في اصول
[illegible] فان اردت الاطلاع عليه فعليك بمطالعته لذلك الكتاب فصل
[illegible] التي لم يصح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك
مباح له ولامته بلا خلاف فيها ما يقتدى به وهو مباح بمعنى انه مباح لنا فعله ايضا وهو غير المباح
الاول [illegible] واجب وفرض لنسبة [illegible] الواجب والفرض والاقل ثابت عنده
عليه السلام بدليل يكون قطعيا لا ظنيا حتى ان قياسه واجتهاده قطعي ايضا وغير المقتدى به مخصوص
[illegible] وفعل [illegible] من غير قصد ويحصر غير المقتدى فيما اذ لا يجوز عليه الكبائر والصغائر
قال بعضهم زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل

ولا عن الطاعة الى المعصية لكن يتفاوتون بالجلالة قدرتهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب
من غيرهم والزلة في الاصل استرسال الرجل من غير قصد يقال زلت رجله تزل والمزلة المكان
الزلق وقيل للدحض من غير قصد زلة تشبيها بزلة الرجل قال الله تعالى فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات
وقال بعضهم اما الزلة فلا توجد فيها القصد الى عينها ولكن توجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت
من قولهم زل في الطين اذا لم توجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي
في الطريق وانما لو لحظ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند الثبت واما
المعصية ففي فعل حرام تقصد الى نفسه مع العلم بحرمته و[illegible] اي على الزلة [illegible]
[illegible] الخالي عن قرينة الفرضية او الوجوب والاستحباب والاباحة وكونه نزلة او سهوا
او مخصوصا به عليه السلام فيه اربعة مذاهب اشار الى الاول بقوله [illegible] وقف بعض
[illegible] وفيه نظر لان المراد بالمتابعة مجرد
الاتيان بالفعل وهذا لا توقف على العلم بصفة الفعل قبل المضي للتوقف لانه اما ان يمنع الامة
من الفعل وينذر عليه فيكون حراما او لا يمنع ولا ينذر فيكون مباحا جوابه لا يمنع ولا ذم لعدم العلم
بالحكم في حق الامة لا لتحقق الاباحة والى الثاني بقوله [illegible] وفيه نظر لان الامر حقيقة في القول
[illegible] اي عن [illegible] على ما سبق ولا مانع من ارادته والى الثالث بقوله [illegible] وهو [illegible] ولا
[illegible] وفيه نظر لانه انما يلزم ثبوت المسقز وهو الاباحة
لو كان الاباحة مجرد جواز الفعل وليس كذلك وانما هي جواز الفعل مع جواز الترك بالمعنى
المصطلح وثبت حكم الاصل والمشارك [illegible] والى الرابع بقوله [illegible]
[illegible] وهي حاصله في النبي عليه السلام [illegible] عليه السلام من الافعال [illegible] فلا
يحتمل فعله الصادر منه على النادر فحاصل المذهبين الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل
بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه هل لزمنا الاتباع او التوقف في الاتباع ايضا وحاصل
الاخرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا
[illegible] اي علامه [illegible]
[illegible] وهو حتى يستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والمراد بروح القدس جبريل عليه السلام

من

من حيث انه نزل بالقدس من الله اي ما طهره نفوسنا من القران والحكمة والفيض الالهي والتقدس
التطهر الالهي المذكور في قوله تعالى ويطهركم تطهيرا دون التطهر الذي هو ازالة النجاسة المحسوسة
والروح والروح في الاصل واحد وجعل الروح اسما للنفس والروح الخلد وهو اسم للجزء الذي يبقى
من الانسان على حالته فلا يستحيل ما دام الانسان حيا استحالة سائر اجزايه وهذا اسمي خاطر الملك
والثالث ما سدى لقلبه اي ظهر ظهورا [illegible] من بدا الشيء بدوا وابدا

[illegible] ولا عجز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود
الوحي القاطع وفي قوله هذا استدلال على ان حطه الوحي الظاهر لكن اشارة لا عبارة واستدل على ذلك
صريحا بقوله [illegible] وما ينطق عن الهوى [illegible] فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما
هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه عليه السلام بلسان الملك او غيره وعند بعض
اي بالراي والاجتهاد [illegible] الوحي عن
فيكون انقضاء المدة شرطا لاجتهاده وفيه اشارة الى جواب
من قال لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سوال بل يجتهد ومن ما يجب عليه من الجواب واستدل
على المختار عند بعض بخمسة اوجه والاول قوله لعموم [illegible] فانه شامل له عليه السلام ولغيره واذا
كان عليه السلام متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لانطقا عن الهوى والثاني وهو الاستدلال
بوقوع الاجتهاد من الانبياء من غير ولا قائل بالفرق وهو قوله [illegible] داود وسليمان عليهما السلام
[illegible] ففشت الغنم والابل نفوشا اي رعت ليلا بلا راع ونفش الغنم انتشاره
قال الله تعالى اذ نفشت فيه غنم القوم قال المصنف روي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة
وافسدته فخاصموا عند داود عليه السلام فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام
وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث يصيبون
بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الغنم يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسد ثم
تتراددون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام
ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام
انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فاتهم من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب
على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان الثالث الاستدلال بوقوعه منه
وهو قوله [illegible] حين قالت له الخثعمية يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا

لاستطيع ان يستمسك على الراحلة افصحري ان الحج عنه
وهو اكان يقبل يقبل منك قالت نعم فقال عليه السلام فدين الله احق ان يقبل والرابع قوله
عليه السلام
وهو مامر محتجة اكان يضرك

واشار الى الرابع بقوله

وهي علة فيكون هو عليه السلام عالما بعلل النصوص وكل من هو عالم
بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد واليه اشار بقوله
العلة واشار الى الخامس بقوله
المتعلقة بالحروب وغيرها

ولا يكون تلك المشاورة الا لتقريب الوجوه وتخير الراي
اذ لو كان ذلك لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء لهم لا تطييبا وان عمل ولا شك
ان رايه عليه السلام اقوى واذا جاز له العمل برايهم عند عدم النص فجوازه برايه اولى لان رايه اقوى
واما قصة اساري بدر روي ان رسول الله عليه السلام اتي يوم بدر بسبعين اسيرا فمنهم العباس
عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابابكر رضي الله عنه فهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل
الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوي بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخرجوك
قدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل
وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب له فنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله عليه السلام
راي ابي بكر وكان ذلك هو الراي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما
اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احد باخطاء وكان هذا
خطأ في الاجتهاد لانكم نظرتم في ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يقوي به
على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم افلا لشوكته فلما نزل هذه
الاية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ولهذه الاية تاويل اخر مذكور في كتب الاجتهاد
ان شاء الله تعالى
اي اخذ الرسول عليه السلام براي الصحابة
فتقريره على مجتهد قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وفيه
اشارة الى جواب الاستدلال الاول بالاشارة وهو قوله وانما الراي وهو المحتمل للخطا الى اخره
الاجتهاد الذي لاحتمل القرار على الخطا

الوحي وهو القياس لاحتمل الخطا اي لاحتمل القرار على الخطا
اي نزول الوحي
باستظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي ما يرجو نزول والله تعالى اذا
وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى
قال المصنف اي كان في القرون الاولى الكل قوم نبي ويتبعون كل واحد منهم نبيهم دون
الاخر وكل من الانبياء مخصوص بمكان معين كشعيب عليه السلام في اهل مدين واصحاب الايكة
وموسى عليه السلام فمن ارسل اليهم كذلك يكون الاصل والخصوص من الزمان بان يكون الثاني
تبعا للاول في الزمان وداعيا الى ما دعي اليه الاول كابراهيم للوط وهرون لموسى عليهما السلام
وهو قوله فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه فذلك في اصول الدين ولا خلاف
في ذلك وعند بعضهم شرع من قبلنا على انه شريعة لنا لقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة
الاية وهي اصطفينا من عبادنا والارث مصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل به على انه شريعة لنبينا
محمد عليه السلام واقتص عليه السلام لوجوب موسى حاما وسعه الاتباع وما ذكروا وهو الاظهر
المذكور بان غير مختص بالاصول في الجميع من الاصول والفروع فان قلت النسخ ورد على بعض
احكامهم فلا تقدي به ويكون مغيرا له لا مصدقا فاجاب عنه بقوله على ان النسخ ليس بتغيير
فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه
شريعة نبينا محمد عليه السلام والمذهب عندنا هذا الكل لما لم يوله عنه دليل كما لم يقم الدليل
ان بعض ما ثبت في حقهم مرتفع في حقنا في تقليد الصحابي يجب التقليد اجماعا فيما شاع
فيه ولم يوجب اجماعا فيما ثبت الخلاف فيهم ولخلاف في غيرها ومحل الخلاف قول الصحابي
المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة وهو مسلم بعد الفاقهم
اصحاب الرسول وسائر المجتهدين سوى العموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد
يخطئ ويصيب عند اهل السنة وعند بعض المعتزلة يجب التقليد لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم

ابي بكر وعمر وان اكثر قولهم مسموع

وهو القرن الاول وعند

بالقياس

اي في بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ بقولهم وفي البعض اي في بعض بان

اصحابي كالنجوم

وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة الولد لوالده وبالعكس

وعن عباس رضي الله عنه

عليه مائة من الابل وهي الدية فرجع الى فتوى مسروق في النذر وهي انه يجب ذبح شاة وفي ظاهر

الرواية لا تقليد لهم اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع

وزيادة الاصابة في الرأي بركة صحبة النبي عليه السلام وذكر الامام السرخسي رحمه الله انه لا خلاف

في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم

مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به

وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة

الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف ويطلق البيان على فعل المبين وهو مراد

المصنف بقوله وهو على ما حصل به البيانين كالدليل على متعلق التبيين ومحله

وهو العلم

البعض اشتماله على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد فاجاب عنه بقوله وطريق

المفسر

الصفة مثلا وسكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت بدليل آخر ولو استثنى انتفى لعدم دليل

الثبوت ومعنى المفسر على هذا التقدير انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير وبعد ذكر غير

ذلك الاطلاق

على

على تقدير وهو ساكت عن غيره وختاره في التخصيص بالحال المستقبل قيد المستقل للتوضيح

لا للتقييد لان التخصيص بالحال لا يكون الا بالمستقل فعند الشافعي رحمه الله يصح متراخيا

وعندنا لا يصح متراخيا وليس الخلاف هنا في جواز قصر العام على بعض ما تناوله بكلام متراخ عنه

وانما الخلاف في انه مخصص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى العام في الباقي قطعيا بناء على

ان دليل النسخ لا يقبل التعليل واليه اشار بقوله لئلا يكون المتراخي نسخا وهذا الخلاف جار في كل ظاهر

يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولذلك صح الاستدلال للشافعي بقصة البقرة لان لفظ

بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء له اي للشافعي قصة البقرة ان قول تعالى ان الله يأمركم

وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق وردشانه متراخيا

هذا هو المراد ولكن في عبارة المصنف في بادئ هذا المراد تكلف وتعسف وهي قولهم الصفرا

وغيرهم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها

للبقرة المأمور بذبحها ولانهم لما تومروا اثانيا للتجدد وفيه نظر لان المأمور بذبحها كانت بقرة

مطلقة وظاهر اللفظ الدلالة عليه ولذلك قال ابن عباس لو ذبحوا ادنى بقرة اجزأتهم ولكنهم شددوا

على انفسهم مشدد الله عليهم فان سوالهم عن المقتضى بعثت وتعللوا ان قوله تعالى فاسلك فيها من

كل زوجين اثنين واهلك اي انساك واولادك وان قوم تعالى انكم وما تعبدون من دون الله

حصب جهنم نقل انه لما نزل هذه الاية قال ابن الزبعرى لرسول الله عليه السلام انت قلت ذلك

قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وسواطح عبدوا الملايكة.

خصصنا اي الايمان مخصصا متراخيا بقوله ليس من اهلك في الاية الاولى ان الذين

سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون في الاية الثانية فلنا في قصة البقرة نسخ

لان في الامر الاول يجوز ذبح اي بقرة شاءوا ثم نسخ هذا وامر بالمعين والاصل

ان الابن لا يدخل لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا ولكن الابن

اصل قرابة للوالد حتى حمل الابن في الاستثناء متصلا وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذين

هداهم قرابة حتى حمل الابن في الاستثناء متصلا وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذين

مسبوق عليه القول وان اريد الاهل اسما فالاستثناء منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون

تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار

وقوله وما تعبدون لم تتناول عيسى عليه السلام حقيقة لان ما لغير العقلاء هذا مذهب بعضهم

وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم وانما اورد ما ابن الزبعرى هذا السوال مع انه من

الفصحاء العارفين باللغة بعضنا ومعاندة بالمجاز او الغلبة اذ اكثر معبوداتهم من غير ذوي

فغلب جانب الكثرة ونفهم من قوله ... انه غير المجاز مع انه نوع منه وروى ان النبي عليه
السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان كما لا يعقل ... [illegible]
اي احتمال المجاز لا التخصيص العام و ... [illegible]
لغير ابن عباس ... [illegible]
بالمستقبل ... اي التخصيص بالمستقبل ... [illegible]
دليل ... [illegible]
الغير ... [illegible]
وهو مشتق من الغير يقال غيت عنان فرسه
اذا هنعته عن المضي في الصوب الذي توجه اليه قال المصنف بعض الناس قسموا الاستثنا على
المتصل والمنقطع عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه لكني لم افعل كذلك لان الاستثنا الحقيقي هو
المتصل وانما المنقطع سمي استثنا بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته في اثناء الاستثنا
الحقيقي وفيه نظر لان قولهم الاستثنا حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع مرادهم بذلك صيغ الاستثنا
واما لفظ الاستثنا وهو من الثني بحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا خلاف فالصواب ان تقسمه اولا
الى القسمين ثم تعرف كلا على حدة واي الاستثنا المتصل ... [illegible]
احتراز عن الاستثنا المستغرق ... اي في حكم صدر الكلام سلوفي لدخول ... واخراج
معلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات قال المصنف وهذا اعرف ما ورد به وهو اجود
من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممنوع لان الاخراج اما
ان يكون بعد الحكم فيكون ناقضا والاستثنا واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا تكون
الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم العدد فممنوع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر
الكلام من حيث التناول اي من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث
التناول لان التناول بعد الاستثنا باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مراده على انهم صرحوا بان اخراج
ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج بالمنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحد وذكر المعرف الذي
ذكرته اولا انتهى لكن تعريفات اصل اللغة العربية مستملة على المجازات ولا مانع من استعمال المجاز في التعريف مع القرينة
ولا مدخل في التعريف الوصف بالاو غيرها سوى لانه ان يحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثنا والا

فلا

فلا انتقاض لعدم التناول قالوا هو بيان غير لانه غير موجب الصدر وهو باطل
... [illegible] الغير بان معنى الكلام ... [illegible] ان المراد هو البعض وهذا ظاهر
في المذهب الاول وليس بمختار عنده وهذا معنى قولهم هو غير من حيث انه رفع البعض وبيان من
حيث انه قرر الباقي بخلاف النسخ فانه غير محض لمعنى الكلام واحلفوني كيف عمل لما سبق الى الفهم
ان في الاستثنا المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد علي عشرة الا ثلاثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة
ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثنا على وجه لا يرد ذلك وحاصل مذاهبهم فيها ثلاثة
والمصنف اشار الى الاول المستثنى اسم عدد خاص وفيه نظر لجواز ارادة البعض طريق المجاز من باب
اطلاق اسم الكل على الجزء وهو سائغ سائغ ولو صحت الارادة فيه مجازا فالاصل عدمه لا يصار اليه
الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون معلقا الحكم به بعد اخراج البعض ولكن هذا دليل مستقل على نفي
المذهب الاول وفي جعله جوابا عن دليله تكلف واجاب عن الثاني بقوله وقولهم هو من الاثبات
... [illegible] لا حقيقة والمراد من الاستثنا انه لم يحكم عليه اي على المستثنى بحكم
... [illegible] قال المصنف وانما حملنا قولهم على المجاز لانا
لما ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات
وفيه نظر لان القائل بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائل بان الاستثنا من النفي اثبات وبالعكس
بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلاثة ثم معلق بالعسر والمخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم
الثبوت وطريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك اسقاط حكم الصدر اللازم
للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بخلاف حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس ثم ذكر دليلين
على ان الاستثنا في مثل لا صلاة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا واذا كان من النفي واشار الى الاول
بقوله وقوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور مراده ان القول بكون الاستثنا من النفي اثباتا
وبالعكس لا يصح في كثير من الصور منها هذا الحديث فان الاستثنا فيه لا يجوز ان يكون
اثباتا وان كان من النفي هو لقوله لا صلاة ... [illegible] لانه كلام تام في بعد السماع ولو كان الاستثنا
... [illegible] لما قبل اداته واسما لما بعدها لزم وصلة ملصقة بطهور بانه فصح كلا صلاة
بطهور بانه لعموم النكرة الموصوفة وفيه نظر لان مثل قولنا اكرم رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم والقول
بعموم النكرة الموصوفة ممنوع عند كثير من الحنفية والقائل بعمومها لا يشترط في العموم الاستغراق
والى الثاني بقوله وان الاستثنا معلق كل فرد وذلك لان قوله لا صلاة سلب كلي بمعنى لا شيء
من الصلاة بطاهرة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول
فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلاة غير طاهرة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يعلق
الاستثنا بكل صلاة اذ لو علق بالبعض لزم ... [illegible] البعض الاخر بلا طهور ضرورة انهم اشترطوا الطهور
جواز ...

حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها وكفر عن يمينه يبيت بالذي هو خير وفي رواية اخرى فليات
بالذي هو خير ثم يكفر عن يمينه قال المصنف والتمسك لنا انه عليه السلام اوجب الكفارة
ولو جاز ان الخير متراخيا لما وجب الكفارة اصلا اي لامعنا ولا مخير الجواز ان يقول
متراخيا ان شاء الله فيسقط يمينه ولا يجب الكفارة وفيه نظر لانه كما يجوز ان يقول متراخيا
ان شاء الله يجوز ان لا يقول وذلك فوجب الكفارة بل الصواب ان يقال لجاز ان الخير
متراخيا لما اوجب عليه السلام التكفير معنا بل قال فليستثن او ليكفر اوجب احدهما لا عينه
او لا جتمع الامران فلا كفارة على المصر بل الواجب احدهما واما ما روى ان اليهود سالوا عن
الرسول عليه السلام عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال عليه السلام لاجيبكم غدا فتاخر
الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان شاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله
فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله لاجيبكم غدا بايام وجوابه ان قوله ان شاء الله ليس راجعا الى قوله
اجيبكم غدا ففي قوله له على عشرة الا ثلاثة لا يخلو اما ان اطلق العشرة على المسمى فقوله
الا ثلاثة يكون مقصودا وقرينة عليه وعلى الاول فقوله الا ثلاثة

لا يثبت
لا ثم بعد
لا ثة قبله اي
منها الثلا
وضع
تحصل لا ثة مد
اليه والناقض
فان اريد
الثلثين
الاستثنا
لا تصير الكلام
بالبيع
العشر
لا على الدرهم الذي

الا في بعض الصلاة وهو محال واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات الحق
اثبات ما بقي من الصدر لكل فرد من افراده فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلاة جائز حال
اقترانها بالطهور وهو باطل لما ذكرنا والمخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض الافراد حتى
يلزم من البعض الذي هو المستثنى قد اخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واذا ثبت
له حكم مخالف وهو الجواز قوله بطهور حال وعلى الدلياطي الاول لخبر فان قلت اذا ان بيان سد له
وما ذكرتم اما ان يكون لا بغير او يكون معه اما بيان بغير كالاستثناء والشرط والصفة
والغاية واما ان كان معه شيء مما ذكر بيان كذا قطع الاحتمال او مجملا
كالمشترك والمجمل ما بيان بتفسير واما ان كان بغير وليس النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم
لا اظهار لحكم الحادثة وفخر الاسلام اعتبر كون النسخ اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي لكن المصنف
ان اراد بقوله وهو اظهار المراد مجرد اظهار المراد فالنسخ بيان وكذا اغراض من النصوص
الواردة لبيان الاحكام ابتداء نحو قوله تعالى واقيموا الصلاة وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام
سابق فليس النسخ بيانا وانما جعل الغاية بيانا لمضي الكلام لا للازمه مع انها بيان للمدة لانها بيان
لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل اتموا الصيام الى الليل بخلاف النسخ
فانه بيان لمدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام لا لشيء هو من جملة الكلام فبيان التقرير والتفسير
نحو للكتاب خبر الواحد دون التغيير فانه لا يجوز للكتاب خبر الواحد لانه اي لان خبر الواحد
دونه فلا يعم خبر الواحد فلا يصح التخصيص اي تخصيص الكتاب خبر الواحد عندنا على ما سبق
لانه ظني والكتاب قطعي فلا تخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما ساواه او بما
يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فلا يتناوله والا يمكن ان يجاب بان الكتاب قطعي المتن لا الدلالة
وخبر الواحد بالعكس فكان لكل منهما قوة من وجه فوجب الجمع بينهما وهو اولى من القاء الخبر بالكلية لانه
تخصيصه بمركز ظني ظني لان الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة
في بعض الموارد ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة كتكليف ما لا يطاق وهل يجوز تاخيره
عن وقت الخطاب فبيان التقرير والتفسير جائز موصولا ومتراخيا اتفاقا منا ومن الشافعي
رحمه الله وعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير البيان المجمل عن وقت الخطاب
وفائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود الفعل فانه يعلم منه احد
المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا لقوله عز شانه عليه السلام فانه يدل على جواز
تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع
الاشتباه وحمل على بيان التقرير لان كلمة على تدل على لزوم البيان وبيان التقرير غير لازم لامكان العمل
بدونه بخلاف بيان التغيير ومن اصحابنا من اعتبر ما يصح موصولا ان كان غير مستقل كالاستثناء بحيث
يعد في العرف متصلا فلا يضر قطعه بتنفس او سعال ونحوه وعند ابن عباس لقوله عليه السلام من

حلف

حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليات بالذي هو خير وفي رواية اخرى فليات
بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه قال المصنف والتمسك لنا انه عليه السلام اوجب الكفارة
ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجب الكفارة اصلا اي لا معنا ولا صورة الجواز ان يقول
متراخيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة وفيه نظر لانه كما يجوز ان يقول متراخيا
ان شاء الله يجوز ان لا يقول وذلك فوجب الكفارة بل الصواب ان يقال لو جاز بيان التغيير
متراخيا لما اوجب عليه السلام التكفير معنا بل قال فليستثن او ليكفر واوجب احدهما لا عينه
او لاحدهما مع الابهام فلا كفارة على التعيين بل الواجب احدهما واما ما روي ان اليهود سالوا عن
الرسول عليه السلام عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال عليه السلام اجيبكم غدا فتاخر
الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله
فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله اجيبكم غدا بايام وجوابه ان قوله ان شاء الله ليس راجعا الى قوله
اجيبكم غدا في قوله له على عشرة الا ثلاثة لاحتمالهما ان اطلق العشرة على السبعة فحينئذ قوله
الا ثلاثة يكون تاكيدا وقرينة عليه ومجازا عن السبعة فهو كما قال لبس له على ثلاثة منها فيكون
كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما بين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده
والحكم في البعض الاخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا في ان الاستثناء
لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج
ثلاثة بعد الحكم وهذا ناقض ظاهر وانكار بعد اقرار ولا اضنه مذهب احد واخرج
ثلاثة قبله اي قبل الحكم ثم حكم على الباقي ويكون المراد بعشرة معنا ما اي عشرة افراد فتناول
السبعة واللاثة معا ثم اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج
منها اللاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة او اطلق عشرة واللاثة على السبعة حتى كانه
وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة فكانه قال على سبعة
لحمل اللاثة مذاهب ولا بد في دفع التناقض من احد هذه المذاهب لانه ان اريد عشرة واسند
اليه فالتناقض ظاهر واسقاوه بان لا يراد العشرة او يراد ولا اسند اليه فان لم يرد العشرة
فان اريد بها السبعة فهو الاول وان لم يرد السبعة وهي مرادة فيكون مراده بالمركب وهو
الثالث وان اريد العشرة ولم اسند اليه فهو الثاني فعلى هذين المذهبين الاخيرين يكون
الاستثناء كلاما باقيا في صدر الكلام بعد النبيا اي بعد المستثنى ففي قوله له على عشرة الا
ثلاثة صدر الكلام عشرة والسابقة واللاحقة في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه كلم
بالسبعة وقال له على سبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج اللاثة قبل الحكم من افراد
العشرة ثم حكم على السبعة كالتكلم في حق الحكم بكون بالسبعة اي بكون الحكم على السبعة فقط
لا على اللاثة لا بالنفي ولا بالاثبات والفارغ من المجمع من المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على

كلها كلم بالباقي اراد ان يفرق منها فقال لا
المستثنى منه عدد يقوله له على عشرة الا ثلاثة فهو كقوله له على سبعة فكون الاستثنا
دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر
العلم في نفي الحكم عما عداه وغير العدد نحو جاءني القوم الا زيدا فكون الاستثنا كالمخصص
الى تخصيص الحكم بالاسم الذي هو الوصف في نفي الحكم عما عداه فقوله جاءني غير زيد
فقوله غير زيد صفة وليس المراد تخصيص العام بالاخراج باسم العلم وباسم الصفة فلا فرق
على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عدد ذي بال من الاوغير صفة
وهو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم كون الاستثنا الذي دلالته على كون الحكم
للمستثنى مخالفا لحكم الصدر غير معتد اي من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما
ان ذكر المجموع والاخراج بعضهم الاسناد الى الذي يسمى ان الحكم المستثنى
على المذهب
اي كون المستثنى منه جملتين احداهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق
المنطوق لا المفهوم مخالف المذهب المباني فلانه انما تتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض
منه فلا حكم فيه الا على الباقي كذا الثالث ان مجموع المستثنى منه والمستثنى والة الاستثنا
عبارة عن المباني ولا حكم الا عليه اي حجة المذهب المذهب ان وجود التكلم مع عدم
حكمه اي اثره الثابت به في البعض شايع مستفيض كالتخصيص فان العام المخصوص منه
البعض يمنع الحكم في القدر المخصوص من اعدام المتكلم الموجود فلا يجوز فلا بسبل الاجعل
المستثنى في حكم المسكوت عنه فان القول بعدم التكلم الموجود حسية غير معقول بخلاف
وجود التكلم مع عدم حكمه وهنا ثبت التكلم بالكل وبعقد الكلام في نفسه الا انه يمنع الحكم في القدر
المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثنا ولان اجماعهم اي اجماع اهل العربية على انه اي ان
الاستثنا من الاثبات نفي وبالعكس وهذا يدل على ان الاستثنا يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم
الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه ايضا لو ادرك وهو عمل الاستثنا بطريق المعارضة
واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر
عما سواه والتوحيد انما تم باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه
المثال المذكور من العشرة اي السبعة كما هو المذهب الاول
ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد
فالمراد بالجارية كان النصف نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية
لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فكون نصف الربع مستثنى فتسلسل
هذا حكاية ما اورده ابن الحاجب هكذا قال المصنف ولكن ما اورده ابن الحاجب غير ما ذكر المصنف

لانه

لانه قال في المختصر لنا ان الاول غير مستقيم للقطع بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها ونحوه
لم يرد استثنا نصفها من نصفها ولانه كان تسلسل ولانا نقطع بان الضمير للجارية بكمالها هكذا
ذكر ابن الحاجب ومراده ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم
استثنا نصفها من نصفها وهو باطل قطعا واضا يلزم التسلسل لان استثنا النصف من الجارية
يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج
النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهلم جرا قال المصنف والجواب الذي خطر ببالي هو قوله
هو اي الاستثنا
للكل هو استثنا من المتناول لا من المراد فكون استثنا من المتناول لا من المراد فكون استثنا
النصف من الكل وحاصل هذا الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى
نصف الجارية لزم استثنا نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى
من المراد وهو نصفها وليس كذلك بل هو مستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما تناوله بحسب الاستعمال
وقصد المتكلم بحسب الوضع للقطع بانه لا صح استثنا بعض افراد المعنى الحقيقي عن اللفظ المستعمل
في معناه المجازي استثنا متصلا وهنا يلزم ذلك لانه اريد بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف
منها باعتبار انها تتناول الكل باعتبار الوضع
عن الاول وهو قوله ان وجود التكلم المراد به بقوله ان العشرة لفظ خاص بالعدد المعين فمنزلة العلم
لفظ كاسامة ولا يراد ببعض
القول بان الاستثنا يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى عنه البعض ليس مما يصح في كل صورة
الاستثنا فانه لا يصح فيما اذا كان المصنف قال لا بعوض النكرة الموصوفة وذكر في مثل لا اجالس
الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فلزمه هنا ايضا ان يصح كل صلاة بطهور وهذا قول بكون
الاستثنا من النفي اثباتا وجوابه انه لا يلزم ذلك وانما يلزمه عدم الحكم بعدم جواز كل صلاة بطهور
وهذا اعم من الحكم بالجواز واما بجواز مجالسة كل عالم فانما هو بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثنا
وقوله وما قال مؤمن ان قتل مؤمنا الا خطا هو لعوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا
فان قتله خطا موجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطا لان حرمة
الحرمة باقية بناء على ترك التروي وهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجب
الكفارة قال المصنف وهذا ليس بمرضي مراده وهو اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية
حملوا الاستثنا في قوله الا خطا على المنقطع فرارا من هذا لكن الاصل هو المتصل وفيه نظر لان للخصم
ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال كون الاستثنا منقطعا فتمنع دلالته والوجه ان يقال

ان خطا منصوب على انه مفعول له اى ما ينبغى له ان يقتل مومنا لعلة من العلل الا للخطا
ويجوز ان يكون حالا اى فى حال من الاحوال الا فى حال الخطا او صفة للمصدر اى الا قتلا خطا
ويكون الاستثناء مفرغا فيكون متصلا واجاب عن دليله الثالث بقوله واما قوله [illegible]
[illegible] وفى عمومهم وجود الا [illegible] فسيجىء قوله لا اله الا الله لنفى
[illegible] وجوده مع اشارة على المذهب الثانى وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم
ثم حكم على الباقى وانما يلزم وجوده تعالى على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الا ثم اخرج
منه الله تعالى ثم حكم على الباقى بالنفى يكون اشارة الى ان الحكم فى المستثنى خلاف حكم الصدر والا
لما اخرج منه ولزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة وان كان مدلول اللفظ الا ان محل الخلاف
هو اراد كون الاستثناء من النفى اثباتا وثبوته بطريق الاشارة فى هذه الصورة لا يوجب الاراد
لاسفاره فى مثل لا صلاة الا بطهور فلزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة ليست اعترافا المذهب
الحهم فانه لا يدعى انه عند الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون سوق الكلام لاجله وانما يدعى
انه مدلول اللفظ ولزم وجوده تعالى صرورة فى المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلاثة
موضوعة للسبعة وذلك لانه لما كان ثابتا فى عقولهم وجود الا له فلزم من نفى غيره وجوده ضرورة
وذلك لان تقدره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف ولا دلالة
على نفى الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للفظ على وجوده تعالى لا منطوقا ولا مفهوما بل ضرورة ووجوده
تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور لا يقتضى ان لا يصير الدهرى الثانى للصانع ومنا هذه الكلمة
وهو خلاف الاجماع لان مبنى الامر على الاعم الاغلب فحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه السلام
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث وعلى هذا [illegible] اى على المذهب الاخير
القايل ان الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجوه ثلاثة اشار الى الاول بقوله انه لم يعهد
فى العربية مركب من ثلاثة وهنا كذلك وهى المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى وانما عهد
لفظ مركب من كلمتين كبعلبك ولا مركب ثلاث فى وسطه وهو غير مضاف ضعيف الثانى
ان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه والة الاستثناء معناه الافرادى والمفرد لا تقصد بجزء منه
الدلالة على جزء معناه الثالث ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من وعلى تقدير ان
يكون عشرة الا ثلاثة اسما للسبعة ولا يتحقق هذا المعنى الرابع انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم
فى مثله اشربت الجارية الا نصفها واشار المصنف الى حل الوجه الاول ونقضه ومنعه
على وجه سيدفع باقى الوجوه بقوله اذ ليس المراد ان مركب موضوع بوضع شخصى مثل بعلبك
بل المراد ان معناه مطابق معنى السبعة [illegible] فان الوضع على نوعين

وضع

وضع جزئى كوضع اللغات او وضع كلى كالاوضاع التصريفيه المستفاد منها المفردات
والاوضاع النحوية المستفاد منها المركبات ففى الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد فى العربية
لفظ مركب من ثلاث كلمات مع انها فى حز المنع نحو شاب قرناها وبرق نحره لكن فى الاوضاع الكلية
لانسلم انه لم يعهد فى العربية ان معنى المركب من ثلاث كلما يطابق معنى الكلمة الواحدة كلفظ انسان
وحيوان ذى نطق فان كلا منها يقوم مقام الاخر وايضا منقوض بنحو ابى عبد الله فانه مركب من
ثلاث كلمات والاعراب فى وسطه وجميع المركبات موضوعة بالوضع الكلى سواء ركبت من كلمتين او اكثر
نحو جسم نام حساس ذو نطق فانه موضوع للانسان بالوضع الكلى على معنى انه يثبت من الواضع
انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فى الموضوع النوعى
كثيرا ما تركب من اكثر من كلمتين ويكون فى وسطه ويكون لاجزاءه دلالة على معانيها الافرادية
انها كلمات ولا مصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزء من الكلمة فيمنع عود الضمير
اليه بل يكون عود الضمير اليه بل يكون عودا الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدا فى مثل زيد
ابوه منطلق وذلك فيما ذكر نظرا المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض
بمثل شاب قرناها فمدفوع لان التسمية بلا تاء اسما فصاعدا مستنكرة وخروج عن كلام العرب
لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت اما اذا جعلت غير مركبة بل منثورة نثر
اسما العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كاسموا تابط شرا
وبرق نحره وكالو سمى رجل منطلق وسمت من الشعر واما الحل ففير مفيد هنا لان مجرد
القول بان المجموع موضوع للسبعة بالوضع النوعى لا يدفع النقض ولا يصلح ان يكون مقابلا
للمذهبين الاولين لان المفردات حينئذ مستعملة فى معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة فى
قولنا له على عشرة الا ثلاثة عشر افراد ويحكم باثباتها وهو الناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب
الاول او يراد عشرة افراد لكن يعلق الحكم بها بعد اخراج الثلاثة وهو المذهب الثانى [illegible]
[illegible] هذا اضمد فوع لان ابن الحاجب قد احترز عنه بقوله ولا يعرف الجزء الاول
وهو غير مضاف وهذا مذهب الثالث هو [illegible] اى بعض مشايخنا
كالامام ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الايمة [illegible] وهو انه اخراج قبل الحكم اثر حكم على الباقى [illegible] من هذا المثل الى الثانى وان لم يصرحوا بهذا المذهب
[illegible] وهو ان العشرة الا ثلاثة موضوعة للسبعة [illegible] فصار كقوله لا اله غير الله
موجود [illegible] اى التخصيص بالوصف عند هو لا يدل على نفى الحكم عما عداه فلا دلالة له

على وجوده مع تطرق الاشاره فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث [illegible] لاستثنا باعانة ٥
ويقولون ان حكم ما بعد الغاية بخلاف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان النفي والاثبات
بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثنا الغير العددي هو الثاني بحكم اللغو بمعنى ان
العرف شاهد على ان الاستثنا نفي واثبات بحكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو
انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه نفيه بطريق العبارة دون الثالث لانه لا يفيده اصلا
وهذا اذا قلنا بان الاستثنا الغير العددي يفيد النفي والاثبات الاشارة مناسب للاجماعات
الاربعة الاول قوله لما فرغ عما بيان ان الاستثنا وضع لنفي ما يشركه بمعنى انه لاشتراك المستثنى في
الحكم غيره من افراد المستثنى منه والتخصيص لغة منع منه اي من قوله هذا او هو اثبات الحكم للمستثنى بنفسه
عما سواه وهو معنى القصر الثاني قوله وما قال [illegible] اهل اللغة انه اخراج للمستثنى من حكم المستثنى
منه والثالث قوله وكلما ما واي قصد الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثنا من غير قصد الاثبات
او نفي في القدر المستثنى والرابع قوله ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وكلما بالثاني
[illegible] حاصر حكم ونفيا وايجابا بالاشارة لا بالقصد والحصر وفي العددي ذهبوا الى المذهب الاخر
[illegible] وجوب الكل الى [illegible] فعلى المذهب الثالث هو كقولك ان
كان لي فوق المائة فلا شترط وجود المائة وفوق ليس على وجه يلزم الا ثلاثة لا يلزمه شيء الا الثلاثة
الاخير كانه قال ليس له على سبعة مسلمة شرط [illegible] مما توجبه الصيغة قصدا
اي يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثنا
[illegible] اي الصيغة [illegible] اي معا وحكما لانه اي لان الاستثنا يصرف في اللفظ فيقتصر على
ما تناوله اللفظ فلا يعمل فيما مات حكمه وضمنا قال ابو يوسف رحمه الله لو وكل
بالخصومة غير [illegible] ان قال وكلتك بالخصومة الا في الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له
[illegible] لانه [illegible] لان الوكيل قام مقام الموكل الا انه اي لان الاقرار من الخصومة ويدخل
فيها قصدا فيتوقف [illegible] اي فلا يصح استثناه ولا ابطاله بطريق المعارضة
[illegible] قال المصنف استثنا منقطع اي لكن يجوز ان يكون استثنا متصلا ويصح عند
[illegible] لان الخصومة لما كانت مجوزة شرعا صار التوكيل
بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز [illegible] قصدا وصح الاستثنا اي استثنا الاقرار
موصولا لا مفصولا لانه [illegible] ايضا [illegible] ان قال وكلتك بالخصومة الا في الانكار قبل لا يصح لما فيه من تعطيل اللفظ
عن حقيقته اعني المنازعة والانكار وعن مجازه اعني مطلق الجواب [illegible] على الحذف بنا على الدليل

وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثنا ايهما كان
ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراده نظرا الى عموم المجاز ولا تاتي ذلك على
الدليل الثاني المحدود وهو ان استثنا الاقرار سان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثنا الانكار
ليس بتقرير لها بل ابطال لها وقال المصنف اما عند ابي يوسف رحمه الله فلا يصح هذا الاستثنا
الا للدليل الذي ذكر في استثنا الاقرار بل لانه استثنا الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس
من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط فلا يمكن استثنا الانكار منها وهذا مما خطر ببالي وفيه نظر
لان الاقرار صار ضمنا وان لم يصر قصدا وحينئذ لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة
والاول ان يقال الاقرار ثبت تبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثنا الاقرار ايضا
فيلزم استثنا الكل من الكل مسئلة الاستثنا متصل ان كان المستثنى بعض المستثنى منه
ومنقطع ان لم يكن بعضه والمراد بمجاز اي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ اي لفظ الاستثنا
مجاز لان تلك الصيغة نحو لا واحواها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع ولفظ الاستثنا
يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة ولفظ الاستثنا والمستثنى حقيقة
اصطلاحية في المتصل والمنقطع وقد اورد اصحابنا قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون
[illegible] ووجهه ان [illegible] هو اخراج عن حكم المستثنى
وهو المنع عن الدخول كما ذكر في حد الاستثنا والاستثنا المنقطع هو ان يذكر
شيء بعد الاواحواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقوله غير مخرج متناول لامرين احدهما ان لا يكون داخلا
في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن ذلك الحكم وهذا ليس كذلك لان حكم صدر
[illegible] فهو فاسق وهذا اخرج من هذا الحكم الا انه [illegible] فيكون منقطعا كما هنا وفيه نظر لجواز ان يكون المراد بقولهم الفاسقون الثبات والدوام على الفسق
في بجوز الاتصال ولا وجه للانقطاع وجعله فخر الاسلام وغيره منقطعا لان المستثنى غير داخل في صدر
الكلام لان التابت ليس فيما سبق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتابت ليس كذلك لزوال الفسق
بالتوبة وهذا مبني على انه شرط في حصة اسم الفاعل بنا معنى الفعل واما اذا اشترط ذلك فدخل التابت
في الفاسق لكن لا يصح الاخراج لان التابت ليس بمخرج ممن كان فاسقا في الزمان الماضي واعترض المصنف بان
المستثنى منه على تقدير الاتصال ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار
اليهم بقوله اولئك ولا شك في دخول التابين منهم ومخرجون عن حكمهم وهو الفسق كما تقال القوم منطلقون
الا زيدا استثنا متصلا بنا على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق وجوابه بانه لا فائدة للاستثنا

المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم هنا فيحمل على المنقطع
المفيد لفائدة جديدة سلمنا ان الماسن غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون
ولكن لا يجوز ان يكونوا داخلين في الضمير المستتر فيه العائد الى اولئك ومخرجين عن حكم الفسق
وكذلك زيد داخل في الضمير المستتر في منطلقون وخارج عن حكم الانطلاق وهو اقوب وعلى هذا
الفاعل فيه اظهر كما في قولك انطلق القوم الا زيدا والى المصنف وظاهره في القران كثيرة منها قوله
تعالى وان جمعوا بين الاختين الا ما قد سلف اى لكن ما مضى معفو فان الجمع بين الاختين الذى
قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام اضا
لكن ابيت فيه حكما اخر وهو انه معفو ردليل قوله تعالى ان الله كان غفورا مسئله
الاستثناء من ضايو اكان مثل المستثنى منه او اكثر لعدم الفائدة واصحابنا قيدوا
بالعقد او ما سواه نحو عبيد احرار عبيدى او انما يكون الاستثنى بلفظ يكون
حقيقة في الوجود لكن في الوجود سواه نحو عبيد احرار الا هولاء عبيدا سواهم
مسئله اذا تعقب الاستثنا جملا معطوفه بعضها على بعض بالواو وكانه القذف
الخلاف في الظهور عند الاطلاق وعندنا
عما سواه من الجمل السابقة باعتبار حكمه وان اتصل به باعتبار ضميرا وانتم انقطاعه صير بمنزلة
حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يحقق الاصل
الذى هو شرط الاستثنا
صدر الكلام ضرورة انه لا بد من مغير و
جملة واحدة فلا نتجاوز الى الاكثر فالمصنف اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام ويجوز ان يكون
تنبيها من جانب الاستثنا وهو ان عود الاستثنا الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة
تندفع بالعود الى واحد وقد عاد الى الاخير بالاتفاق فلا ضرورة في عوده الى غيرها فان قلت الواو
للعطف والشرك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثنا فاجاب عنه بقوله على انه لا شركه في عطف الجمل
لما سبق ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم فان قولك قعد زيد وقام بكر لا شركه
في القعود او القيام وانما الشركه منها في الحصول في
للكلام لا حكم و
وهي قوله فاجلدوا ولا تقبلوا او اولئك هم الفاسقون
الخلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصه وانما
عما سوه من الجمل السابقة باعتبار حكمه وان اتصل به باعتبار ضميرا وانتم انقطاعه صير بمنزلة
حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يحقق الاصل
الذى هو شرط الاستثنا
صدر الكلام ضرورة انه لا بد من مغير و
جملة واحدة فلا نتجاوز الى الاكثر فالمصنف اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام ويجوز ان يكون
تنبيها من جانب الاستثنا وهو ان عود الاستثنا الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة
تندفع بالعود الى واحد وقد عاد الى الاخير بالاتفاق فلا ضرورة في عوده الى غيرها فان قلت الواو
للعطف والشرك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثنا فاجاب عنه بقوله على انه لا شركه في عطف الجمل
لما سبق ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم فان قولك قعد زيد وقام بكر لا شركه
في القعود او القيام وانما الشركه منها في الحصول في
للكلام لا حكم و
وهي قوله فاجلدوا ولا تقبلوا او اولئك هم الفاسقون

مصروف

مصروف الى اولئك قال المصنف الشافعي رحمه الله صرف قوله ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوا
حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا على ولا تقبلوا وان كان
جملة شرطية اسمية اخبارية ظاهرها الاستثنا من لسان حال القاذف غير صالحة لان تكون جزا القذف
ولا تقبلوا جملة فعلية طلبية صالحة ان تكون جزا القذف لما منهما من الاشتراك في الحكم وجعل الاستثنا
مصروفا الى قوله ولا تقبلوا او الى قوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا او اصح حتى لا يسقط الجلد بالتوبة
ويسقط عدم قبول الشهادة والفسق بالتوبة انتهى وانما عمل الشافعي ذلك لانه قبل شهادة المحدود في
القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط الجلد عنه فلزم من ذلك تعلق الاستثنا بالاخيرين
وقطع لا تقبلوا عن فاجلدوا لا لانه ليس معطوفا عليه اذ لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا
بل الشافعي رحمه الله قطعه عنه لانه ليس من تمام الحد لانه لا يناسب الحد لانه فعل يلزم على الامام اقامته
لاحرمة فعل وانما لم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق المقذوف ولذلك يسقط بعفوه ولم يصرف الاستثنا
عن الجلد لا يصرفه الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام دليل او ظهور مانع على
ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا من جملة الاصلاح الاستقلال وطلب عفو المقذوف وعند
وقوع العفو يسقط الجلد فيصح صرف الاستثنا الى الكل بالعطف واولئك على ولا تقبلوا واوجه كما ذكرنا
قبل ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة سبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزواله لان العلة
لا تعطف على الحكم بالواو بل يما ذكرنا لفا ومر تقسيم بيان المغير الشرط اما انه يغير فلانه يغير
الصفة عن ان تصير انفاعا واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بنا على جواز
التكلم بالعلة مع مراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام السرخسي
رحمه الله الى انه بيان بدليل الان مقتضى انت حر نزول العتق في محله واستقراره فيه وان يكون علة الحكم
وبالشرط تبدل ذلك وتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين وقد مر ذلك الشرط في فصل
مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثنا يظهر في قوله ان عبدك هذا العبد بالف الا نصف
العبد يقع البيع على النصف بالف لان الاستثنا كلام باقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف
وقوله ان بعت منك هذا العبد بالف على ان لي نصفه فقوله على ان لي نصفه شرط لما سبق من ان كلمة على
تستعمل في الشرط يقع البيع على النصف بخمس مائة فكانه بدا في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج وقال
فخر الاسلام ان كلامنا ممنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثنا يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لو سكت موجبا
فيه لا في الحال ولا في المآل والعلق يمنع انعقاده في الحال لا في المآل ولا نفسد البيع هذا الشرط وان كان
لا يقتضيه العقد لانه بالمحقق ليس سببا بالشرط لانه سبب من شهر اى احد النصفين من نصفي العبد
والحاصل انه شرط من جهة افادة توزيع الثمن وليس بشرط جعفه فلم نفسد البيع فصل في بيان

الدعوى

ولا قائل بالفصل بين السبب وغيره وادعوا نقله تواترا ودعوى النقل عن موسى
عليه السلام ان لا نسخ لشريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيح قلناه: انما يصح ان هذه الدعوى
غير صحيحة لوجود التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام فلا تواتر ولا وقوف على كذا
على انه لم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر باسد شرع
موسى عليه السلام مما افتراه الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من بني اسماعيل عليه السلام ولو صح
ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام واما العقل فلانه
يوجب لزوم الشيء ما مور به ومنهيا عنه قلنا ان حسنا وقبحا لذاته ولانه يوجب
البداء واجيب بالعوائد وذلك لان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث
على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت بانتهاء وهذا رجوع عن المصير الاول بالاطلاع
على مصلحة اخرى فيكون ذلك بداء جهلا ولنا الدليل على ثبوت النسخ ان عرا الاخرات في
شريعة ادم عليه السلام وحل الجزاء اخرا لانها خلقت من جنبه الخ اي لادم عليه السلام
لم ما مور احد منهم سيء في غير شريعته وهذه الاحكام وان كانت طارئة بالاباحة الاصلية
لكنها ثابتة بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمن من الازمنة فرفعها يكون نسخا ولكن بعد الا
يدفع القول بتابيد شريعة موسى عليه السلام وان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو اي البقاء
بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين اي الامر والنهي بل الدليل الدال على بيان مدة
الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب
ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص ما مور به منهيا عنه حجة الا في وقت نزوله
فما بعده فلا يكون حجة وهذا قول باطل وانما قد نزل من النبي عليه السلام لان بوفاته عليه السلام
ارتفع احتمال النسخ وفي الشرائع التي قبض النبي عليه السلام عليها قطعيه مؤبدة والجواب عن هذا الاشكال
اما بالتزام الاصحاب بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة من الاستصحاب علم انه لم
يعتبر الحكم فيها فلما نزل عليه السلام حكم فيه بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل بعده
اذ لو نزل لبين عليه السلام فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة واما بان النص
يكون على شريعته موجبة وقطعا ان زمان نزول الناسخ ولا يكون هذا البقاء بالاستصحاب
فهذا يدفعه التعارض المذكور وهو كون الشيء ما مورا به منهيا عنه في زمان
واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ لم يتم موجب الاول قال المصنف قد خطر
ببالي عن هذا النظر جوابان وهما ما ذكرنا الان لكن النظر على جواب فخر الاسلام عن قولهم انه يوجب كون الشيء
ما مورا به ومنهيا عنه وهو قابل بان الاستصحاب ليس بحجة فيكون الاستصحاب حجة في تلك

حياته ؛

عليه م

[illegible] يكون جوابا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول ولذا التالي لانه قايل بان البقاء بالاستصحاب
فلا نقول بان البقاء بالاستصحاب يكون دفعا للكلام لانوجبه وفي هذا اي في النسخ حكمة
[illegible] اي محل الحكم فاعرف
[illegible] مثل وحدانية الله تعالى واضدادها واما
[illegible] كالامور الحسنة والاخبار عن الامور الماضية او الحاضرة او المستقبلة مما لودي
[illegible] نسخه الى الكذب او تحمل خلاف الاخبار عن حال الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام واما ان
[illegible] النسخ في نفسه [illegible] المحتمل اما [illegible] وهو دوام الحكم مادامت
دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تاييدا لا توقيتا [illegible] تعالى وجاعل
[illegible] وهي فوق الدهر كروا الى يوم القيامة وانما جعله زائلا مثله الاحكام الشرعية مع انها من
قسل الاخبار لانه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها وقوله
[illegible] والحقه تاييد دلالة لانصا [illegible] مرسوم على نبينا
[illegible] والحقه توقيت فان قلت قد تستعمل صيغ التاييد
في الطول فيجوز ان يكون الحكم تاييدا ويفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل بين
انتهاء فيكون نسخا في حقنا فاجاب عنه بقوله [illegible] وقف وبعد الدلالة على ثبوت الحكم
في جميع [illegible] وهو الله تعالى محال هذا اذا كان التاييد ضد الحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قد اللوازم
مثل صوموا ابدا فانهم جوزوا على انه يجوز نسخه لانه لا تزيد في الدلالة على جزيات الزمان على ما لا يتوقتا
صوم غد او هو قابل للنسخ ولا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة
بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان وذلك ان قوله صم ابدا يدل على ان
صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الحكم من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن
رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره منافيا له كما لا منافاة بين ايجاب صوم غد ثم نسخ قبله فانه يجوز ان يكون زمان الواجب
غير زمان الوجوب وذلك ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب
في الحكم من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره منافيا له او
[illegible] مصيبا عنا اي عن التاييد والتوقيت فالمراد بحرف فيه النسخ هذا فقط وهو حكم شرعي لم
يلحقه تاييد ولا توقيت وما [illegible] من [illegible] التمكن من الفعل عند او هذا
معرفة حتى النسخ قبل [illegible] مقصودة بعد او انما انه عليه السلام
[illegible] مع عدم تمكن من [illegible] وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود
[illegible] فقط [illegible] اي في صورة يكون المقصود اعتقاد وانما الاعتقاد

قوله

يمكن ان يكون قوله مقصودة كما في المشابه وهو اي الاعتقاد لحكم السقوط بخلاف
العمل فانه يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلاة والصوم وغيرها فذبح ابرهيم عليه السلام من هذا
القبيل اي قبل النسخ قبل الفعل عند البعض لانه عليه السلام امر بذبح الولد لقوله تعالى حكاية الفعل ما تومر
فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفدا انما يكون بدلا عن المامور به
وليس المامور به مقدمات الذبح والا لم يحتج الى الفدا لانه قد اتى بها ولانه لو لم يكن الذبح مامورا به لامتنع
شرعا وعادة اشتغاله بتلك المقدمات واقدامه على القتل واصرار المدة على حلق الولد وتله للجبين
واما انه نسخ قبل الفعل فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية واما ما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيا التحم
عقيب القطع غير معتد به على انه على خلاف العادة والظاهر وغير معتد به فقله ولو كان كذلك لما احتيج
الى الفدا والظاهر ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج
للقطع بانه عليه السلام يمكن من الفعل وانما امتنع لمانع خارجي واما كون النسخ قبل الفعل كما قال
المصنف فكل نسخ لا يكون الا لذلك اذ لا تصور نسخ ما مضى ولذلك قال الامام كل نسخ واقع فهو متعلق
بمقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على تقدم سابق فيكون الخلاف في انه اذا وقع التكليف
بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان مضى من وقت اتصال الامر به ما تتسع لفعل المامور
به وقبل ان ياتي بشي من جزياته ام لا كما لو قال كرروا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجي وقت الغد لا تصوموا
والغد لا يجوز ان لا تصوموا فعند البعض ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء فان
الاستخلاف لا يكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقدم الاصل على ما كان ولو كان ذبح الولد
مرتفعا لاحتج الى قيام شي مقامه وحث مقام الخلف وهو ذبح الشاة مقام الاصل ليتحقق ترك
المامور به حتى يلزم المعصية والاثم والفدا اسم لما يقوم مقام الشي في قبول ما تتوجه اليه من المكروه
يقال فديتك نفسي اي قبلت ما تتوجه عليك من المكروه وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القول اي على
القول بان الذبح نسخ وعلى القول بانه ليس بنسخ ذكر اشكالا على مذهب من قال ان ذبحه عليه السلام
ليس بنسخ بقوله فان قيل الامر بالفدا وهو الخلف حرم الاصل وهو ذبح الولد بعد وجوبه فيكون
نسخا قلنا لما حرم العزم مقامه عاد الحرمة الاصلية يعني حرمة ذبح الولد ثابتة بالاصل وليست
حكما شرعيا وقد زالت بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون ذلك نسخا واما الناسخ
وهو اما الكتاب او السنة لا القياس على ما ياتي من شرطه المعدي الى الفرع لانص فيه ولا الاجماع لانه
ان كان في حياة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه من بيان الشرايع وان كان بعده فلا نسخ بعده
اي بعد النبي عليه السلام لان الاحكام مؤبدة بانقطاع الوحي ولكن لا شك ان هذا مختص بالاحكام
المنصوصة وانما سقط نصب المؤلف لسقوط سببه لا بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه

وكذلك ما يستحب الامام من الاستدبار بالاحوين بناء على كون المفهوم حجة وكون اقل
الجمع اثنا لان الاجماع مع دلالة النص على انه انما يحب بالاحوة لا بالاحوين والجمهور على ان الاجماع
ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا تصور لحدوثه بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره بعده لاستلزامه
اجماعهم اولا على الخطأ مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد ولكن يجوز نسخ الاجماع بالاجماع
بان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع اخر ناسخ له ولا ينكر احد جواز
ذلك ويجوز ايضا اجماع مخالف للنص ولا يكون خطأ بل يكون ناسخا للنص وذلك بان يستند الاجماع
الى نص راجح على النص الاول الذي الاجماع ناسخ له ولا يكون الناسخ حينئذ هو النص الراجح لا الاجماع
لجواز ان لا يعلم الراجح من ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا لخلاف الاجماع المبني عليه فانه مترامح عنه لاحتمال
ان يكون ناسخا فاما ان يكون هنا باعتبار القسمة العقلية بعد قسم نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة ونسخ احدهما بالاخر وقول الشافعي رحمه الله يفسد الاخير
لقوله عز ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
وهذا دليل على عدم جواز نسخه بالسنة مر وجهين احدهما ان ما ننسخ به القران يجب ان يكون خيرا او مثلا
والسنة ليست كذلك وثانيهما انه تعالى قال في الذات والضمير لله فيجب ان لا ننسخ الا ما اتى به وهو القران
وقوله حق ما يلونه ثم ففي جواز التبدل عنه عليه السلام والنسخ ببدل فسفي جوازه منه
عليه السلام وهو المطلوب ولقوله عليه السلام ما كثر لكم الاحاديث من بعدي اذا روي صواله
فاذا بالفاها كذا في الحديث ناعي حديث وعلى كذب عليه تعالى الحديث وتمامه فان
وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه يدل على انه لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولانه ان نسخ الكتاب
بالسنة يقول الطاعن حينئذ ما عرفنا كونه كلام ربه وانما نسخ بالسنة بكذب يقول الكاذب
لذلك ربه فلا يصدقه في بعض ما يدعيه من الرسالة وبان لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولا السنة بالكتاب
واجمع اصحابنا رحمهم الله على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ بقوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عليه السلام
لا وصية لوارث واحتج بعضهم بان قوله تعالى واللاتي يأتين بفاحشة من نسائكم فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا
نسخ بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة ورجم بالحجارة لكن هذا الاحتجاج فاسد واستدل
على فساد الاحتجاج الاول بقوله [illegible] نسخ [illegible] الوارث انفي الاول فوض
البيان تولى نفسه بيان حق كل منهم لعلمه بعجز هم عن معرفة مقادره والى هذا اشار الى
ان الايصاء الذي فرض الى العباد قد تولاه بنفسه [illegible] وقال عليه السلام ان الله

اعطى

اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فان الفاء في قوله فلا وصية مشعر بان ارتفاع وصية
الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله ولان عمر رضي الله عنه
قال ارى الرجم كان مما تلى في كتاب الله فقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب
بالثيب جلد بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله او هذا مما
تلي في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه وانجح الصحيحة على جواز نسخ الكتاب بالسنة
وبالعكس بعد ابطال الاحتجاج على ذلك انه عليه السلام حول من مكة يصلي الى الكعبة ولا ندري
انه كان بالكتاب او بالسنة وبعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس ستة عشر شهرا
قالوا وهو انه يصلي بمكة الى الكعبة ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والا فان كان بالسنة اذ ليس
هذا في الكتاب ثم نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قال المصنف فنسخ
السنة بالكتاب مسلم واما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية ممنوع فيه ونظر لانه لا دليل
على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة غير اند غير متلو في الكتاب وهو لا يوجب السقوط
كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او بالسنة مع انه غير
متلو في القران للقطع بان اية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بمدة
كل واحد منها مشكوك قال المصنف وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو
قوله [illegible]

فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا تخل لك النساء من بعد وفيه نظر لانا
نمنع ان الكتاب نسخ بخبر الواحد على انه لا خبر هنا وانما هو مجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث في
ذلك وايضا قولها حتى اباح الله تعالى له ظاهر في ان النسخ كان بالكتاب وقيل هو قوله تعالى انا احللنا
لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن وايضا حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله من بعد
الباء اذ البعدية المطلقة تتناول الابد والله [illegible] مبينا لما زاله عليه السلام
[illegible] الحديث يوحي غيره تلو وهو الحديث فيجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز ان يكون الله
[illegible] يوحي [illegible] نسخ السنة بالكتاب ثم اجاب عن استدلال
الشافعي رحمه الله بقوله [illegible] اي ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المعللة
بالنظم باقية كما كانت [illegible] انما تنسخ حكمه الى نظمه وهما اكثر الكتاب والسنة في اثبات احكام
[illegible] والكتاب راجح في النظم بان نظمه معجز وثبت نظمه احكام كالقراءة في الصلاة ونحوها واضاف
لا تفاضل في القران حتى يكون بعضه خيرا من بعض ثم اجاب عن قوله قل ما يكون لي ان اقول وليس ذلك

اى نسخ الكتاب بالسنة حتى يكون هذا المبدل موحى من عنده
فالمبدل هو الله او المراد وهو الظاهر في الوحي وعدم بدل لفظه بان صنع ما لم ينزل مكان
ما انزل وذلك لا يدل على منع بدل الحكم وعلم منه جواب ان الضمير في قوله مات لله لان الكتاب
والسنة جميعا من عنده وكذلك اجتهاده عليه السلام ليس من لقاء نفسه لانه راجع الى الوحي حسب
اذن الله تعالى له عليه الاجتهاد من غير ان يقره ثم اجاب عن قوله وعصوه بقوله وهو عليه السلام
فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم ينقل فاذا سمعتم في بدل
قوله فاذا روى لكم عني حديث وكذلك قوله عليه السلام كثرت لكم الاحاديث من بعدي فانه عليه السلام
سبب الكثرة اى بعد حيوته ففهم منه انه لا يكون تلك الكثرة قبلها وهذا من صنع فان في
من عند الله
كنسخ الوصية للوالدين باية
المواريث ونسخ الكتاب بالسنة كما روت عائشة رضي الله عنها ما قبض عليه السلام ونسخ السنة بالكتاب
نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام
حتى يكون ناسخ
ومنسوخ
والاحاد مظنون والقاطع لا تقابل المظنون
اى من المتواتر والاحاد
وهو المشهور
اى منسوخ الكتاب او السنة ليست من الوحي المتلو حتى يكون منسوخه
التلاوة وانما جرى النسخ في حكمها
اى بذهاب الله تعالى العلم عن قلوبهم وليس المراد بالحكم حقيقته لانه قائم بذاته
تعالى لا يرفع اصلا وانما المراد العلم بالحكم كالعلم بوجوب الحكم ونحوه ومنه نظر لان الحكم علم والعلم انما
يقوم بالروح وهو لا ينفى بالموت ولذلك قالوا واحال ذلك كل غرة
من النفي اثبات اشارة وان لم يكن عبارة على ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة

ولا عبرة بقول من قال ان الزيادة نسخ مطلقا لقوله تعالى ان الذكر وانا له لحافظون وانما حكم
بنسخ الزيادة ومنعه البعض لان النص خالد وحكم بالنسخ لان العدل منها
وسورة الكافرون ونحوها وبه قال ابن مسعود رضي الله عنه وفي بلوغ المرام مناجات مع نقد
خلد ولان حكمه اى حكم النص على قسمين احدهما يتعلق معناه والاخر لفظه لا يجاز وجواز
وحرمة
لانفس الحكم ولا التلاوة ولا خلاف في العبادات المستقلة في انها نسخت نسخا وقيل الحجاب صلاة سادسة
خاصة نسخ لانه خرج الوسطى عن كونها وسطى فبطل وجوب المحافظة عليها الثابت بقوله تعالى حافظوا
على الصلوات والصلاة الوسطى وانه حكم شرعي وهو النسخ وجوابه انه لا يبطل الحكم الشرعي وهو وجوب ما
صدق عليه الوسطى وانما يبطل كونها وسطى وهو ليس حكما شرعيا وانما هو امر عقلي وانما الخلاف في العبادات
غير المستقلة فقد اختلفوا ان الزيادة على النص
او وذلوا انها بزيادة جزء كزيادة
ملاط لبعض
زيادة شرط كاذان
واما برفع مفهوم المخالفة كالوقاص معفو
زكاة به
ويفهم منه ان لا زكاة في المعلوفة وهي اى الزيادة على النص نسخ عندنا وجب
بالمفهوم قال المصنف اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة
على النص اما بزيادة الجزء او الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر ان الخلاف في كل واحد من هذه
الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة رحمه الله بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة فيه نظر لما عرف
من عادة ابن الحاجب الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى على انه ما قال ان الحاجب
الخلاف في واحد من هذه الثلاثة وعند الشافعي لا نسخ مطلقا سواء كانت الزيادة بزيادة شرط
او جزء او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وقيل الزيادة نسخ في الثالث اى في الزيادة التي ترفع مفهوم
المخالفة وقيل نسخ الزيادة الا صاحبي لو
زيادة
زيادة لعة في الفجر وزيادة عشرين على ثمانين في حد القذف وزيادة التخيير في الثلاثة بعد ما كان في
كان في الكفارات التخيير بين اثنين شهادة رجلين او رجل وامرأتين وزاد الشافعي
رحمه الله امرأتا الثاني وهو الشاهد وممن المدعى وكانا فاصم او اعمق ثم فاصم او اعمق او طعم لكل الاخيرين
اى زيادة العشرين في حد القذف وزيادة التخيير في الثلاثة بعد ما كان في الاثنين لاستقلال كل
وهو انه لو غيرت الزيادة الاصل بحيث لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف
لانه لو اقتصر على ثمانين جلدة لا يجب الا زيادة عشرين ولا يجب اعادة الثمانين وكذا في المثال الثالث لو اتى
باحد الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء اخر عليه بخلاف المثال الاول فانه مستقيم لانه لو اتى به
كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة واعترض المصنف على ابن الحاجب بهذا الموضع وليست هذه واردة عليه

لانه ما فسر بغير ما فسره المصنف لانه قال زيادة غير مستقلة الزيادة حتى صار وجوده كالعدم شرعا وتقييم
على هذا التفسير لا معنى له اما في المثال الاول فظاهر كما بينا واما في الثاني فلان التمانين بمنزلة العدم
شرعا في ايجاب الاحصاء فامر الحد لكن بقي الاشكال في الثالث لانه يحصل الايمان بالمامور به على تقدير
الايمان باحد الامرين على تقدير التخيير من الملائة بعد التخيير من الاثنين فلا يكون بمنزلة العدم ويمكن
دفع هذا الاشكال بان ترك الاولى مع فعل الثالث غير محرم فبعد التخيير من الملائة وقد كان محرما قبل
الزيادة فهو كالعدم في اصل الحرمة غاية ما في الباب ان [illegible] حتى ارتفاع الزيادة مع المزيد فيه شيئا واحدا
بحيث يرفع العدد [illegible] على صلاة الفجر لانه لو عدم لم يكن للركعتين تراصلا وكان الثالث واجبا
[illegible] وكزيادة عشر [illegible] على احد القذف اذ لو عدم تراجيكان للباقي اثرا اذ سقط الباقي
به ولا يجب الا العشرون و[illegible] وهو الاظهر في المحصول وابن الحاجب قوله [illegible] الحس
[illegible] ذلك الشيء [illegible] وذلك لان حقيقة
النسخ هذا فان بقيت وان انتفى [illegible] لكن المتبدل حكما شرعيا يكون لعدمه اصليا
فلا يكون نسخا وانما راعى في المنسوخ المتبدل ان يكون حكما شرعيا لم يراع في الناسخ المتبدل ذلك
مع انه لا بد منه في كليهما ولذلك قال ابن الحاجب المختار انه ان رفع حكما شرعيا بدليل شرعي كان نسخا والا
فلا لان الزيادة على النص الرافعة حكم شرعي لكون الا بدليل شرعي فلا حاجة الى ذكره وانما ذكر ابن الحاجب
زيادة البيان والمبدل الدليل على ان الزيادة نسخ مطلقا [illegible] اما بالتخيير فالاثنين
[illegible] الزيادة حرمة الاثنين اي حرمة ترك ذلك الواجب الواحد في الصورة الاولى وحرمة ترك
احد هذين في الصورة الثانية [illegible] على الاصل فيرفع الزيادة جزء الاصل لزيادة
[illegible] اي كل واحد من حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد الاثنين واحرز الاصل حكم شرعي
[illegible] لان معنى الاجزاء امتثال امر الشارع او الخروج عن العهدة دفع وجوب القضاء
وليس ذلك حكما شرعيا وكذلك الصحة والبطلان اذ بعد ورود الامر يكون الفعل موافقا للامر او مخالفا له وكون
فعله تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل
فهو كونه مؤديا للصلاة باركانها فلا يكون حصوله في نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من احكام الشرع
في شيء هو عقلي مجرد فرفعه لا يكون نسخا [illegible] وحكما ذكرناه ولم حكم مقصود
معلوم وهو الجواز بما يطلق عليه الاسم وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدون
ذلك القيد فثبوت حكم احدهما يوجب انتهاء حكم الاخر فيكون نسخا وفيه نظر لانه ان اراد باستلزامه ذلك
استلزامه باعتبار دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وهو لا نقول به وان اراد باعتبار العدم
الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا فلا يكون [illegible] خيرا لم يرفع حكما شرعيا لانها انما

ست

[illegible] اذا لم يكن [illegible] وجوده اي عدمه اي عدم الحلف فعدم الحلف عدم
اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما
شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا اي فلاجل ان حرمة الترك التي رفعها التخيير ليست بحكم شرعي ثبت
[illegible] عينا الرجل [illegible] خير الواحد وهذا تفريع على مذهب ابي الحسن فنص الكتاب
اوجب غسل الرجل على التعيين وكذا ثبت التخيير من التيمم والوضوء بالنبيذ بخبر الواحد والنص
اوجب التيمم على المعيين عند عدم الماء ويمكن ايضا ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين
الشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فقولنا
[illegible] انما يثبت [illegible] عند عدم الحلف اي اذا لا بعدم الحلف يعني عدم الحلف ليس علة
لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الحلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا والى
المصنف ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا معناه لو كان التوقف على عدم الحلف
موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه مبني
على عدم الحلف وفيه نظر لان ثبوت الحلف لا ينافي الوجوب نعم لا يجتمعان معا في شخص واحد فيكون
في هذه الصلاة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الحلف وايضا التخيير
[illegible] كما قال انه من قبيل الاستخلاف وسوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد ويمين
وبين الغسل والمسح ومن التيمم والوضوء بالنبيذ اذ في الاول اي في التخيير الواجب احدهما اي
احد الاثنين او الثلاثة لا على التعيين وفي الثاني اي في ان الاستخلاف الواجب لاحد الاصل الذي يتعلق بها
الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالتيمم لكن خلف كان سواء الاصل حتى كانه لم يرفع فلا يكون
الاستخلاف نسخ بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب على التعيين وان كان الاستخلاف
[illegible] على الخفين وفي النبيذ اي في الوضوء بنبيذ التمر فيها بالخبر المشهور ويجوز نسخ
الكتاب بالخبر المشهور عندنا وقوله تعالى فرجل وامرأتان اي فالواجب هذا فيكون على هذا التقدير
خبر مبتدا محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فيكون الشاهد واليمين نسخا
لذلك الوجوب وفيه نظر لان اصل الاشتهاء ليس بواجب وحينئذ يكون التقدير فليستشهد رجل
وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وعلى تقدير هذا يفيد الحصر الاستشهاد في النوعين لا نفي
صحة الحكم بشاهد ويمين وذلك لان قوله تعالى فليستشهد والمجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين
فيلزم الانحصار لان المفسر بيان لجميع ما اريد بالمجمل ثم اورد فروعا علم ان الزيادة نسخ عندنا بقوله
فلا يراد الضرب على الجلد بقوله البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولا يراد النسخ بقوله عليه السلام
الاعمال بالنيات والترتيب بقوله ابدوا بما بدا الله والولاء في غسل اعضاء الوضوء مما روى انه

وهو عقد المضاربة فانه نصيص على الشركة في الربح وبيان نصب احد الشريكين في المال
المشترك بيان لنصب الآخر فاذا قال على ان لي نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي فيكون في حكم المنطوق
لاقياسا لان المضارب انما يستحق بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه
فيكون له حتى اذا فسد المضاربة تكون كل الربح له وللمضارب اجر عمله والباقي ما عينت بدلالة
[illegible] الذي من شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة لسكوت
[illegible] قد ضروره ان الشارع لا سكت عن
بغير الباطل و[illegible] وصحابة رضي الله عنهم
منفعة البدن في ولد المغرور على ما روى ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن شرى جارية فاستولدها ثم
استحق برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وهو صداق المراة اذا اوطئت وكان
قد شاور عليا رضي الله عنه واشتهر في الصحابة ولم يرده احد ولم ينقض عمر رضي الله عنه رد قيمة المنافع
ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت القضية اليه وطلب منه القضاء بما للمولى عليه
[illegible] في النكاح جعل [illegible] للرضى بحالها اي لاجل حالها التي توجب الحيا
وهي الرغبة في الرجال فاللام للتعليل وفي عبارة فخر الاسلام لست اللام للتعليل وانما هي صلة ومراده
ان السكوت جعل بيانا للحياء عن النكاح بما حصل لها من الرضا والاجازة عن الممن ولذا [illegible]
واعلم ان المناسب ان يقدم قوله السكوت في موضع الحاجة ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت
الصحابة وسكوت البكر من امثلته [illegible] اي اقرار الاجل حال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه
وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما
هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون الممن كاذبا ان حلف ولا يلزمه كاذبة
الا ان يكون المدعي محقا في دعواه [illegible] دفع الضرر عن الناس كما امر
[illegible] في البيع والشري وان احتمل ان يكون سكوته
لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا الا ان جانبه راجح بدلالة العرف والعادة
في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ورد عليه والظاهر ان هذا القسم مندرج في القسم الماتي عن ثبوت
البيان بدلالة حال المتكلم [illegible] جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري
عن التصرف يكون ذلك ضررا للدوان تصرف لم ينقض الشفيع تصرفه تتضرر المشتري ايضا وان
[illegible] لام [illegible] وقدر حصته
[illegible] الالوف وعند [illegible] وليس عطف الدرهم عليها
تفسير لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد [illegible]

[illegible] وهو [illegible] بقوله عليه السلام لا صلاة
لحضور وهو [illegible] لا [illegible] عن [illegible] لمراد الفاتحة بقوله
عليه السلام لا صلاة لا [illegible] في الصلاة بقوله عليه السلام
لا بل [illegible] وقوله [illegible] وقوله [illegible] راجع الى
جميع قوله والسنة لمراد [illegible] على كفارة القتل رد
[illegible] لا بالنية
[illegible] عدم اجزاء الاصل لا الفتحة والتعديل لزم نسخ بل الكتاب بخبر الواحد فقط بمعنى انه ماثم تاركها
ويراد بالمعنى لزم نسخ الكتاب بصدد الخلاف [illegible] بطريق الرخصة بمعنى عدم الصحة بدونها
فان رفع حكم الكتاب والمراد ما وجد شرع وصلاة فلا يلزم اذا اقتصر المصلي على الفاتحة
ولو فرضا حسنة لاحتمال ان يكون فرضا على الاطلاق بمعنى المذكور وكون الفاتحة حسنة فرضا ولا
مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب ما ثبت بظني لاقطعي لانه نقض
من حيث كونه من القرآن وواجب من حيث خصوصيتها فان فاتحة لا تجوز مثل صدقة الوضوء حتى
يكون المسح والترتيب والولاء واجبة فوجب المصير عنه بقوله في الشرح لان الوضوء ليس بعبادة
مقصودة بل هو شرط للصلاة فلا يجوز ان يكون على من اجزاءه واجبا بعينه بمعنى انه ماثم تاركه بل الاجل
الصلاة بمعنى انه لا يجوز الصلاة بدونه فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا تصح الصلاة
الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلاة التي هي الاصل ولزم نسخ الكتاب بخبر الواحد قوله بل هو شرط
للصلاة هذا باعتبار ان الوضوء مفتاح للصلاة لاعتبار كونه قربة فانه حسنة يفتقر الى النية
بخلاف اذ بها تتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين
في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونها وقوله بمعنى انه لا يجوز الصلاة الا به فينظر
حوار ان يكون واجبا بمعنى ان المصلي يكون اثما باعتبار تركه النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلاته
كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ قوله فيلزم عدم اجزاء الصلاة التي هي الاصل المناسب
ان تميسر الاصل بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الراس ومعنى عدم اجزاءه كونه غير كاف في صحة الصلاة
لان المراد بالاصل هنا هو المرفق عليه الذي يرفع الزيادة اجزاوه وهما في حال الضرورة
[illegible] واستحسانا [illegible] اذا من بعض الباقي للمضارب [illegible]

... ... ماله ليس هنا بيان قطعا ... الدليل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه ان
... ... اى حذف عشره وتفسيره ... ... ف اذا عطف عليه عدد ومفسر
... ... والقرينة الدالة على حذفه ... ... حتى يستبين
... القرينة ذكره بخمسمائة درهم وعشرة دراهم وبعدانه تكرار ... ... اى على حذف نفس
المعطوف عليه بقرينة المعطوف ... اى المعطوف ... ... عدد بخمسمائة ودرهم او بالوزن
بخمسمائة وقفيزحنطة لمسامحة العدد ... ... فان كل واحد منهما مقدر فلا يجوز
قياسه على مائة وملائة اثواب بخمس على مائة وعبد فان البيان لا يكون بيانا للاول لانه لا شبه العدد
واضمار المكثر كثرة العدد حتى يسحق الحذف للخفة ... اى العبد والثوب ... ...
الا في السلم للضرورة ولفظ قوله على موجبه الثبوت في الذمة وليس المفسر في بخمسمائة وملائة دراهم
هو المعطوف وهو المضاف اليه لانفس المعطوف حتى لا يستقيم قفيز مائة ودرهم على وملائة دراهم كما لا
يستقيم قفيز مائة وعبد عليه وانما المميز هو نفس المعطوف بمعنى ان يكون المعطوف عليه يكون من جنس
المعطوف سواكان درهما او دينارا او غيرهما ... ... وهو في اللغة العزم يقال
اجمع فلان على كذا اى عزم ومنه قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق يقال
اجمع القوم على كذا اى اتفقوا ... في الاصطلاح ... ... وهو اشتراكهم في القول او في
الاعتقاد او في العمل على سبيل منع الخلو ولا اعتبار بقول غير المجتهد موافقة ومخالفة واحترز بالمجتهدين
المعرف اللام المفيد للاستغراق عن اتفاق بعضهم فانه لا يسمى اجماعا وعن اتفاق الامة مع عدم المجتهدين فيهم
فانه لا يكون اجماعا ... ... احترز عن اتفاق مجتهدي الشرائع المتقدمة في عصر اى في
زمان ما من الازمنة قال او كثر اذ ليس المراد الى آخر الزمان وانما يتحقق اجماع وقوله في عصر ظرف
مستقر حال من المجتهدين او لغو متعلق بقوله اتفاق ... ... واطلق ان الحاجب وقال على امر لشانه في
الدين والدنيا حتى يجب اتباع اجماع ارا المجتهدين في امر الحروب ونحوها ورد عليه ان تارك الاتباع
ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب واعلم انهم اختلفوا في انه هل يشترط في الاجماع انقراض
حجة انقراض عصر المجتهدين فمن اشترط لا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب عنده استمراره ما بقي احد
من المجتهدين فيرتد في الحال الى انقراض العصر ليخرج اقوالهم اذ رجع بعضهم فانه ليس بالاجماع المقصود
وهو لانه حجة شرعا ... ... وهو ظاهر وعدم ... ... ذلك
الاتفاق ... كلام ... ... او بعض ... البعض وسكت الباقي
من الادلة القاطعة و ... ... ويسمى هذا الاجماع السكوتي ولا مكفر جاحده وان كان
... ... شاع في الصحابة في مال

... ... واشار بعض الصحابة بتاخير القسمة والامساك الى وقت
الحاجة حتى سأله عمر رضي الله عنه فقال ارى ان نقسم بين المسلمين ... ... فعمل
عمر رضي الله عنه بذلك فلم يكن سكوتهم دليل الموافقة ... ... في اسقاط الجنين حين ضرب
امراة الجنانة ... ... عليك لانك مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه سكت
... ... فلم يكن سكوته تسليما غره المال حباد كالفرس والبعير الجحب والعبد
والامة العارضة ومنها الحدث وجعل في الجنين غرة اى عبد او امة اى رقيقا او مملوكا ثم ابدل
عبد او امة قيل اطلق اسم الغرة وهو الوجه على الجملة فلما قيل رقبة وراس فكانه قيل وجعل فيه تسميه
عبد او امة وقيل اداء الجنايات دون الزيادة كذا في المغرب ... ... سكوت المجتهد ...
النصفة باخذ الزيادة قال تعالى ادنى ان لا تعولوا ومنه عالت الفريضة اذا زادت في القسمة المسماة
لاصحابها بالنصف قال ايضا كنت صبيا وكان عمر رضي الله عنه رجلا مهيبا فهبته وقد يكون
سكوت المجتهد ... ... من الاسباب المانعة من الاظهار كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون
القائل اكثر شانا او اعظم قدرا او افر علما ... ... في الكلام متعرضا لمعتقد والمعتقد
... ... سكوت حرام ويحتمل ... ... عنه بعض اصحابه ... ... سكوت
اى مال فضل عندنا ... ... عليه في مسئلة الاسقاط ... ... خبر ان فلذلك سكت عنها
اى بسليم ما افتوا به لم يكن حسنا بل كان خطا السكوت شرط الصيام
... ... في المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدفع غير صحيح لان الخلاف
... ... في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر رضي الله عنه وكان عمر رضي الله عنه ابين
للحق ... ... الحديث فكيف يحمل على ان عمر كان عن المناظرة معه اى مع عمر رضي الله عنه لاعن
بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس
... سكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة وما نشر ... ... هذا ما لم يرد الشبهة التي ذكرت
وهي ان السكوت قد يكون للتامل مسالة اذا اختلف ... ... وقوعه اجماعا على نفي
... ثالث عند ... مثل انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين
وعند البعض بوضع الحمل فالا لفا بالاشهر قبل وضع الحمل ثالث لم يقل به احد قال الآمدي المختار في هذه
المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان رفع ما اتفق عليه القولان فهو ممنوع لما فيه

من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه
وان خالفه من وجه وعدم القول بالفصل لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم بواقعة
مجتهد لم يسبق له قول لاحد ولا لزم من القول بالفصل خرق الاجماع بناء على اتفاق القولين
على نفي الفصل لان عدم القول بالفصل اعم من القول بعدم الفصل والاعم لا يستلزم الاخص
ولا يلزم ايضا من القول بالفصل تخطئة الامة لان المصيب تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة
كل بعض فيما لا اتفاق عليه و[illegible] اذا اختلفوا في قولين يكون اجماعا على نفي
قول ثالث عند [illegible] لاختلاف [illegible] اذا جاز
[illegible] اي الاهلية كل مجتهد [illegible] فيه
[illegible] ومطلق الاسم للامة المتابعة المشهود لها بالعصمة وسقط عدالة المتعصب ان كان
صاحب البدعة وافر العقل عالما بما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق وكابر اد التعصب
عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل القلب او نسبه ان لم يكن وافر العقل اذ السفه
خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التامل وكذا المجنون وهو عدم المبالاة
فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل والجنون حائل بين النفس والعقل في المغرب الماجن الذي
لا يبالي ما صنع وما قيل له والفعل منه من باب نصر مصدره المجون والمجانة اسم منه واما
[illegible] اي فيما يكون سند الاجماع قطعيا وانما تفيد الاجماع
زيادة تاكيد [illegible] كالمجتهدين وليس المراد انه لو
توافق عامة الناس لم ينعقد الاجماع حتى لو كفر احد في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف
واحد لانه لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد بكفر او فسق [illegible] الى الرأي لا عبرة
[illegible] اي بعامة الناس وبعض [illegible] في اصول الدين
[illegible] ان المدينة طيبة سفي خبثها وان الخطاء [illegible] امور [illegible] عليه وعابد على
[illegible] كافر كافر
[illegible] احد لا يكون
[illegible] عامة المسلمين
مرفوعة احترازا عن اهل البدعة من المسلمين كالمعتزلة وغيرهم فانهم ليسوا من امة النبي عليه السلام

اذا

اذا اطلق فان المطلق ينصرف الى الكامل من الامة الذي اتبع الرسول في جميع اقواله وافعاله
فسموا اهل السنة والجماعة لكثرتهم ولزومهم سنة النبي عليه السلام فهم المرادون بالسواد الاعظم
وما سواهم من اهل البدع قليل بالنسبة اليهم كالرافضة والمجسمة واما الباقي ففي شروطه انقراض
العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يشترط ان تموتوا اي جميع من هو من اهل الاجتهاد
في وقت نزول الحادثة على ما مر الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم عن ذلك ففائدة ذلك جواز
الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقبل فائدته جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم
من المجتهدين وعند الشرطين ينعقد الاجماع ولنا ان بحقيقة الاجماع ولا عبرة برجوعهم
حتى لو رجع البعض لا عبرة الرجوع عندنا مسئلة شرط كونه اي كون الاجماع في
مسئلة لم يجتهد فيها في العصر [illegible] متعلق بشرط فجعل الخلاف المتقدم مانعا من انعقاد
[illegible] هذا اذا لم يمكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو دأب المناظر على ان يعتقد
كل منهم حقيقة ما ذهب اليه لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله المقرون بشرائطه
ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى لا لعينه ودليله باق فسغي ان
يعتبر خلافه وان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة لانه اجماع على خلاف ما
ذهب اليه وانتم تعدون عدم النكير اجماعا فانه لا سواء العاس دليلا لاحد وس اقوى منه فلا يلزم التعليل
[illegible] الدين فنقول انه ان اريد بالتضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليله كان دليلا
في ذلك الزمان وان اريد التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد قد يخطئ ويصيب
فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ نظرا الى الحكم
لان الحق عند الله تعالى واحد عندنا واما ابراء ففي حكمه وهو ان ثبت احكام الشرع بقضا لا الحكم
الدنيوي لانه لا يثبت بقضا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول رسول الله وهو ليس بحجة في مصالح
الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما ترك رايه في الحروب بمراجعة
الاصحاب وقلنا ثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد بذل المصلحة حتى لو جاء
بالاتفاق ان كان اجماعه قطعيا وعلم لا بد من الدين بالضرورة نحو العبادات الخمس واما غيرها
ففيه خلاف لقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ان قلنا الوعيد معلق بمجموع وهو المشاقة
[illegible] متعلق بكل واحد من المشاقة والاتباع والا لم يكن في ضم المشاقة فائدة

وجه الاستدلال لانه اوعد باتباع غير سبيل المومنين بضمه الى مشاقة الرسول التى هى كفر
فحرم اتباع غير سبيلهم اذ لا ضم مباح الى حرام فى الوعيد اذ لا فائدة فيه حينئذ ولان كيلا
كالوقيل من يشاقق الرسول وياكل الخمر واذا حرم اتباع غير سبيلهم لزم اتباع سبيلهم اذ لا ثالث
والاجماع سبيلهم فلزم اتباعه ولفظ غير باضافته الى الجنس يفيد العموم فلزم حرمة اتباع
كل ما يغاير سبيل المومنين لا بعضه كالكفر والتكذيب وليس المراد بالسبيل حقيقته وهو الطريق
الذى يمشى فيه بالاتفاق ولا الدليل ابعوه لان الدليل وهو القياس داخل فى مشاقة الرسول عليه السلام
اى مخالفته حكمه لان القياس ايضا مستند الى نص وحينئذ يلزم التكرار وانما المراد الطريق الذى
اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد قال المصنف واعلم ان هذا الاستدلال على الاجماع
حجة ليس بقوى لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبى عليه السلام عن سبيل المومنين مع انه لا يكون المعطوف
من المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المومنين وهذه الغيرة
كافة لصحة العطف لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول فى الخارج
عين اطاعة الله لكنه غيره بحسب المفهوم وجوابه ان سبيل المومنين عام لا تخصيص لهما ثبت
ايمان الرسول عليه السلام به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار
وبغاير المفهوم من لا يدفع التكرار كما فى قولك اتبعوا القران وكتاب الله والتنزيل وقوله تعالى
لتم خير امة الاية وهى اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرة
[illegible] لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق
الا الضلال على انه تعالى وصفهم بقوله تعالى تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا
على الامر شئ كون ذلك الشئ معروفا واذا اجتمعوا عن شئ كون ذلك الشئ منكرا فكون اجماعهم حجة وقوله
[illegible] ومنه قولهم اوساطهم
الم اقل لكم لولا تسبحون امتى بمجموع الامة العدالة وهى تقتضى الثبات على الحق والطريق المستقيم
لان العدالة الحقيقية الثابتة تعدل الله تعالى بنا فى الكذب والميل الى جانب الباطل ولا شك فى
انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وكان المعنى منحصرا فى التوسط بين الافراط
[illegible] وذلك لان الله تعالى قد ركب فى الانسان ملاك قوى احداها مبدا ادراك الحقائق
والشوق الى النظر فى العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة العقلية
والثانية مبدا جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغيرذلك ويسمى القوة
الشهوية والمالية مبدا الاقدام على الاموال والشوق الى التسلط والرفع وهى القوة الغضبية
وحدث من اعتدال الحركة للاول الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل

ى

فى هذه الثلاثة وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها وكل منها متوسط بين افراط وتفريط هما
رذيلتان اما الحكمة فهى معرفة الحقايق على ما هى عليه بقدر الاستطاعة وهى العلم النافع المعبر
عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها واليه الاشارة بقوله تعالى ومن يوت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا
وافراطها الجربزة وهو استعمال القوة المفكرة فيما لا ينبغى كالمشابهات على وجه لا ينبغى كمخالفة
الشرايع نعوذ بالله من ذلك وتفريطها البلاهة التى فيها تعطيل القوة المفكرة بالارادة والوقوف
على اكتساب العلوم النافعة وعلى هذا الكلام فى الشجاعة فانها انقياد السبعية للعقلية
لتكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب فى الامور وانها ملاكة حتى يصير فعلها جميلا فصبرها
محمودا وافراطها اى الاقدام على ما لا ينبغى وتفريطها الجبن واما العفة فهى انقياد البهيمية للعقلية
لتكون تصرفاتها بحسب اقتضاء العقلية بسلم عن استيعاد الهوى اياها وافراطها الفجور اى الوقوع
فى ازدياد اللذات وتفريطها الجمود اى السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل
والشرع فالاوساط فضايل والاطراف رذايل واذا امتزجت الفضايل الثلاث حصلت من
اجتماعها حالة متشابهة هى العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة كقوله عليه السلام
خير الامور اوساطها وقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة فانه يدل على ان ما اجتمعوا
عليه يكون حقا وقوله عليه السلام ما راه المومنون حسنا فهو عند الله حسن فيكون ما اتفقوا
عليه يكون حسنا لا قبحا والمصنف اراد ههنا زيادات الى اول القياس مما اتفق فى اخر عمده ولا
توجد فى النسخ القديمة وهى هذه هذه هى الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله
[illegible] وقد عرفت جوابه ايضا واما عن الايات
الضلال فى بعض الاحكام بناء على الخطا فى الاجتهاد بعد بذل الجهد لا ينافى كونهم خير امة وبعد التسليم لا دلالة
له قطعا على قطعية اجماع المجتهدين فى عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة الاية فلان العدالة
لا تنافى الخطا فى الاجتهاد اذ لا فسق منه بل هو ماجور ولانه لا معنى بعدالة المجموع بعد القطع
بعدم عدالة كل من الاحاد وما فى [illegible] دالة على حجية الاجماع وعصمة الامة عن
الخطا مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبرا واحدا قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى ممتلة
شجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم فيلوح [illegible] ولكن هذا الجواب
رد على كل من ادعى تواتر معناه ثم قال والاجماع [illegible] ان يكون الدليل
[illegible] قطعية الدلالة على [illegible] المطلوب فاذكر ما شئت فاقول

التهوره

[illegible] حكمه وحسا على قدر
[illegible] حكمه وحسا في اعتقاده
[illegible]
اتى لا في نفس الامر ولا في اعتقادهم [illegible] وقع اتفاقا
[illegible] وهي ما حصل بالعادة اعني تكرر التربيت من غير
علاقة عقلية او الظهر وهي دائمة او اكثرية غالبة بخلاف الاتفاقي [illegible] وقف حكم العقل على السمع
[illegible] حكم [illegible] له فهو مطلوب وان لم يحكم
[illegible] مر من تواطوهم عليه مما يحيله العقل قال قلت
[illegible] الناس في زماننا من الاحكام لما مضى [illegible] فات كلامنا في ان
[illegible] لاشعرهم [illegible] على امر اذ لا دلالة على تعيين عدد معين من
الاعصار [illegible] وقد قال
[illegible] ما انفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها
وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات لا حاجة الى التطويل والتفصيل الذي ذكرنا في النوع
الاول اذ لا مدخل له في المقصود وقوله ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وقت احكامها
مهملا لا يكون الدين كاملا فيه نظر لان اكمال الدين هو البعض على قواعد العقايد والتوقف على اصول

الشرايع

الشرايع وهو من الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن [illegible]
[illegible] على حكم موجود فيه وحي
[illegible] فاقيم صار منه على حكم فلا يجوز امحى به
من قوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا الآية وفيه نظر لان هذا لا يدل الا على كون
ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء وحتى في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته
ولان وجوب العمل لا يستلزم القطع وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
[illegible] على ان من لم يوجد فيه صريح الوحي يجب
[illegible] ان لا يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال
[illegible] تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم وافتوهم
[illegible] ولم يكن في السؤال فائدة يجب على الناس الطاعة في ذلك
[illegible] منه على الحكم وفيه النظر المذكور على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون
قول مجتهد واحد في عصر ولا مجتهد غيره فيه حجة قطعية لكونه منه على الحكم وذلك العصر وايضا
[illegible] لعلهم فيما بعد اذ هدايتهم يدل على انه لا لبس في قلوب قوم هم العلماء
[illegible] وفيه نظر
لان المراد عدم الاضلال بالاحالة الى الكفر بعد الهداية الى الايمان ولان هذا انما ينفي وقوع الضلال
من الله تعالى لا وقوعه من النفس او من الشيطان ولو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطأ جماعة من العلماء قط
ولا دلالة فيه على تعيين جميع المجتهدين في عصر واحد قوله ونفس وما سواها فالهمها فجورها
[illegible] على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر لا سيما عند الاجماع
[illegible] لجميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر واحد اولى
بذلك وهذه الاستدلالات من القرآن ليست بقاطعة الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية فليس
ما سنح للمصنف باولى مما ذكر غيره وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع انهم
[illegible] وان يكون الدليل الذي عليه قطعيا فاجبرهم بان الاجماع حجة
[illegible] دليل على انه حجة قطعية اذ لو ذلك لكون كلامهم الآتي باطلا
[illegible] غاية بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب
[illegible] لانه لا يفيد القطعية عندهم والاجماع للدور اذ فيه اثبات الاجماع
بالاجماع نعم الدليل الذي هو وحي فيما ذكر كان كما قالوا انه وصل الينا من الكتاب او السنة
[illegible] على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا

فان قلت لانسلم ان اهل الاجماع اجمعوا على ذلك بحيث تواطوهم على الكذب لان منهم من خالف
وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العشرة فاجاب عنه بقوله على ان الاجماع
الذى ندعى انه حجة اعنى اجماع جميع المجتهدين فى عصر واحد فى قطر من الاقطار
او اجماع العشرة حجة من غير خلاف يعتد به وانما الخلاف فى اجماع اهل المدينة حجة وقولهم
ليس بحجة وكذا اجماع العشرة من غير اهل المدينة انما الخلاف فى اجماع جميع المجتهدين حتى
يدخل فيهم العشرة واهل المدينة فان اجماع جميع المجتهدين فى عصر واحد ظاهر فقد اجماع المجتهدين
من اهل المدينة والعشرة خلاف اجماع المدينة او العشرة فانه لا يستلزم اجماع الكل قوله والادلة
دلت على مطلوبنا وفيه نظر لانه قد لا يوجد فى العصر مجتهد منهم او لا نطلع عليه فلا يكون ذلك
الاجماع اخص وايضا لا دلت على مطلوبنا لان دليل اشتمال اجماع العشرة على قول
الامام المعصوم فاجماعهم اخص بهذا الاعتبار والاحاديث كثيرة على هذا المطلوب
كقوله عليه السلام اذا اختلف امتى فعليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا
ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الينا العلم حيث يوجب العلم النقل بثبوت
الاجماع على مرتبة اجماع الصحابة لانه بمنزلة الاية والخبر المتواتر ولكن لواحد شهد
اجماع من بعدهم وقام من يروى فيه خلاف الصحابة اجماعهم فيروى فيه خلافهم فهذا اجماع
[illegible] على مثل هذا جواز التبدع فى عصر واحد وفى عصرين كما اذا اجمع القرن الثانى
فى حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز ان تبقى
مدة الحكم الثابت بالاجماع فوفقوا الله اهل الاجماع للاجماع على خلافه وذهب فخر الاسلام
الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه
جاز والاجماع الذى [illegible] واحد منهم اجماع [illegible] فيجوز تبديله باجماع
اخر واما الخامس ففى السند والثانى جمعهما فى بحث واحد لان كلا منهما سبب فالاول
سبب ثبوت الاجماع والثانى سبب ظهوره بحيث لا يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس
عندهم كالاجماع على خلافة ابى بكر رضى الله عنه قياسا على امامته فى الصلاة حتى قالوا رضيه رسول الله
عليه السلام لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وعند البعض [illegible] قطع قلنا لكون الاجماع
[illegible] لانه لا يثبت به حكم ولا يوجب امرا مقصودا فى شئ وانما لا يلزم كونه لغوا اذا كان
قطعيا فالاجماع بعد التاكيد كالنصوص المتعاضدة فان قلت الاجماع قطعى فلا يبنى الاعلى
قطعى لان الظن لا يفيد القطع فاجاب عنه بقوله وكونه حجة ليس من قبيل دليل اى من قبيل سنده
بل هو حجة لعينه وذاته وكرامة لهذه الامة ولذلك سقط البحث بعد الاجماع وحرم المخالفة

وصار

وصار الحكم قطعيا واما الثانى فلما ذكرنا فى نقل السنة فان نقل الاجماع التابا بالتواتر يفيد
القطع وقد يكون بالشهرة فيفيد الظن وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل
بوجوب اتباع الظن [illegible] القياس وهو فى اللغة التقدير والمساواة يقال
قست الثوب بالذراع اى قدرته به وفلان لا يقاس بفلان اى لا يساوى به وفى الاصطلاح
تعدية الحكم من المحل المنصوص [illegible] وهو المقيس عليه اى المحل الذى صدق عليه انه مقيس عليه الى الفرع
وهو المقيس وسمى ذلك اصلا لحاجة الفرع اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ملك التعدية فى كل شئ
بل اذا كان بينهما امر مشترك ولا كل مشترك بل مشترك يوجب الاشتراك فى الحكم بان يستلزم الحكم
وسمى علة الحكم والية اشار بقوله بعلة متحدة من حيث النوع بين الاصل والفرع لا من حيث
الشخص لان العلة الشخصى لا يقوم بمحلين فالعلة اصل للحكم فى الفرع والحكم فرع لها اذ العلم
بثبوته بثبوتها وفى الاصل يعلم ان الحكم فى الاصل اصل لها وهى فرع له اذ يستنبط منه بعد العلم
بثبوته فاذا قلنا النبيذ مسكر فحرم قياسا على الخمر لدليل عليه السلام حرمت الخمر لعينها فالاصل
هو الخمر لانه المشبه به او الحرمة لانها حكمه او قوله حرمت الخمر لانه دليله واما الفرع فقيل
محل الحكم المشبه او حكمه ولم يقل انه دليل لان دليله القياس لكن الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء
ان الاصل والفرع هما المحلان لا ادرى لذلك [illegible] مجرد المتعة احترز به عن دلالة النص
قال المصنف ذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس واعترض
عليه بانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم لزم عدم بقاء الحكم فى الاصل
لانتقاله عنه ولو سلم فالحكم الثابت فى الفرع لا يكون حكم الاصل بعينه بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف
[illegible] المحال والمصنف فسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع ومراده
اخراج الجواب عن هذه الاعتراضات ولكن مع هذه العناية فى التعريف ليس هذا التعريف على
ما ينبغى وانما لم يعرف القياس بما فسر التعدية لانه اراد نقل عبارة القوم والاولى ان يعرف بما عرفه
الشيخ ابن الحاجب وهو مساواة فرع لاصل فى علة حكمه وهذه المساواة بانت بينهما سواء نظر المجتهد
فيها ليعرف المساواة ام لا وبعض اصحابنا جعلوا [illegible] ركن القياس يحتمل ان يراد بالركن نفس ماهية
القياس على ما اشار اليه فى الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف
عليه اثبات الحكم شرائط وارکان ويحتمل وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء القياس على ما ذهب اليه بعضهم
من ان ارکان القياس وهى اجزاؤه فى الوجود التى لا يحصل القياس الا بحصولها وهى داخلة فى حقيقته
ومحققه لهويته اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس
فتاخر عنه فلا يكون ركنا له وعلى هذا الوجه فقول المصنف فى الشرح ان الشئ الذى يقوم ويتحقق

العاشر

قوله

به القياس هو العلة اي العلم بالعلة لاحاجة الى هذا التفسير لان هذه الامور الاربعة
متوقف عليها تحقق القياس لا على العلم بها واما على الاول فيجوز هذا التفسير
وانه الثابت به لا نفسه واما قول فخر الاسلام ان من جملة شرائط تعدى الحكم الشرعي الثابت
بالنص بعينه الى الفرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء مقدم عليه فلا يكون التعدية اثر الدليل
يرد ان يكون متاخرة مقدمة فمراده ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه
فالقياس على قول هؤلاء الاصحاب [illegible] وانما قال [illegible]
للاحتراز عن العلة القاصرة فانه لو علل الحكم بها لا يكون هذا التعليل قياسا لانه
ليس لاثبات الحكم في الفرع لعموم وجود العلة القاصرة فقال المصنف وهذا الحسن من جعل
القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع يعلل بالقياس والعلة لابد ان يكون
خارجة عن المعلول وحينئذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربا في الذرة القياس ولا يصح ان
يقال هو اثبات حرمة الربا في الذرة وهو اي القياس يفيد غلبة الظن [illegible] اي حكم الله تعالى
في صورة الفرع [illegible] اي القياس [illegible] لان ثبت حكم الله هو الله تعالى
وهذا لما قال ان القياس مظهر لا مثبت وفيه نظر لانه يلزم ان لا يكون شيء من الادلة مثبتا بل
مظهرا على ما ذهب اليه بعضهم بان مرجع الكل الى الالهام النفسي وعلى هذا يكون حكم الفرع بالنص
الوارد في الاصل او الاجماع والقياس بان العموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل
ولهذا قال الشيخ ابو منصور القياس انما يه مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر واصحاب
[illegible] هو [illegible] لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من
العقليات والاصول الدينية بمعنى ان العقل ليس له حمل النظر على النظر فيها وبعضهم نفوه
[illegible] لامتناعه عقلا كما ذهب اليه النظام او لامتناعه سمعا كما ذهب اليه
داود الاصفهاني واشار الى دليله بقوله تعالى [illegible] كل شيء فيكون
كل الاحكام مستفادة من الكتاب فلا حاجة الى القياس ولهم قوله تعالى [illegible] ولا يابس
[illegible] ان قيل المراد من الكتاب اللوح المحفوظ عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من
درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب فلا يمسكه الا حنيذ وان
كان به القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله ولا رطبة في ظلمات الارض
مجرور معطوف على ورقة في قوله وما يسقط من ورقة الا يعلمها فكون معنى قوله ولا رطب
وما يسقط من رطب ولا يابس الا يعلمها فلا استدلال ولو حمل قراءة الرفع على الابتداء وزوال العطف
على محل ورقة لكان لهم فيه تمسك ويحتاج الى الجواب ولهم ان كل شيء فرض فهو كان في القرآن معنى

وان

وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تبيانا لكل شيء فحكم المقيس [illegible] كون فيه معنى وهو لا ينافي
كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم هذا لزم ان لا يكون غير القرآن حجة ويكون قوله
تعالى الا في كتاب مبين تكرارا لقوله الا يعلمها اليه ولهم قوله [illegible] لم نزل امر بني اسرائيل مستقيما
حتى كثرت اولاد السبايا [illegible] اي ما لم يوجد من الاحكام بما وجد فيهم
[illegible] السبايا جمع سبية بمعنى مسبية السبي والاستبا الاسر يعني انهم اخذوا الجواري
سريات فولدت لهم اولادا غير نجباء وهذا يدل على ان القياس لا يجوز لادائه الى الضلال والاضلال
[illegible] وهو الاباحة والبراءة الاصلية ممن [illegible] اي الى العمل
بالاصل [illegible] وحرم محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا الآية فكل ما لم يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل باقيا على الاباحة الاصلية
[illegible] وهو [illegible] البيان المقصود فلم يحرما بانه اي اثبات الحكم بما فيه شبهة
وهو القياس واحترز به عن الاجماع فانه لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو قطعي في الاصل
وانما تمكنت الشبهة فيه من طريق الاستقال النبا وهو اي اثبات الحكم يعرف في حق الله تعالى فلا
يجوز ولما حقوق العباد فيجوز ان يثبت بما فيه شبهة كالشهادة لان لا يحرم عن الاثبات بقطعي
[illegible] اي الحكم الشرعي والمراد هنا المحكوم به طاعة الله وامر ما يعقل في ادراكها كالمقدرات
مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية فلا يمكن القياس فيها فان قلت امر الحرب وقيمة
المتلفات ونحوها يصح فيها القياس والعمل بالرأي بالاتفاق فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس
فاجاب عنه بقوله [illegible] في امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العمل بالاصل لا يمكن
وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس او العقل وانما يمنع العمل بالقياس فيما يمكن العمل بالاصل
ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا وكذا امر
القبلة مدرك بالحس والعقل اما بالسفر او محاذاة الكواكب واعتبار المستفاد من قوله
تعالى فاعتبروا [illegible] على الالفاظ بالقرون الخالية مدلول على سياق الكلام فلا يدل على كون القياس
حجة وقوله تعالى وشاورهم في الامر [illegible] في حرب وبجواز القياس في امر الحرب بالاتفاق
وقوله تعالى ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم
يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار
واعتبار [illegible] الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه واعتبر عموم اللفظ اي لفظ فاعتبروا
لا بخصوص السبب الوارد هذا الخطاب فيه فانه يسمى الاصل الذي يرد اليه النظير عبرة وهذا
شمل الالفاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للالفاظ فيدل على الالفاظ عبارة

السبب مثل ذلك الجزاء ولما ادخل فا التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة قبل
الامر بالاعتبار علة لوجوب الاعتبار وانما تكون علة لوجوب الاعتبار باعتبار قضية كلية اشار
اليها بقوله [illegible] العلة لان التعليل انما تكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فتكون حينئذ هذا الجزئي
صادقا فقد العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها [illegible] ضرورة من غير تفاوت وهذا المعنى
[illegible] اي من لفظ فاعتبروا لان الفا للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة من غير اجتهاد
[illegible] النص مقبول بلا خلاف وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد
وفيه نظر لان لفظ القابل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية العامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب
الاعتبار هو القضية السابقة وانما يقتضي ان يكون لها دخل في ذلك واضافة قد سبق ان دلالة
النص حيث يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وهذا المعنى الدقيق الذي ذكره مما لا يعرفه
كثير من العلماء فضلا عن اهل اللغة [illegible] اي نظر القياس ومراده بهذا النظر ان بين
كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام اخطئه بالخطء المنصوص
[illegible] كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا
للرهن والظاهر ان الامر للاباحة والقيد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع
الخطئة عند اسقاطها لكن المصنف لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع منافيا
لحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه القول بان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى انه
اذا باع تلك الخطئة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا فالامر حينئذ منصرف الى رعاية
الوصف وبهذا اندفع اعتراض من قال ان معنى الامر للايجاب هو ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم
فيما نحن بصدده اذ لا وجوب لبيع الخطئة بوصف المماثلة ولا اخذ الرهن بوصف القبض
لان المامور به ليس هو البيع والاخذ وانما المامور به الوصف وهو واجب فكون هذه
[illegible] وقدر الشيء مبلغه لانه روي ايضا كيلا كيل ثم قال

الفضل

[illegible] اي قدر لانه فضل خال عن العوض فحكم النص وجوب المساواه
[illegible] اي فوت المساواه والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما تحقق
المساواه صورة ومعنى فاوجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات
اعتبرناها بالخطة واما حديث معاذ رضي الله عنه عطف على قوله فاعتبروا وهو ان النبي
عليه السلام لما بعث معاذا رضي الله عنه الى اليمن فعال لهم بقضي قال بما في كتاب الله تعالى قال
عليه السلام فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي بما قضى به رسوله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي ولا ادل
على جواز العمل بالقياس كالاجتهاد في النصوص الخفية الدلالة والحكم بالبراءة الاصلية وايضا
انما يدل على جواز القياس لمعاذ لا لغيره وجوابه ان الاستنباط من تلك النصوص مما يوجد
في الكتاب او السنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير احتياجها الى الاجتهاد كقوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية فمعنى القياس وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار
اجتهاده فيما لا نص فيه بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقد
روينا ما هو قياس عن النبي عليه السلام في اخر كتاب السنة وهو قوله عليه السلام ارايت
لو كان على ابيك دين وحدث قتله الصلاة وان كانت اخبار احاد الا ان حمله الامر بلغت
حد التواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة وقيل وجه الاستدلال انه عليه السلام
كان يعلل بعض الاحكام فلولم يجز الحاق غير المنصوص بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل
فايدة وفيه نظر لجواز ان يكون فايدته معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع واد خل في القبول
وعمل الصحابة ومناظراتهم فيه في القياس اشهر من ان تخفى وان كانت تفاصيل ذلك احادا
والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الامن قاطع على كونه حجة وايضا مناظراتهم ومباحثتهم
فيه ترجيح البعض على البعض كثير وشائع من غير نكير وهذا اجماع منهم على حجية القياس واما
ما نقل من ذم الراي عن عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم فانما كان في البعض لكونه في مقابلة النص
او لعدم شرط من شرائط القياس شرع في الجواب عن الدلايل المذكورة على نفي القياس فقال

[illegible] بالقياس ثابت بمعنى النص ويكون النص الاعلى حكم المقيس بطريق البيان [illegible] والحكم
في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي
اي في العمل بالقياس [illegible] اي بالقياس [illegible] اي باعتبار نظه في المقيس عليه
[illegible] في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب واعرضوا عن اعتبار

فحواه

ای الاستصحاب [illegible] قال المصنف لان وجود الشی

او عدمه فی زمان لایدل علی بقائه فان الممکنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود

وفیه نظر لانا نقطع بکثیر من الاحکام کوجود مکة وبغداد وعدم بحر من زیبق مع انه لادلیل علیه

الا ان الاصل فی الموجود هو الوجود حتی یظهر دلیل العدم [illegible] مراده ای

بالعمل بالاصل هو امر [illegible] ما فی الارض جمیعا فکل ما لم یرد

حرمته یکون حلالا لقوله تعالی خلق لکم قوله و [illegible] جواب عن قوله فلم یحز اثباته

بما فیه شبهة [illegible] ای بالقیاس فیما لا یدرک

وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل فی ذکرها [illegible] فی شروط القیاس وهی اربعة

احدها شرط المقیس [illegible] ای المقیس علیه محصورا به ای بالاصل

اخرد الی الاختصاص وقال فخر الاسلام فی الشرط الاول ان لایکون المقیس علیه منفردا

بحکمه بسبب نص اخر بقال خص زید بالذکر اذا ذکره دون غیره قال فی الکشاف فی قوله تعالی

ایاک نعبد معناه نخصک بالعبادة لانعبد غیرک واما استعمال الباقی فی المقصور علیه فقلیل کما فی

قولک ما زید الا قائم انه لتخصیص القیام بزید لکن مما تبادر الیه الوهم کثیرا حتی انه تحمل الاستعمال

الشایع علی القلب فلذلک غیر المصنف عبارة فخر الاسلام الی قوله ان لایکون حکم الاصل مخصوصا

[illegible] فان اختصاص قبول شهادة الواحد لحزیمة من بین الناس بقوله علیه

السلام من شهد له خزیمة فحسبه وذلک انه شهد لرسول الله علیه السلام انه اوفی ثمن ناقة الاعرابی

او انه باع ناقته علی اختلاف الروایتین وذلک الاختصاص بیت بطریق الکرامة او باعتبار انه

من بین الحاضرین جواز الشهادة للرسول علیه السلام بناء علی ان خبره بمنزلة المعاینة فلا بعدیة

الحکم لغیره وان کان اعلا منه رتبة فی المعنی المناسب لذلک من العدد ومن الصدق کالصدیق

ابی بکر رضی الله عنه ومثل الاحکام المخصوصة بالنبی علیه السلام وشرطه الثانی ان لایکون

حکم الاصل معدولا [illegible] ای معدولا به لانه من العدل وهو لازم والباء للتعدیة

ویجوز ان یکون من العدل بمعنی الصرف فیکون متعدیا وشرط القیاس وجود مثل علة حکم الاصل

فی غیر محله فاذا علم اسفاده لک قیل انه معدول به عن سنن القیاس وهو معنی وهو ای العدول به

عن القیاس [illegible] ای حکم الاصل [illegible] ای لایدرک علیه وحکمته کاعداد الرکعات

حکم الاصل [illegible] ای عن طریقته المسلوکة وقاعدته المستمرة کاکل

ومستثنی عن سنن القیاس وهو تحقق الفطر من کل ما دخل

فی

فی الجوف واذا کان مستثنی عن سننه لایصح القیاس علیه فلا یصح قیاس الاکل خطاء علی

الاکل ناسیا ولم یثبت عدم فساد الوقاع ناسیا علی الاکل بالقیاس بل بدلالة النص للعلم

بان بقاء صوم الناسی فی الاکل انما کان باعتبار انه غیر جان لا باعتبار خصوصیة الاکل ولکونه من

المنافع فی الجملة فانه مستثنی من سنن القیاس لانه ای للقوم تعتهد الاحراز والاحتراز

[illegible] فانه معدول عن سنن القیاس لان القیاس عدم نقوم المعدوم

اذ القیمة بنی عن المعادل ولا تعادل بین ما بقی وبین ما لا یبقی لکن ثبت فی الاجارة بقوله تعالی

وان تم مراجورهن وقوله تعالی علی ان اجرنی ثمانی حجج وبقوله علیه السلام اعطوا الاجیر حقه

قبل ان یجف عرقه وجعل فخر الاسلام هذا القسم من امثلة کون الاصل مخصوصا بحکمه وهو

ایضا مستقیم بل الشرط الثانی مغن عن الاول فی التحقیق لکونه من اقسامه علی ما ذکره الامدی

من ان المعدول به عن سنن القیاس ضربان احدهما ما لا یعقل معناه وهو اما ان یکون مستثنی

من قاعدة عامة کقبول شهادة خزیمة وحده ولا یکون کذلک بل یکون مبتدا به کاعداد

الرکعات ونصب الزکاة ومقادیر الحدود والکفارات ونحوها مما شرع ابتداء ولا نظیر له فلا

یجری فیه القیاس بعدم النظیر سواء عقل معناه کرخص السفر او لا کضرب الدیة علی العاقلة

وشرط الثالث [illegible] الحکم المعدی [illegible] عنه لانه المقصود من القیاس الشرعی وفیه

اشعار بانه بشترط ان یکون حکم الاصل حکما شرعیا لا حسیا او عقلیا لان اثبات الحکم الشرعی

للمساواة فی علته لا یتصور الا بذلک وبانه یشترط ان لا یکون حکم الاصل منسوخا لانه لا بعدیة

لما لیس بثابت وهذا الشرط مشتمل علی قیود ذکرها بقوله [illegible] حاصل ما ثبت

والسنة والاجماع لا بالقیاس لان العلة ان اتحدت فی القیاسین فذکر الرابطة ضایع وان لم

تتحد بطل احد القیاسین لابتنائه علی غیر العلة التی اعتبرها الشرع فی الحکم مثلا اذا قیس الذرة

علی الحنطة فی حرمة الربا بعلة الکیل والجنس کان ذکر الذرة ضایعا ثم اذا بطل قیاس شی واخر علی

الذرة فان وجدت فیه العلة اعنی الکیل والجنس کان ذکر الذرة ضایعا ولزم قیاسه علی الحنطة

وان لم توجد لم یصح قیاسه علی الذرة لاستفادة الحکم من غیر بعضه ای لانه فی الفرع حکم الاصل

من اطلاقه او تقییده وغیر ذلک مما تعلق بنفس الحکم وانما تقع التغییر باعتبار المحل وباعتبار

ضرورة ظنا فی الفرع [illegible] الفرع هو ای الفرع [illegible] ای نظیر الاصل [illegible] فیه ای فی الفرع

دال علی الحکم المعدی وعلی عدمه ولیس المراد بانه لا نص فیه اصلا قوله الی الفرع متعلق بمحذوف

ویکون التقدیر وشرطه ان یکون المعدی حکما موضوعا مما ذکر معدی الی الفرع هو نظیر الاصل

ولا یکون متعلقا بالمتعدی الظاهر کما قال المصنف ویکون التقدیر الجید شرطه ان یکون المعدی

الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ما خذ الاصول الثلاثة والا لزم الفصل بين العامل ومعموله
باجنبي وحينئذ لا يكون قد الاشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا الاشتراط كون الاصل حكما
موصوفا بما ذكر في جميع الصور
اذا وضع لفظ المسمى محسوسا باعتبار معنى يوجد في غيره ايضا وتدور التسمية به معه وجودا وعدما
لا يصح لنا ان مطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك
لان الوضع قد لا يراعى فيه المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة لكن
رعاية المعنى لاجل الوضع بمعنى انه داخل في التسمية وحينئذ مطرد كالاسماء المشتقة لا لاجل
الاطلاق بمعنى انه مصحح نفس التسمية ومرجحا من بين الاسماء من غير دخوله في التسمية وهذا
لا يطرد حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه ولو سمي هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر
الالفاظ
عليه
في جواز ذلك عند وجود القرينة لكن لا يحمل لفظ الخمر
الا اذا اريد عموم المجاز
على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير ولا وضع هنا
مجازا فلا نزاع وان اطلق حقيقة فلا بد من الوضع ولا وضع واما الحاق اللايط بالزاني في ايجاب
الحد فانما هو بالقياس الشرعي لا اللغوي وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات بالقياس الشرعي
ولكن لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على اشتراط كون حكم الاصل شرعيا ثم ذكر تفريعا على قوله
من غير تعبير بقوله
وهو المسلم
لعدم صحة الكفارة عنه لعدم
وانما جبت الحرمة في سمع المعلى بغيره وسمع الدقيق بالحنطة مع ان حرمتها لا تنتهي
بالكيل لان بطلان الا تنتهي بالكيل انما حصل من فعل العبد وهو القلي والطحن لا بابات الشرع فان
الشرع انما ابتها متناهية بالمساواة كيلا قبل القلي والطحن وكذا
وهو الحنطة والشعير والتمر والملح
ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لان التساوي في الوزن معتبر شرعا ايضا
وهو كاف في تناهي الحرمة ثم ذكر تفريعا على قوله الى فرع هو نظيره بقوله
عدم
جبل الانسان عليه
خلاف الخطا فانه يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط ثم ذكر تفريعا على قوله

بقوله

بقوله
اى الى القياس
المقياس
للنص
كقياس القتل العمد على الخطا
في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي عنه عليه السلام انه قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها
قتل النفس بغير حق وفيه نظر لان عدم الحاجة اليه لا ينافي صحته ويجوز الاستدلال به لمعاضدة الادلة
كالاجماع عن قاطع واليه ذهب كثير من المشايخ وقد استدلوا في كتب الفروع في مسئلة واحدة بالنص
والاجماع والقياس وشرط الرابع ان لا يغير القياس حكم النص سواء كان النص في حكم الاصل
ام في غيره
شرعية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم
قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فان الاطعام جعل الغرض طعاما سواء كان على وجه
الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة يغير الحكم النص لان الاطلاق يدل على اجزاء
مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وانه لا يشترط التمليك وكذا اشتراط الايمان في كفارة اليمين قياسا
على كفارة القتل يخالف اطلاق النص لان اطلاقه يدل على اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط الايمان
وكذا التسلم الحال قياسا على الموجل يخالف قوله عليه السلام من اسلم فليسلم في كيل معلوم
الى اجل معلوم فلا يصح هذا القياس فان قوله الى اجل معلوم يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم
مفهوم الغاية ولا اعتبار بالقياس المغير لحكم النص واضافة بعد الحكم الى الفرع كما هو في الاصل
بل عدى بنوع تغيير وقد بين في الشرط الثالث بطلان ذلك اذ في الاصل وهو السلم الموجل جعل
الاجل
وجود المعقود عليه وذلك لان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدورا التسليم
والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود فرخص الشرع فيه باقامة سبب القدرة على التسليم وهو
الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها ليمكن تحصيله فيه اى في الاجل وهذا اى
في قياس السلم الحال على السلم الموجل اسقط اذ ليس فيه جعل الاجل خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة
عليه ففيه تغيير لهذا خلافا للشافعي فانه جوز قياس السلم الحال على السلم بجامع دفع الحرج باحضار
المبيع مكان العقد ومخالفة المفهوم لا سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عنده
ومعنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل
يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل وعدولا عما هو خلاف
مقتضى العقل وهو الاجل فان
غيره ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء هم القليل والكثير فجعلته القليل من هذا النص وجوز تم بيع القليل بالقليل
مع عدم التساوي
بالقدر اى فلتم ان علة الربا هي القدر والجنس والقدر وهو الكيل غير موجود
في سمع الحنطة بالحنطتين الحنطة بالكامل الكائن من طعام ومنه انما حرم حصة من حنطات الله اى شرا لاضافة

على عدم صلاحية المشاة للصرف الى الفقراء فصار الغير مع العلة كالعلة والممنع هو الغير العليل واجاب عن الثالث بقوله وذكر الاصناف بعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك لما ذكر من ان الزكوة عبادة محضة حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقبض وايم الله وانما يلزم الغير لو كان اللام للتمليك اى لتمليك كل صنف صنف فلزم حينئذ دفع ملك مخصص الى شخص قال المصنف وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان اللام اذا دخلت على الجمع بطل الجمعية ويراد الجنس وايضا لو اريد في هذا الموضع الجمع يكون معناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصنفات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على انه يبطل مذهب الشافعي رحمه الله بتوزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى ثلثة منهم وفيه نظر لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وممكن هنا حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يحول الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرفت اليهم ام لا فالصرف الى البعض لا يضر كون الكل مصارف وسياتي الاشارة الى هذا قبلها وهو قوله ومنهم من يلزمك وفي الصدقات الآية دليل على الرد على المزهم وطعنهم في المعطين ورضاهم عنهم اذا اعطوهم وتخطئهم عليهم اذا منعوهم واقتضى بيان المصرف ليلا تتوهم انهم يختارون في الاعطاء والمنع مندفع اللزم وانما يلزم الغير لو كان اللام للملك ولا جل ورود هذا النظر احال المصنف ذلك على غيره بقوله ذكروا ان اللام للعاقبة واجاب عن الرابع بقوله والكبير عظيم الله تعالى فكل لفظ فيه العظيم يكون في معنى الله اكبر وقيل فرق بين الكبر والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبر صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة ازاري بمنزلة الازار فالاول دال على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر وادا القيمة وذكر لفظ آخر مدل الكبير [illegible] ومعنى المنصوص فادا القيمة راجع الى مسئلة دفع القيم لكن ذكر فخر الاسلام فيه وفي مسئلة الكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص واجاب عن الخامس بقوله واستعمال [illegible] اى المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة من الثوب او خرقه وكون المائع صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا وكونه مزيلا مضمن طهارة المحل وعدم نجاسة الآلة بالملاقاة والا ما حصلت الازالة فجوز الازالة بكل ما يصلح لها اى للازالة من المائعات فان ثبت الحكم بطهارة المحل بخاصية الماء اذ لو كان لازالة لوجب ان تشترط في رفع الحدث جميع المائعات المزيلة فاجاب عنه بقوله واما قول احمد [illegible] المائعات لكونه

اى لكون زوال الحدث بمعنى زوال المانع الشرعى عن معقولية فى الاصل وهو اما الذى هو العضو
ظاهر لا تتبخس به شئ ومن شرط القياس كون المعنى الجامع معقولا بلا خلاف الحدث فان ازالته
بالماء معقولة ولا يصح ان يرد امر غير معقول [illegible] وهو اى ذلك الامر غير معقول
[illegible] اشارة الى الحدث باول الملاقاة [illegible] الخ اخره لنفى السهو والاشتراك
النفى [illegible] مصدر صنعا هذا تعليل لمعقولية ازالة الماء للحدث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته
وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به كلاما اى الحدث والخبث جميعا وغيرهما كالخل مثلا ما
[illegible] لامتناعه على الرفع والقلع لا احدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا فان قيل
لما كان الحدث غير معقول فكيف [illegible] كما تسلم فلما لا يكون الجواب فى وصيل المناقضة
ان شاء الله تعالى وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا تعقل فلا يحتاج فى
صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلاة
فيفتقر الى النية فصار العلة للحكم قبل المعرف اى ما يكون دالا عليه وجوب الحكم
وقيل العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست بالمحسة موثرة بل الموثر هو الله وشكل تعريف
[illegible] وهى ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده او وجب به كالاذان للصلاة
والاحصان للرجم فيكون تعريف العلة بالمعرف للحكم لئلا يدخل العلامة فيه وقيل ولئلا يدخل
ايضا الخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علته الوصف متاخر عن معرفة الحكم فلو
عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرف الحكم فلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المقدم عليها
هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور وقيل العلة الموثرة وهى فى الحقيقة
ليست [illegible] لان الموثر هو الله تعالى فى العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا توثر الحادث
قال المصنف والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر لحكم الله تعالى القديم فان اجاب الله
تعالى قديم والوجوب حادث والمراد من الموثر فى الحكم ليس انه موثر فى الايجاب القديم بل فى الوجوب
الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه موثرا
ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الامر بذلك الامر كالقصاص بالقتل بمعنى ان القتل لحكم بوجوب
القصاص مجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا فى كل ما يحقق انه علة
عندهم والا فكون الوقت موجبا الوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا نقول
به احدا لان هذه اعراض وافعال لا تتصور فيها ايجاد وتاثير [illegible] الخمسة اذ لا نزاع
للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن درك اسرار العلل موجبة
للاحكام فى حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد وهذا معنى كونها موثرة اليه اشار بقوله

اى يكون [illegible] العباد فى حقنا ونحن مبتلون بنسبة الاحكام الى
الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان فى الحقيقة المقصود بالعلة
العلة الباعثة اى ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على
شرع القصاص صيانة للنفوس [illegible] احترازا عن مذهب المعتزلة فان
العلة يوجب على الله شرع الحكم عندهم على ما عرف من مذهبهم ان الاصلح للعباد واجب على الله
تعالى ثم فسر الباعث المذكور بقوله اى المشتمل على حكمة اى مصلحة مقصودة
فى شرع الحكم والمراد باشتماله عليها ان رتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة الموجبة
القصاص وهو القتل العمد العدوان لا تتصور اشتماله على الحكمة الا هذا المعنى ثم من الحكمة بقوله
[illegible] الى العباد او دفع ضرر عنهم وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح
العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة ومن انكر كون افعال الله
تعالى غير معللة بمصالح العباد فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة الرسول عليه السلام باهتداء
الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجز على يديه عليه السلام بتصديق الخلق لازم له وانكار
اللازم انكار للملزوم فانتفاء الملزوم انتفاء اللازم وايضا قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وما امروا الا ليعبدوا الله وغير ذلك دال على ذلك وكون [illegible]
اى بحث بجلب نفعا للعباد او بدفع ضررا عنهم بسمى مناسبة فالوصف المناسب
ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقال الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول لتلقته
بالقبول يعنى اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم
موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون المصلحة امرا مقصودا عقلا وقيل هو الوصف الملايم
لافعال العقلاء فى العبادات قال المصنف وقد ذكروا المناسب اما حقيقى واما اقناعى
والحقيقى اما مصلحة دنيوية كرياضة النفس وهذب الاخلاق فى وصف المناسب كالدلوك
وشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية
وهى اما ضرورية وهى خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل بهذه الخمسة
هى الحكمة والمصلحة فى شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات
والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحرمة
الكافر والاسكار انتهى ولكن لا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف
مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرحوا به فى التقسيم المذكور
لا يستقيم على التفاسير المذكورة للمناسب اذ ليس القتل صلاحا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا

ولا هو ملائم لما هو معلوم ولا هو مقصود من وجوب القصاص ولذلك احاله المصنف
على عرف قوله وقد قالوا ان المناسب الى آخره وفسر الامدى المناسب بقوله المناسب عبارة
عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم عليه وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا
من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم على تفسير من
رتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس
وهذا معنى كلام الامدى رحمه الله الا ان الامدى عدل عنه لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر لان
المجادل اذا سلقاه عقلى فلا يكون مناسبا بالنسبة الى واما محتاج اليها كحاجة الصغير
فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعه الزوج والحكمة والمصلحة كون المولى تحت الكفو
وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل واما الا
يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة الغاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب
الادمي فالاحسن انها والاقناعي ما توهم انه مناسب ثم اذا تامل ظهر خلافه كنجاسة الخمر
للعلان بها لان حشاشتها تحصل مناسب الاذلال والتبع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة
كونها مانعة من الصلوة وهذا الاناسب بطلان البيع وحينئذ المجرد عن الضبط لا يعتبر
كالمشقة فانها مراتب لا تحصى وتختلف بالاحوال والاشخاص كالرضى في
التجارة فانه غير ظاهر فضبط الحكم بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة ما يعتبر من الجنس لضباب
الحكمة اي مع الحكمة موجود اي وجود
اي عند الوصف ومراده ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او
في الاغلب فالحكمة هنا دفع الضرر وهو انما يتحقق في صورة وجود
الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا ان يكون المشقة موجودة وهي غالبة في السفر فترتب الحكم وهو
الرخص على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الغالب وهنا اتحاد
هنا اربعة مذاهب واشار الى المذهب الاول
يدل على التعليل كقوله عليه السلام الهرة ليست بنجس لانها من الطوافين عليكم والطوافات
فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلله بالطواف لا
للحكم اذ العلل الشرعية ليست مدلولات النص والتعليل نقل الحكم من الصيغة
الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا صار اليه الا بدليل
لان المقصود هو التعدية وبمنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع
ضرورة الغاير والتمايز في الجملة والتعليل
لان كل وصف عينه المجتهد يحتمل للعلية

وعدمها

وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض واشار الى المذهب الثاني بقوله
اي النصوص معللة ولا يصح لان الادلة قائمة على حجية القياس من غير
فرقه بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل
عن التعليل كمخالفة نص او اجماع او معارضة
اي للتعليل ولا يمكن التعليل بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر
فتعين التعليل بكل وصف وفيه نظر لانه ان اريد كل وصف على الاطلاق لزم تعدية الحكم الى جميع
المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف فان اريد كل وصف صالح للعلية واضافة
الحكم الى جميع المحال يلزم التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر
بصيغة لا داع اليه و
الى الحكم وهذا جواب عن قوله ان
النص موجب بصيغته لا بالعلة واجاب عن قوله النص موجب بصيغته لا بالعلة بقوله
في الفرع لا في الاصل بخلاف النص فانه موجب للحكم بصيغته
في الاصل لا في الفرع واشار الى المذهب الثالث وهو ان الاصل التعليل بوصف دل الدليل
على تميزه من غيره من الاوصاف و
للوصف الذي هو علة لكن لا بد من دليل مميز
موجب التعدية الى الفرع وبعضها
موجب منع القياس وقصر الحكم على الاصل و
الى الوصف المتعدي وعدمها بالنظر الى الوصف المتعدي القاصر فبعض الدال
على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف ثبت التعدية بالمتعدي ويكون القاصر
لتاكيد السوت في الاصل واشار الى المذهب الرابع وهو المختار عند المصنف بقوله وعندنا لا بد
اي مع ما قال الشافعي رحمه الله من ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميزه
من بين الاوصاف
والظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح
للدفع لا للالزام فشرط ذلك لدفع هذا الاحتمال
من قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل
ويدا بيد
لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك اي وجوب
التعيين
اي وجوب منع الربا والاحتراز عنه ايضا كوجوب المماثلة لانه لما شرط
في مطلق البيع
مع الكال الكال لاحفظ الشيء وتبقيته وكلا الدين اي تاخير والكالئ النسيئة قال الشاعر
وعينه كالكال الضمار اي نقده كالنسيئة التي لا ترجى
في باب الصرف

البدلين جميعا الذي هو ربا ايضا فان للنقد مزية على النسيئة كما شرطا
المماثلة في القدر احترازا عن حصة الفضل [illegible] اي وجوب العين
[illegible] مع النقدين الى غيره حتى وجب العين في بيع الحنطة بالشعير حيث يجوز [illegible]
[illegible] مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط اتحاد [illegible]
في المجلس سوا اتحد الجنس او اختلف ليحصل القبض
فيثبت باجماعهم على تعديته وجوب العين الغير النقدين ان نص الربا معلل في حق وجوب العين
خلافا للشافعي رحمه الله اذ لا فائدة بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بدلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات [illegible] اي نص الربا معللا في ربا النسيئة
بالاجماع او النص وهو قوله انما الربا في النسيئة ولانه عليه السلام نهى عن بيع الربا والربح والمراد ربا
شبهة الربا وفي بيع النقدين بالنسيئة شبهة الربا بيع الحنطة بعضها بشعير نسيئة وفيه شبهة الفضل
باعتبار مزية النقد النسيئة شبهة الربا بيع الحنطة لاحقيقة الفضل لعلة اي نص الربا في ربا
[illegible] كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها وفيه حقيقة الفضل لانه اي لان ربا الفضل
وهو مبني بعدمه وجوب المماثلة [illegible] منه اي من ربا النسيئة وهو مبني بعدمه وجوب العين
لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد عن النسيئة لان حقيقة الشيء اولى بالثبوت واشد
تحققا من شبهته قال المصنف هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص
معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل اخر فالكلام في التعليل المتوقف عليه ان توقف
على تعليل اخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ومكن ان يجاب
عن هذا بانا لم نشترط في العلة التاثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس
هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لانا نثبت التاثير الا وان يثبت كون
هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف
او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة انتهى وفيما قال
المصنف في السوال وفي الجواب نظر اما الاول فلانه ليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف
على تعليل اخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده من التسلسل او استغناء بعض التعليلات
عن كون النص معللا وذلك لان الدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد
يكون تعليلا وينتهي الى نص او اجماع دفعا للتسلسل واما الثاني فلان استخراج العلة واعتبار
كونها موثرة او غير موثرة موقوف على كون النص معللا فلو كان اثبات كون النص معللا
موقوفا على اعتبار كونها موثرة لزم الدور وانما قال المصنف هذا ما قالوا لان اثبات

التعليل

التعليل في ربا النسيئة كان في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى ما قالوا من المقدمات
ولان وجوب العين والمماثلة في الاشيا الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من
شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع الثاني من الالحاق وفيه اشارة الى نفي شرط اعتبرها
بعضهم في العلة وهو ان تكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي نحو
[illegible] والمظهر ويعتبر عندنا فان الذهب والفضة
خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنها ومعنى قوله ان الثمنية علة للزكاة في المضروب هو ان
كون الذهب والفضة بحيث يصلحان دليلا على انهما عين مضروبة فهي الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال
التجارة خلقة فكان من المال النامي في وجوب الزكاة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكاة
ان الثمنية من جزيات كون المال ناميا فكون علة موثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم
وجوب الزكاة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية اصالة حتى يجب الزكاة في الحلي وكالثمنية
للربا غيره وان يكون وصفا عارضا كالكيل للربا فان الكيل للبر يلازم حصة الحنطة او الشعير
فانهما قد يباعان وزنا وحجة الخصم في انه لا يجوز التعليل بالعارض ان انفكاكه يوجب انتفا
الحكم وجوابه ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به وان يكون جليا ولا خلاف فيه وخفيا
كرضى المتبايعين في ثبوت حكم البيع وحجته ان الحكم لا يناط بامر خفي على ما ياتي جوابه في فصل
الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى قوله واسما عطف على قوله
وصفا والمراد ان تكون العلة اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر
وهذا اي الدم اسم جنس [illegible] وهو الانفجار والمراد تعليق الحكم بمعنا وهو القايم بنفسه
مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان تعليق بنفس الاسم المختلف باختلاف
اللغات وان يكون حكما شرعيا كقوله عليه السلام اذا ابتلت لوكان على اليك دين فان البئر
عليه السلام قاس اجزا الحج عن الاب على اجزا قضا دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو
حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وحجة الخصم في انه لا يجوز التعليل بحكم شرعي انه اما متقدم
بالزمان على ما فرض معلولا فلزم تخلف المعلول او متاخر فلزم تقدم المعلول او معه فيلزم
التحكم اذ ليس احدها اولى بان يعلله من الاخر وجوابه ان ما هو العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل
حتى يمتنع فيها التقدم او التاخر ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس
او يكون الثابت بالدليل احدهما دون الاخر فلا يلزم التحكم وقلنا في المدبر انه مملوك يتعلق عتقه
[illegible] موت المولى [illegible] الولد فان فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام
الولد والعلة كونهما مملوكين يتعلق عتقهما بموت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال المطلق

الحمد لله الواحد الصمد وصلى الله على من اشرق وجهه بنور الايمان وصحبه الذين هم اهل الايقان والرضوان عليه

احترازا عن المدبر المقيد لقوله ان مت في مرضي هذا فانت حر وان يكون العلة مركبا من وصفين
فصاعدا خلافا لبعضهم فان العلة مجموعهما وحجة الخصم في انه لا يجوز التعليل بالمركب انه
يلزم ان يكون العلة حينئذ صفة لا محله على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ويجهل كونه محلا
للغفلة عنه او لعدم الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة
للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم تكن صفة له فان قامت فاما بكل جزء فكل
كل جزء علة والمقدر خلافه او بجزء واحد فيكون هو العلة وحينئذ لا يكون لسائر الاجزاء مدخل
في العلية واما بالمجموع من حيث انه مجموع وحينئذ ان لم يكن لجملته وحدة فظاهر بطلانه
وان كانت لجملته وحدة نقل الكلام اليها والكيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل وجوابه انا لا
نسلم معنى لكون الوصف علة الا حكمة الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس ذلك
صفة حقيقية له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم بالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات العقلية
التي يستقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وغير مرتب وهذا اتمامه واشلته كثيرة لما ذكرنا
ويكون العلة منصوصة عليه السلام حرمت الخمر لكونه مسكرا وغير منصوصة كما يقال
ان شاء الله وحده منصوصة والمعلول بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي
رحمه الله يجوز فانه جعل علة الربا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة عليهما غير متعدية
عنهما اذ غير الجوهرين لم يحلو منا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة
فيجوز عليتها اتفاقا [illegible] الاصل معقول المعنى
وسواء علل او لا فبعد التعليل لو اضيف الحكم الى العلة لزم بطلان النص والمثبت للحكم
هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع
لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه منشأ لحكم الفرع وفي هذا الكلام اشارة
الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون
النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشيء ولا شيء ههنا ثبت بها سوى الحكم ولهذا تعدى
الى الفرع بان نقول ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فثبت فيه اقتضاء وعدم التعدي
لا صلا ما نعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة وانما يجوز التعليل للاعتبار
فيجب ان يكون التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المسمى بالتعليل
مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان لمثبتة الاحكام لاجل القدس فيقتضي بيان
الكل بالقاصرة على الامتناع حتى يروها اذن الشارع اذ ليس للمجتهد بيان لمثبتة احكام الله
تعالى وهذا لو [illegible] فائدة التعليل في حقه في الاعتبار وفائدته تبيان مصاير

الحكم

احترازا عن القبول باعتبار سان لمثبته ليشمل ما اذا افادت الفقيه ليست الا ثبت
الحكم وضعه نظرا لانه ان اريد بالفائدة الفقهية ما لم يكن له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها
في اثبات الحكم لجواز ان يكون الفائدة سرعة الاذعان الى القبول وزيادة الاطمئنان بالاحكام
والاطلاع على حكمة الشارع في سرعتها وان اريد بها المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون
الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فان قيل التعدية موقوفة
على التعليل [illegible] اي على التعدية دور وتقرير الدليل لو كانت صحة التعليل
موقوفة على بعدية العلة لم تكن بعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم باطل للاتفاق
على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها قلنا نتوقف التعليل على التعدية
بمعنى توقفه على علمنا بان الوصف خاص في الغير اي في غير مورد النص وتوقف التعدية
على التعليل بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع فلا دور لاختلاف جهة التوقف قال المصنف
واعلم ان كثيرا من العلماء قد يحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابي حنيفة رحمه الله فيها
توهما منهم ان الحق ان يفكروا اولا في اسقاط العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة
فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل تعدى الحكم اليه وان لم تكن
متعدية اليه بل يقتصر على مورد النص او الاجماع يقتصر الحكم على مورده اما توقف التعليل
على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية
على اشتراط التاثير عندنا خلافا لابي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي رحمه الله ومعنى
التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا
على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا ندري ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي
رحمه الله لما كان مجرد الاخالة كافيا حصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص
فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمنع الوقوف بطريق
الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل
بالوصف القاصرة عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف عنده اذا وجد في مورد النص
وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا
فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن فغلبة الوصف القاصر فيها مجرد وهم لا غلبة
ظن فلا تعارض غلبة الظن بغلبة الوصف المتعدي المؤثر كما ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في
الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر
ثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فحينئذ يثبت عليه ويكون مانعا من عليه

وصف احترازي كر قوله هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير فيه نظر لان اقتران الوصف
على مورد النص وعدم حصول النص في صورة اخرى مع عدم النص على الوصف لذلك الامر
لانا في وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان ثبت ذلك
بنص او اجماع وكذلك قوله ويكون مانعا من علية وصف اخر فيه نظر لانه لا تزاحم في العلل فيجوز
ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية وتتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون
القاصرة مسئلة ولا يجوز تعليل علة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل
قوله في الاصل احترز بقيد الاضافة فلا يصح اذا ملكه كان العم فانه اراد عتقه
الحاصل بالاعتاق للتكفير اذ ملكه هذا التعليل لان هذا الوصف غير موجود في ازالة العم وهو
الاصل لانه لا عتق حال ملكه وان اراد اعتاقه بعد ملكه بمعنى ان يصير ملكا يقع به
الكفارة باعتاق قصدي واقع بعد الملك ولا سلم ذلك في الاخ وهو الفرع لانه عتق بمجرد الملك
واما قوله في مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح اذا تزوجت زينب وكذا التعليق فلا يصح النكاح
فان صح التعجيز بطل الطلاق المعلق به لعدم الجامع وحاصله اما في هذه الصورة فلا ينفك عن منع
العلية في الاصل كما لو لم يكن المعلق بانتفائه او منع حكم الاصل كما اذا كان ثابتا وعلى التقديرين لا يتم
القياس قوله عطف على قوله اختلف اي او اجمع مع الاختلاف في العلة
قوله فيما اذا جرحه عبد فجرحه حر كما مات الذي مسئلة مال في بدل كتابته
وله وارث غير سيده وقول العلة في جهالة المستحق للقصاص من السيد والوارث لانه
الاحتمال ان يبقى عبدا لعجزه عن اداء النجوم فيستحقه الوارث وجهالة المستحق لم يثبت
ثم ثبت في العبد مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة وجدت اي مع وصف يقع به الفرق
بين الاصل والفرع كقوله مكاتب اعتق المكفر عنه فقد اذا ادى بعض البدل فقول اذا
اعتق البدل عوض ما ثبت من جواز التكفير وهو موجود في الاصل وهو المكاتب الذي ادى شيئا دون
الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فالفا في قوله بوصف بمعنى المصاحبة ولمستصل للتعليل
والاصير المعنى ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق وهو ادا بعض البدل فانه غير موجود
في الفرع اسئلة من الابحاث عن علة ... بدلالة النص والاجماع والمناسبة او ظاهر القياس
... وهو ما دل بوضعه على العلية كقوله تعالى لا يكون دولة بقال صار الفيء دولة
منهم تداولوه بان يكون مرة لهذا ومرة لذاك وهو معارض لقوله تعالى كما في قوله تعالى انما حرم
... لفت لهم وعبر عنه ... بنحو كذا او لكذا انما وهو ما لزم من مدلول اللفظ

بان

... احترز بقيد الوصف في كلام الشارع عما اذا ... الفا من الحكم والوصف
ففي الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وفي الوصف كقوله وقوله عليه السلام
لا تقبل صلاة حائض يعني يوم القيامة مسلما والحكمة فيه ان الفا للترتيب والباعث وهو
الوصف مقدم على الحكم في العقل ومتاخر في الخارج فيجوز دخول الفا على كل منهما ملاحظا للاعتبارين
والحق ان هذا امر ... لا ايماء لان الفا في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللازم فمعناه لانه
حائض وكذا الفا الداخلة على الحكم الوصف في قول الراوي زنى ماعز فرجم وهذا دون الاول
لاحتمال الغلط الا انه لا في الظهور او ترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم فانه يفهم منه
ان الاكرام للعلم او يقع جوابا نحو قول الاعرابي واقعت امراتي في نهار رمضان فعال عليه السلام
اعتق رقبة فان عرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها فيكون السوال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت
فاعتق وهذا يدل على ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفا لست مذكورة لتكون صريحا مقدرة
فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء ولو لم يحمل
على الجواب يلزم اخلاء السوال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة او يكون بحث لو لم لكن
علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح لان كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين تكون
للتعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظايره كثيرة قال
الشيخ عبد القاهر انهما في هذه المواضع يقع موقع الفا ويغني غناها وجعلها بعضهم من قبيل الايما
نظرا الى انهم لم يوضع للتعليل وانما رفعت في هذه المواضع لقوته الجملة التي بطلها المخاطب ويتردد
فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية انما لا صريح قال المصنف او يكون تقديرا لان والحذف
غير الايماء وفيه نظر لان حذف اللام انما يكون من ان المفتوحة لا من المكسورة ونحو قوله عليه السلام
اذا ... لوكان على ابيك دين الحديث سالت الخثعمية النبي عليه السلام عن دين الله فذكر عليه
السلام نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث او يفرق والحكم بين
شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم
بين الراجل والفارس بحسب وصف الفرسية وضدها مع ذكرهما اي ذكر الحكمين المستفاد من
الفرق بين الشيئين في الحكم فيفهم الحكمان او مع ذكر الشيئين او مع ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد
الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقه الارث مشعر بان علة
المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثنا نحو قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض
او يفرق منهما بطريق العامة نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا يمثل فان اختلف

[illegible]

ثم الصلاة

ثم المصلحة الضرورية لحفظ النفس وهكذا والظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم فيما كان مما كان الاشتراك فيه بالجنس البعيد فهو اغلب على الظن وكان للعالي فهو ابعد ولما كان بالمتوسط فمتوسط على القرب في الصعود والنزول فان هذا الى كونه متضمنا لمصلحة مرسلة وهو الذي لا يعتبر شرعا لا نص ولا باجماع ولا يترتب حكم على وفقه لا نقلا اتفاقا لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى بالقبول احرى لكونه بالتاثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فيها من الضرورة فالعلة في الصورة الاولى العجز وفي الثانية الطوف وهما وان اختلفا لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في الصورة الاولى الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان ومندرجان تحت جنس وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة وكما نقل قليل النبيذ حرم لقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى الكثير والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع في اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الدعي الى الحلوة مقام المدعو اليه وكذا حمل حد الشرب على حد القذف وقال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون فاذا وحد الملائمة صح العمل ولا يجب العمل عند بل يجب اذا كانت الملائمة مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة والتاثير كالعدالة في كلام فخر الاسلام ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لابد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم بكون معدا لمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لابد من جعل الوصف علة من صلاحيته للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي رحمه الله فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل لا لجوازه حتى لو عمل به قبل ظهور التاثير نفذ ولم يفسخ وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه هكذا فسر المصنف شهادة الاصل وفي نفسي ان يقال بموافقة الشرع فطابقها سالما عن المناقضة بابطال نفسه باثر او نص او اجماع او اراد تخلف الحكم عن الوصف

في صورته وعن المعارضة بما يراد وصف يوجب خلاف ما اورده ذلك النص من غير تعرض لذلك
الوصف كما يقال لا يجب الزكاة في ذكر الخيل فلا يجب اتباعه شهاده الاصول على السوم من الذكر
والانثى وعلى [illegible] يعلل بالملام محمد [illegible] مخيلا اى يوهم في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك
وموقعا في القلب خيال العلية والصحة [illegible] اى الاوصاف التي تعرف علتها بمجرد الافادة
[illegible] المصالح المرسلة [illegible] اذا اعتبر جنسه البعيد لا جنسه
الابعد وهو كونه متضمنا المصلحة في ايات الحكم فانه لا يقبل الاتفاق لشروط دلالة الها اشار
بقوله اذا [illegible] لا حاجية [illegible] لا ظنيه كلية لا جزئية كتسرس الكفار
[illegible] المسلم فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب
لهذا الحكم اذ لم يهد في الشرع اباحة قتل المسلم بحق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص وفي
استباحة المحرمات فاعتبرها الجنس البعيد والشروط الثلاثة حاصلة في هذا المثال لانا نعلم انا
اذا تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمنا الترس غلص اكثر المسلمين فكون المصلحة
ضرورية لان صيانة الدين وصيانة النفوس عامة داعية الى جواز الرمي الى الترس فكون قطعية
لان حصول هذه المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس المسلمين رمي الترس قطعي وفتح القلعة ليس في محل
الضرورة فلو تترس الكافر في القلعة مسلما لا يحل الرمي وكذا لا يحل الرمي ان لم نعلم تسلطهم ان
تركناهم رمي الترس وكذلك القابض اهل السفينة لغير ما البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية لان ما
قدر ترك الا لقاء لا يهلك الا جماعة مخصوصة [illegible] ان [illegible] او اجماع اعتبار
[illegible] اى نوع الوصف [illegible] والمراد بجنس هنا الجنس القريب
لتميز عن الملام والمراد بالوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم احكام المطلوب
من القياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم
فلا بقي فرق بين علية المسكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والى الحكم
بمعنى من لسانة اى النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب بالقياس فهو نوع لمطلق الوصف
ولمطلق الحكم واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهو بمعنى اللام كما سبق في الحرمة هذا اعتبار
النوع في النوع وهذه نظر لان السكر من فعل المركب وكذا الصغر وقوله عليه السلام اربت لو
[illegible] هذا اعتبار الجنس في النوع و [illegible] وهو عدم دخول شيء اعتبارا
[illegible] وقياس [illegible] على [illegible] الصغيرة على الكبيرة بالصغر نظرا
اعتبار النوع في الجنس نوعه [illegible] في جنس [illegible] والمال على الصغيرة
[illegible] نظر الجنس في الجنس [illegible] اعتبارا في جنس [illegible] والقتل

فتى

تركب

تركب [illegible] وهي الاقسام المذكورة مع [illegible] كالقصر مثلا فان لنوعه اعتبارا
في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان حقيقة العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون
مثلا فحقيقة العجز عبارة عن عدم القدرة على الايتان بما يحتاج اليه وهو وصف وعلة لحكم فيه
تخفيف للمنصوص الذي انتفى عدم الحرج فعجز الصبي العاقل نوع وعجز المجنون نوع اخر جنسها
العجز بسبب عدم العقل وفوقه العجز بسبب ضعف القوى الظاهرة والباطنة على ما شمل
المريض وفوقه العجز الناشي عن الفاعل بدون اختياره على ما شمل المحبوس وفوقه العجز الناشي عن الفاعل
على ما شمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل للكل وقس عليه البواقي في الاوصاف والاحكام
والا فتحقق الانواع والاجناس باقسامها كما عرف في الماهيات الحقيقية بعرف في الاعتباريات
العقلية والمركب ينقسم بانقسام العقلي احد عشر قسما واحد منها وهي الاقسام الاربعة المفردة مركب
من اربعة لا غير واربعة من هذه الاقسام مركبة من ثلاثة نقت من الاربعة وستة منها مركبة من اثنين
وذلك لان كل واحد من الاقسام الاربعة المفردة تركب مع كل من الثلاثة الباقية تصير اثني عشر قسما
حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار تبقى ستة مع الخمسة
المذكورة وانما لا يسقط بموجب التكرار من الاقسام الاربعة غير اعتبار الجنس في الجنس بنا
على ان اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس لان المراد
الاعتبار قصدا الا ضمنا حتى ان المركب من الاربعة ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا
على حده كاسكار المركب من الاربعة فانه موثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة موثر
في الحرمة ثم السكر موثر في وجوب الزاجر اما زجرا من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم السكر
لما كان مظنة القذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة موثرا في وجوب الزاجر
ولا شك ان المركب من اربعة اقوى من المركب من ثلاثة اقوى من المركب من اثنين ثم المركب من اثنين
اقوى من غير المركب ثم لا يكون مركبا لان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب
اعتبار الشارع فكما كثر الاعتبار قوي الاثار وفيه نظر لان اعتبار النوع في النوع اقوى الكل لكونه
بمنزلة النص حتى يكاد يقرب منكر القياس اذ لا فرق بين المقيس والمقيس عليه الا سعد المحل فالمركب
من غير لا يكون اقوى منه وقد سمى البعض من الشافعية اول الاربعة وهو ما يوثر نوعه في نوع
الحكم ولم يوثر جنسه في جنسه مناسبا غريبا كالطعم في الربا فان نوع الطعم وهو الاقتيات موثر في
نوعه الذي هو الفلم موثر جنس الطعم في نوعه سائر المطعومات كالخضراوات وسموا الثلاثة الباقية من
الاربعة ملائمة منها [illegible] الحكم بعد التعليل من ان يكون له اى للحكم المعلل اصل معين من نوعه
[illegible] جنس الوصف او نوعه وهنا محذوف يكون المراد حاصلا منه وهو ان لا يكون كذلك

هذا الاصل ... فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع
الحكم كون الحكم معللا لا محالة لان لحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وهي اي شهادة
الاصل ... وهما اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم واعتبار جنس الوصف
في نوع الحكم وذلك لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد الحكم اصل
معين من نوعه بوجود فيه جنس الوصف او نوعه من غير عكس لانه لا يلزم من انه كلما وجد اصل معين
بوجود فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم ومنها اي
من شهادة الاصل ... وهما اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم واعتبار جنس
الوصف في جنس الحكم ... من وجه ... اي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد
من الاخرين وقد يوجد واحد منهما بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بما اي
بالاخيرين ... ومقبول وسمي هذا التعليل عند بعض تعليلا الا فيما
او يكون اسناد الا بعلة مستنبطة بالراي بمنزلة ما قال الشافعي ان التعليل بالعلة المتعدية
يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيانا لعلة شرعية الحكم وعند البعض هو
قياس ... قال الامام السرخسي رحمه الله الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا
الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء
عنه فذكر بعد هذا لا يكون الحاق في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف وقال وانما
الخلاف في تسميته قياسا فان عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما للشهادة
الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر فعلى هذا يصح ان يحمل قوله لم يخلوا الخ على ظاهره من غير حذف
و ... وحينئذ ... يعتبر ... التأثير اي في غير الانواع الاربعة الدالة على التأثير لانها اعم
من الاولين مطلقا ومن الاخيرين من وجه فيجوز وجودها بدونها وفي نظر لان وجودها بدون كل
واحد من الاربعة لا يستلزم جواز وجودها بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار
ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فلا يلزم ان يوجد بدون التأثير لا يكون حجة عندنا وسمي
مناسبا ... لعدم تأثيره وهو على نوعين احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر
نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض سمى اول الاربعة غريبا والثاني مردودا وهو الوصف
الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا
فانه مردود اذا لم يكن ملائما اما اذا كان ملائما فمقبول وانما يجوز ان يكون القرب ملائما
مع ان الملائم احد الانواع الاربعة وهو اعتبار الجنس في الجنس القرب والقرب ليس من الانواع
لان المعتبر في الملائم الجنس البعيد واحد الانواع هو اعتبار الجنس القرب في الجنس القرب

على ما

على ما سبق في نفسير المؤثر وانما اعتبرنا المناسب في العلة لوجوب العمل بالقياس لانه
اي لان القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون
القياس بوصف اعتبره الشارع او اعتبر جنسه وفيه نظر لان كون القياس امرا شرعيا
لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع
نوع الوصف او جنسه القرب في نوع الحكم او جنسه القرب على ما سبق بنفسير التأثير
ممنوع ولم لا يكفي حصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة ولان العلل المنقولة عن
الصحابة والتابعين ليست الا مؤثرة كقوله عليه السلام انها من الطوافين وقوله عليه
السلام في المستحاضة انه دم عرق وانفجر ولا يتجاوز الدم من العرق وهو النجاسة
مؤثر في وجوب تطهير وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تأثير في
التخفيف وكقوله تعالى الرابات لو مضمضت مما الحدث وغيرها من اقيسة الرسول
عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم وعلى هذا قلنا مسح فلا يسن ثلثه كمسح الخف
لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله عليه السلام لمن
قيس ... فمعقول ولذا جعلنا الصغر علة للولاية
بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر اثر
اي تأثير المتعين في عدم التعين في الوداع والغصوب فان رد الوديعة والمغصوب
واجب عليه ولا يجب عليه رد غيرها ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه بعينه بان يقول
هذا الرد هو رد الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا انصرف
الى النفل لتعينه كما ان في رمضان ينصرف اليه لتعينه فان فرض رمضان فاي في رمضان
كالنفل في غيره في التعين وفي قوله ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة نظر ايضا لان التأثير
المستفاد من العلل المنقولة انما يدل على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة
ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في التأثير للنفسر المذكور ولا شك ان في كثير من الاقيسة المنقولة
قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر
ان مراده في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لا ضائرا لحكم
اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى المذكور اولا وحينئذ يتم الاستدلال الاتي في قوله عليه السلام انها من
الطوافين لجنس الطوف وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ورفع
النجاسة كالميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة فان الهرة لما كانت
من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج

كما في حال المسد وفي قوله عليه السلام ارات لو مضمضت بماء ثم مجججته اكان يضرك فلعدم قضاء الشهوة اثر في عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست بمعنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال فليس التاثير ههنا بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب وكما قال النبي عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم ارات لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه كذا اورده فخر الاسلام وتقريره ان هذا تعليل لمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار الانام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ لمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم بعظيم همهم واكرام ولختصاص بمعالي الامور فليس في هذه الامثلة التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب وبعض العلماء [illegible] والسبر على العلة في القياس وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدم ثم ابطال علية بعضها لبقاء البعض ويحتاج الى بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وديانته مما تظن عدم غيره اذ لو وجد ما اخفى عليه وحينئذ للمعترض ان يمنع وصفا اخر وعلى المستدل ان يبطل علته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فلزم انقطاعه والى ابطال علته يعود بعض الاحكام ويكفي في ذلك ايضا الظن والى ما ذكرنا اشار بقوله وهو ان [illegible] هذا او هذا [illegible] حاضرا بان ثبت [illegible] في ذكره ملا اشارة الى انه كما يجوز اثبات عدم علته الغير بالاجماع يجوز بالنص [illegible] على ان علة الولاية [illegible] الحكم وهو عطف على قوله بالاجماع [illegible] عدم [illegible] الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع [illegible] المتمسك وهو الوصف الذي يوجد فيها وعلما وبالتقسيم [illegible] اي باثبات التعليل في كل نص واثبات الحصر بالاجماع والنص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضيلا كما هو مذهب غيرهم ولذلك لا يشترطون في بيان الحصر عدم عليه الغير بنص او اجماع لحصول الظن بغير ذلك كما يوجد الحكم بدون الوصف في صورة فانه لو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه ولكون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف في الذكورة

والانوثة

على علة الوصف في القياس

والانوثة في العتق [illegible] ولهما [illegible] النص او الاجماع او المناسب ويكون هذا في المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع واحتجوا بالدوران اي بدوران الحكم مع الوصف وترتبه عليه وهو باطل عندنا لانه اذا كان مجردا عن المسالك الاخر كما يجوز ان يكون علة يجوز ان يكون ملازما للعلة كالرائحة المخصوصة الملائمة للمسكر فانها تقدم في العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول ومع ذلك ليس بعلة قطعا ومع هذا الاحتمال فلا يحصل القطع بالعلية ولا ظنها ويكون الحكم بعلته تحكما [illegible] وجوده [illegible] وسمي ذلك طردا وازدواجا [illegible] اي عدم الحكم [illegible] وجوده وسمي طردا وعكسا وشرط بعضهم قيام النص في اصله اي في حال وجود الوصف وحال عدمه والحال انه [illegible] اي للنص نظيره ان المواد [illegible] وجوده او عدمه وانما لم يكن للنص حكم لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلاة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القايلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما سبق في مفهوم المخالفة هو جب النص غربات في الحالين اما في حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما في حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القايلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي وحينئذ لا يكون للنص موجب لا نفيا ولا اثباتا مثلا اذا لم يقم الى الصلاة بل قعد لم يتناوله النص فشرط قيام النص في الحالين لا يصح الا عند القايلين بمفهوم الشرط لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز لحث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وانما شرط النص في الحالين مع انه لا حكم له لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم ولمعنى اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة ثبت للعصير اذا اشتد وسمي خمرا ويزول عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين دار الحكم مع الوصف والى شبهه علية الاسم ويعين عليه الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص ونظيره قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل له القضاء عند [illegible] النص قائم في حال عدم الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء لاجل القضاء عند شغله بغير الغضب نحو جوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية

او النصوص المطلقة في القضاء [illegible] اى للقايلين بان العلة تمنع بالدوران ان علل
[illegible] تعالى اما في حق العباد فانه
[illegible] في ثم يجب القضاء
[illegible] المساوية والوجود عند الوجود
والعدم مع العدم [illegible] اى لان الوجود عند الوجود قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة
ولا يشترط الوجود عند الوجود لها اى للعلية ايضا كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها نحو
ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة لان التخلف اى تخلف الحكم
عن العلة لا يقدح فيها اى في العلية ثم العلة عين ذلك الوصف عند القايل بتخصيصها وذلك
الوصف مع عدم المانع وهو العلة عند من لا يقول به اى بتخصيص العلة فان الوصف يكون حينئذ
جزء العلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة
[illegible] للعلية
[illegible] الحكم بعلة اخرى كالحدث ثبت بخروج النجاسة
والنوم وغير ذلك ثم اشار الى بطلان كلام الفرقة الثالثة بقوله وقيام المنصرف اصلا في باب القياس الذي هو دليل
[illegible] لا عبرة بالنادر في احكام الشرع فلهذا جعلنا اصلا في باب القياس الذي هو دليل
مزادلة الشرع ومبنى على ثبوت العلية وايجابها اى قيام النص في الحالين ولا حكم له غير مسلم
[illegible] لا يثبت الحدث بالنص المذكور اى ذكر الحدث في الخامس وهو النوم بقوله تعالى او
جاء احد منكم من الغايط الى قوله تعالى فتيمموا المذكور في الاصل وهو الوضوء اذ الخلف والبدل لا يفارق
اصله بسببه وانما يفارقه بحاله بان يحدث حاله لا يحدث فيها الاصل وحاصله انه لما رتب وجوب
التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مترتب على الحدث ولان المعنى اذا
قمتم من مضاجعكم لان العمل بظاهر الآية متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل مرة
فلا تتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اى اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلاة محدثين
والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والمراد بالحدث وما هو من الملابسات اى على قيام
[illegible] الحكمية وفي قوله اى في الماء في ايجاب الوضوء دلالة النص على وجود الحدث اى ذكر
الحدث بطريق دلالة النص على الوجه الاول واما على الوجه الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق
دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او الغلبة او باعتبار ان القيام
من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة واخر في التيمم التصريح بوجود الحدث بقوله تعالى
او جاء احد منكم الآية واخر هناك اى في النص ما واشارة الى ان [illegible] وضوء عند عدم الحدث
[illegible] النوم انما يقام لنصف الامر وعند الحدث [illegible] خلاف القياس فانه ليس بسبب لكل حاله

وهذا

وهذا وجه اخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم وحاصله انه قد علم
بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلاة بدون الحدث فحمل على الاحداث
عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا
الاهتمام في الغسل لانه يسن لكل صلاة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وقضية الريب
ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم لان البدل حكم الاصل وانما
عكست القضية اشارة الى ان الماء مطهر نفسه فاوجب استعماله الكراب فانه ملوث لا بعض سابق
حدث فصرح معه الحدث ومبنى هذه الابحاث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه
ان سبب ارادة الصلاة لكن هذا مبني على التقدير اى لو سلم ان العلة هو الحدث فلم يثبت
بالدوران على ما بين ثم منع دلالة الحدث على ما ادعى الخصم بقوله والغضب لا يوجد
[illegible] شغل القلب [illegible] القضاء بعد [illegible] اى لا نسلم انتفاء حكم النص وهو
حرمة القضاء مع وجود الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب
وهو ممنوع لان الغضبان صفة مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا تصور
له فراغ القلب ما دام غضبان وهذا القدر يحصل المقصود وهو منع قيام النص في
الحالين مع عدم حكمه لان الكل سفي باسفا بعضه والمصنف تعرض لحال العدم انما لتحقق
المقصود وقال فما ذكر ان النص قايم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه
لا محل القضاء الا بعد سكوت الغضب كما ذكر في المتن واما حال العدم فعندنا لا دلالة للنص
على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بمفهوم المخالفة لان من شرائط مفهوم
المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا محل عند شغل
القلب بغير الغضب فثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم
المخالفة فلا يكون النص حينئذ دالا على عدم الحكم عند الوصف فبطل قوله ان النص قايم في
الحالين ولا حكم له فصل ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جايز عند الشافعي رحمه الله
فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من محل الى اخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده
يجوز التعليل لزيادة القوة وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فوجد التعليل عنده
بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم حمله ما يقع التعليل لارجل اربعة اشياء
السبب او وصفه اثبات الشرط او وصفه اثبات الحكم او وصفه تعدية الحكم من محل الى محل
والتعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة
بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جايز بالاتفاق واختلفوا في

التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت
بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر سببا او شرطا لذلك الحكم قياسا
على الشيء الاول او لا مثل ان يجعل اللواط سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل الشة في الوضو
شرطا لصحة الصلاة قياسا على الشة في التيمم فقال المصنف لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحد
[illegible] اي يكون علة لثبوت الملك فان قلت قد امتنع القياس على مجرد الجنس
لحرمة الربا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلله القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب عن الاول بقوله وقولنا الجنس بانفراده اي من غير الكيل والوزن
[illegible] الشيء بانفراده بمعنى واحد بالنص عبارة لا دلالة وهو قول
الراوي [illegible] والمراد بالربة هنا شبهة الربا وشبهة الربا ما تقع فيما اذا
كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان النقد مزية على النسيئة ففي النسيئة شبهة الفضل وهي
الحلول ولما كانت العلة هي القدر والجنس اخذ الجنس شبهة الفضل وهي الحلول ولما كانت العلة هي
القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة وابت به شبهة الربا احتياطا فثبت
بسببية حرمة الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة جملة
الفضل وانما اعتبر هذا وان كان فضلا من جهة الوصف ولم يعتبر الفضل من جهة الجودة لان الجودة
مما يصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحراز عنه بخلاف فضل النقد فانه بفعل العبد فاعتبر
كما اعتبر في سمع المنطقة المقلية لامكان الاحراز عنه واجاب عن الاخير من بقوله ولون الاكل والشرب
[illegible] ما ثبت بدلالة النص الوارد في الوقاع لما سبق في بحث دلالة النص ان المعنى الذي
يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية فانه الامساك عن المفطرات اللذات فمست فيها الحاجة اولى
لان الصبر عنها اشد والداعية اكثر فالاحرى ان يمتد الزاجر فيها وكذا القصاص في القتل
ما صفة عندهما ما ثبت بدلالة النص وهو قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف على ما سبق بيانه
فلا يرد اشكالا اي على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل هكذا قال المصنف وفيه نظر
لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا
الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فلا يرد هذا اشكالا عليه ثم الجواب
اختيار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا واجاب بان السبب واحد هنا
وهو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره ولا نقول ان بسببه القتل بالمثقل بالقياس على بسببة
القتل بالسيف ولا يجوز التعليل لاثبات صفة بها اي صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولا يجوز
التعليل لاثبات [illegible] او صفة [illegible] هذا نظير اثبات الشرط وكونه حالا او محالة

نظير

نظير اثبات صفة الشرط [illegible] او صفة [illegible] هذا نظير اثبات الحكم او صفة
نظير اثبات صفة الحكم لان [illegible] اي فيما ذكرنا من [illegible] الرأي في اثبات سبب او صفة
اثبات للشرع بالرأي وفي اثبات شرط الحكم شرعي او صفة بحث لا يستلزم الحكم بدونه ابطال للحكم الشرعي ونسخ بالرأي
وفي اثبات حكم او صفته ابتداء نصب لاحكام الشرع بالرأي ولا محذور اشد مما ذكرنا واما اذا كان
[illegible] [illegible] بيع الطعام بالطعام عند الشافعي رحمه الله فان له اي لاشتراط
القابض عنده [illegible] هو الصرف وجواز اي الجواز البيع بدونه اي بدون القابض عندنا اصلا
[illegible] السلعة المتاع واجمع سلع فالحاصل ان اشتراط القابض عند الشافعي رحمه الله
وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له
اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا قال المصنف وانما قلت
هذا لانني سمعت هذا الفصل من اصول الامام فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس
لا يجري في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال في اخر الباب وانما انكرنا هذه ايجابا اذا لم يوجد
في الشريعة اصل يصح تعليله فما ذا اذا وجد فلا باس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور
الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفي ان يقول
لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة وكذلك قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات
الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في
الحكم لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان يجمع بين الاصل والفرع لا تتصور الا في الحكم دون السبب
والشرط فممنوع بل تتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمستقل فمسلم والجميع سواء في انه لا بد فيه
من شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم والحق في اثبات كل انه ان ثبت ان عليها
[illegible] اي لتعليل ذلك الحكم به بان يكون موثرا او ملايما فكل شيء وجد فيه
[illegible] عليه لذلك الحكم لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة
ذلك المعنى المشترك بين الشيء وقد سبق علته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدة
تتعدد باعتبار المحال مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك
حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة
لوجوب الكفارة [illegible] [illegible] ذلك اي ان عليته ذلك الشيء بها مبنية على اشتمال ذلك المعنى
بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم فلا يحكم بعليه شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب
قياسا على ما ثبت عليته [illegible] لكون تعليلا بالمرسل لانه لم يثبت ما شرد ذلك المعنى المناسب ولا ملايمته

ومنه اقسام الاستحسان من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل
ولا يجوز من يشترط الاثر والملائمة فصل القياس جلي وخفي والخفي ما سمي استحسانا
وهو في اللغة جعل الشيء حسنا هذا هو الغالب في اصطلاح الاصوليين لكنه اعم من القياس الخفي
فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير
القياس الخفي ايضا كالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي قال المصنف واذا ذكرنا الاستحسان
نريد به القياس الخفي فلا مشاحة في هذا القياس لاصطلاح وقيل هو دليل في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير
عنه فان اريد به الانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب العمل به ولا امر يعجزه عن التعبير عنه وان
اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول من قياس الى قياس وقيل هو العدول
الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه ورجع
الى تخصيص العلة وهو دليل يقابل القياس الجلي هذا تفسير للاستحسان وبعض الناس
حيروا في تعريفه على ما ذكرنا بعض ذلك وقوله الذي يسبق الى الافهام مفسر للقياس الجلي وقد استقر
اراؤهم على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس
سبق الى الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة هم انه غلب في اصطلاح الاصوليين
على القياس الخفي خاصة واما في الفروع فمقدم الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعها في
مقابلة القياس الجلي وانما يعتبر بالقياس الخفي في مقابلتها عند عدم ظهور النص والاجماع والا فلا
عبرة بالقياس في مقابلتها بالاتفاق وسواء الاستحسان صحيحة عندنا لان سنده بالدليل الذي
يحتج به اجماعا وبعض الناس انكروا العمل به فان انكروا مذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاح
وان انكروه من حيث المعنى فباطل لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس
الجلي ويعمل به اذا كان اقوى منه فلا معنى لانكاره بعد اي لان الاستحسان اما بالاثر كالسلم
فان القياس مانع جواز السلم لان المعقود عليه هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد
لا ينعقد في غير محله الا انا تركناه بالامر الموجب للترخص وهو قول الراوي ورخص في السلم والاجارة
فان القياس مانع جواز الاجارة لان المعقود عليه وهو المنفعة معدوم في الحال ولا يمكن
جعل العقد مضافا الى زمان وجوده لان المعاوضات لا تحتمل الاضافة كالبيع والنكاح الا
انا تركناه بالاثر وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه دليل على صحة العقد وبقاء الصوم
والنسيان فان الاكل ناسيا يوجب فساد الصوم بالقياس لان المنشئ لا يسعى مع وجود مانافيه
الا انه متروك بالاثر وهو قوله عليه السلام على صومك فانما اطعمك الله وسقاك واما
بالاجماع كالاستصناع الصناعة حرفة الصانع استصنعه خاتما تعدى الى المفصوص

معناه

معناه طلب منه ان يصنعه والمراد هنا انه اذا كان بين الامة تعامل مثل ان يقول
انسان لانسان خط لي قميصا بكذا وبين صفته ومقداره ولا ذكر له اطلاقا نه يجوز سواء سلم
ثمنه ام لا بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع
معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعينه حقيقة او سوقه
في الذمة كالسلم وما يصرون لطهارة الحياض والآبار فان القياس بان طهارة هذه
الاشياء بعد نجسها بملاقاة النجاسة لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبير وكذا الماء الداخل
في الحوض الا انهم استحسنوا ترك العمل بالقياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة
الناس وما يعارض القياس الخفي وذكر والة اي للقياس الخفي قسمين الاول ما قوى اثره اي تاثيره
والثاني ما ظهر صحته بالنسبة الى فساده الخفي وهو ما نا في خفاها بالنسبة الى ما يقابله من القياس
الجلي وخفي فساده اي اذا نظر اليه بادي النظر يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التامل علم انه فاسد
وذكروا القياس الجلي على قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته بان ينضم
الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان فاول ذلك اي القسم
الاول من الاستحسان وهو ما قوى اثره راجح على اول هذا اي على القسم الاول من القياس
وهو ما ضعف اثره لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثانيهما اي هذا اي القسم الثاني من القياس
الجلي وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على ثاني ذلك اي القسم الثاني من الاستحسان وهو
ما ظهر صحته وخفي فساده فعلى هذا الصحة تقارب الاثر والضعف تقارب الفساد وهذا
الاعتبار يحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس ثم الصحيح ان معنى الرجحان
هنا يعني العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام يدل على الاولوية حتى يجوز
العمل بالمرجوح في الاول وهو ان يقع القسم من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس
كسور سباع الطير نحو الباز والصقر ونحوهما فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم كالفهد
والذئب لمخالطة لعاب المتولد من لحم نجس فان المختار عند بعضهم ان لحم سباع البهائم
نجس لا يطهر بالذكية الا انه لما احيج في السبع ما لا يوكل وهو ظاهر كالجلد والعظم والعصب
والشعر وما يوكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه دهنا مات فيه فارة فجعل له حكم من الطهارة
والنجاسة الحقيقة فكذلك هنا بان حرم اكله ونجس لعابه وجاز بيعه والاسفاع به
ولم يجعل نجاسة الطير ايضا على هذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون
الطيور فاصبح فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة النجاسة في الفرع
وهي المخالطة المذكورة طاهر استحسانا وهو قوي الامر مقتضى طهارة سور الهرة لانها تشرب

منعا رها على سبيل الاخذ من الابتلاع وهو ان المنقار عضو طاهر لا رطوبة فيه فلا
تنجس المبا بملاقاته فيكون سورها كسور الادمي وسور المأكول الحي لاعدام العلة الموجبة
للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الاصل الشاربة الا انه مكروه لان سباع الطير لا تحترز عن المستة
والنجاسة والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس
كسجدة التلاوة تودى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في الذكر في قوله
تعالى وخر راكعا اى سقط ساجدا فالخرور هو السقوط انما تكون في السجود لا استحسانا
لان الشرع امر بالسجود فلا تودى بالركوع كسجود الصلاة فانه لا تتادى بالركوع لان
الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا لعينه فلا تتادى بغيره فعلنا بالصحة
الباطنة الخفية في القياس وهي ان السجود عرف هنا اى في التلاوة وانما الغرض هناك
وضعها مخالفا للمتكبرين وموافقة للمطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط فيها الطهارة
واستقبال القبلة قال المصنف واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود تودى بالركوع
حكما ثانيا بالقياس وعدمه حكما ثانيا بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول بالقياس والثاني
بالاستحسان وانتهى ذلك لانه لما كان عدم تادي المامور به بالاتيان بغيره امرا جليا لاحتاج
الى زيادة تامل في وجود تادي المامور به بالاتيان بغيره امرا خفيا اشتبه على المصنف حمل الاول
قياسا والثاني استحسانا ولكن يمكن ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان
القياس في ما وجب بالتلاوة في الصلاة ان تتادى بالركوع كما تتادى بالسجود لما منهما من
المناسبة الظاهرة هذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية
وهي ان سجدة التلاوة لم يجب قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع الا ان المامور به
منها هو السجود وهو مغاير للركوع فسعي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب خارج الصلاة عن
السجود وهذا قياس سمي استحسانا وفيه اثر ظاهر وهو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور به بغيره وفساد
خفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعلنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة
متادية بالركوع ساقطة به وخلاف سجدة الصلاة فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى
اركعوا واسجدوا وكما اختلفا في ذات المسلم فيه ففي القياس تخالفا في المسمى يعقد السلم
فوجب التحالف كما في المبيع وهذا قياس جلي يسبق الى الافهام وفي الاستحسان لا تخالفا
لانهما اختلفا في اوصاف المبيع بل في وصفه لان الزرع وصف لان زيادة الزرع توجب جودة
في الثوب تخلاف الكيل والوزن وذا اى والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف وهذا المعنى
اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وفي

ان

... وجب الاختلاف في الاصل ولما لم يكن دليل على
اختيار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى اختيار التعارض بينهما في هذين
الوجهين اورد الاقسام الممكنة عقلا فقال وبالتقسيم العقلي ينقسم كل من القياس والاستحسان
الى ضعف الاثر وقوته باعتبار القوة والضعف وباعتبار الصحة والفساد ينقسم الى
اقسام كما سيجيء ان شاء الله تعالى وصح وعند المعارضة بالاعتبار الاول يحصل اربعة اقسام
اما ان يكون كل واحد منهما قوي الاثر او ضعيف الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او
بالعكس
... في هذه الاربع ... واحدة وهي ان يكون الاستحسان
قوي الاثر والقياس ضعيف ضعيف الاثر واما في الصور الثلاث الباقية فيتبين عدم
ترجيح الاستحسان ففي الاول والثالث القياس راجح لظهور في الاول ولقوته في الثالث وفي
الصورة الثانية اما ان يسقطا لضعفهما او يعمل بالقياس لظهوره وسمة الاستحسان في جميع
هذه الاقسام انما تكون باعتبار ضعفا به الا ان فخر الاسلام قال انا سمينا ما ضعف اثره قياسا
وما قوي اثره استحسانا ثم اشار الى التعارض بالاعتبار الثاني وحصل اربعة اقسام لصاحب قول
... والى ... والى ...

هو صحيح الظاهر والباطن رجح ... استحسان من الاقسام الاربعة لان القياس
في هذه الاقسام جلي بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفي بالنسبة اليه وما له وهو فاسد ما
مردود بالنسبة الى الكل بقي الاخيران من الاول وهما قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه
فالاول من الاستحسان وهو صحيح الظاهر والباطن رجح عليها اى على الاخرين وما سداى
ما في الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن مردود وبقي الاخيران وهما صحيح الظاهر فاسد
الباطن وعكسه فالاول من الاستحسان ... اى من هذين القسمين من الاستحسان
وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه ومن اخبر القياس ان وقع مع اخلاف النوع
وذلك في صورتين احدهما ان تعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه من الاستحسان فاسد
الظاهر صحيح الباطن من القياس والثاني ان تعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان
صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس ... فاسده في هذين الصورتين ... الكل اذا
... مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا وان وقع التعارض
... مع اتحاده اى اتحاد النوع سمي اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد
النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع ان امكن التعارض بين القياس والاستحسان كما اذا تعارض استحسان
فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك قال المصنف وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس

الاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس
على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من
الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بإقامة
يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان
كان القياس على هذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل
الشرع وصفا اخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور اى بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا
او بلا مانع يوجد ذلك الحكم بالمعنى المذكور لم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم رجم
الشرع بالنقض وهو محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع
ممنوع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فلا تعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر
واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع
بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكروا من حيث القوة
والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا كما لا يخفى على المصنف ولانه لا يخلو اما
ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا تؤمل حق التأمل
تبين صحته او تبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوى الاثر وضعيفه
لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا وفيه نظر لانا لا نسلم ان قوى الاثر لا يخلو من احد هذه الاقسام لكن
باعتبار اخر غير داخل فيها وتداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء بتقسيمات متعددة باعتبارات
مختلفة كما يقال الاسم اما ملازم او رباعي او خماسي وباعتبار اخر اما منصرف او غير منصرف وباعتبار
اخر اما معرب او مبني والمسمى [illegible] في التعدية لكن المعدى بالحصة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر
في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين كما كانت حكم الاستحسان
الذي هو القياس الخفي اضيف التعدية اليه اذ لا وجود في الاصل الذي هو سائر التصرفات عين
المنكر بهذه الكيفية وهي ان توجه على المتابعين في قضية واحدة وبهذا البيان اندفع اعتراض من
قال ان من شروط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس وضابط تعدية المستحسن بالقياس الخفي
لا المستحسن بمجرد كالمستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة فانه لا تقبل التعدية لانه معدول
به عن سنن القياس [illegible] الاحلاف في [illegible] مع المسح الثوب على المشتري فقط قياسا لانه
المنكر وحده لانه لا يدعي شيأ حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات واليمين
عليه [illegible] ينكر وجوب [illegible] مع ما اقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري

منكر

منكر وجوب زيادة الثمن فتوجه اليمين على كل واحد منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين
تكون على المنكر فعدى التحالف الى الوارثين اى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد
موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول
وكذا تعدى الى الاجارة اذا اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار الاجرة قبل العمل تحالفا
لان كلا منهما مدع ومنكر والاجارة تحتمل الفسخ في التحالف الفسخ دفع للضرر
عن كل منهما والعقد القبض [illegible] اى ثبوت التحالف بقوله عليه السلام اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا تعدى التحالف الى الوارث ولا الى حالة الهلاك
لانه غير معقول للمعنى اذ البائع لا ينكر شيأ مقتصرا على مورد النص والمراد بالرد هنا رد
الماخوذ او رد العقد لان الفسخ لا يرد الا على ما يرد عليه العقد والاستحسان ليس من
تخصيص العلة على ما يأتي وتخصيص العلة انما ترك القياس بدليل اقوى لا لكون خصيصا
لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا توجب نجاسة بموت سبع
الوحش هو الرطوبة النجسة في الاناء الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لانتفاء
وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل اقوى من قياس خفي قوى الاثر فتأمل
في دفع العلل الموثرة اى الاعتراضات الواردة على العلل الموثرة وفي دفعها اى الجواب
عنها وهي هاهنا سبعة النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة
منه اى من دفع العلل الموثرة النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه
اى الجواب عنه بالطرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة
[illegible] في الاسقاط [illegible] الذي لا يسيل من رأس الجرح ومنع الخروج فيه لان الخروج هو
الانتقال من مكان الى مكان ولم يوجد ذلك الا عند السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال انجلاء الساترة
لها بخلاف السيلان فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج وكذا ملك بدل المغصوب يوجب
ملكه اى ملك المغصوب ليلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فوقف على المدبر لان الحكم
متخلف في غصب المدبر لان المدبر غير قابل للانتقال عن ملك الى ملك عندكم فمنع ملك بدله
اى بدل المغصوب اى لا يكون في بدل المدبر بدل المغصوب فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين
[illegible] والثاني منع العلة في صورة النقض اى المعنى الذي هو العلة لاجله
وهو اى هذا المعنى بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف
بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى اخر هو موثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول
المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي سبب عن التخفيف دون التطهير الحقيقي نحو مسح

والاستنجاء السلث ممسح الخف فموقوف على الاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح
وهو انه تطهير حكمي غير معقول واجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن في
المسح السلث لانه لتوليد التطهير المعقول فلا يفيد السلث في المسح كما في التيمم ويفيد
في الاستنجاء لان التطهير فيه مقصود فهو ازالة عن النجاسة ولهذا كان الغسل فيه
افضل وفي السلث توكيد لذلك والثالث فالواجب الدفع بالحكم وهو ان يمنع نخالف الحكم
عن العلة في صورة النقض وذكر وآله امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل
المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء الملجئة لانافي عصمة المال كما
في المخمصة فانه ان اكل مال الغير في المخمصة لاجاعة الضمان فيضمن لحل الصايل
بمعنى انه لاسقط عصمة اجمل الصايل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه فنوقض بالمستحاضة
فان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض والمدبر فانه لايكون ملك بدل المغصوب
علة لملك المغصوب في المدبر وهلال الباغي فان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال
لاحياء المجئة لايجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المجئة ينافي العصمة فاجاب فخر
الاسلام في الصورتين الاولتين بالمانع اي انما تخلف الحكم فيهما بالمانع لكن هذا تخصيص
العلة وتحن لانقول به فهذا منع من المصنف لفخر الاسلام والمانع في المستحاضة العذر وهو
الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للملكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه
تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لزمها الطهارة لصلاة اخرى وكذا ملك بدل
المغصوب سبب لملك المغصوب في المدبر الا انه لم تثبت الملكية للمانع ولهذا وجب في المبيع
من قن ومدبر صحيح في القن بحصته بخلاف اجمع من قن وحر واجاب فخر الاسلام في الثالث
بانا لانسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تسقط حل
الاتلاف بل انما اسقطت العصمة للسعي بهذا الكلام فخر الاسلام قال المصنف والفتاوى
المنزع من هذه الصورة وهي صورة ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف
والاصل صورة المخمصة والفرع صورة اجمل الصايل والمعترض ان الباغي ان المعلل ادعى
حكما اصليا لايرفع الا بما يعارضه كالعصمة هنا لان الاصل في اموال المسلم العصمة
وليس في المسارع وهو اجمل الصايل لاعارض واحد وهو حل الاتلاف وابيت
بالقياس على المخمصة ان هذا المعارض لايرفعه اي الحكم الاصلي وهو العصمة كما في المخمصة
فتبقى العصمة في اجمل الصايل فيجب الضمان فنوقض بصورتي كمال الباغي مثلا فان حل الاتلاف
رافع للعصمة في ماله فاجاب فخر الاسلام بان الرافع للعصمة في مال الباغي شيء اخر وهو الذي

لاجل

زاده له
فخر الاسلام

لاجل الاتلاف فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء اخر وهو السعي لاجل الاتلاف
فهذا بيان ان علة [illegible] النقض شيء اخر فلا يكون ذلك من صوره الدفع بالحكم
والظاهر انه لاجهة لمنع اسقاط الحكم فيه اذ لانزاع في عدم وجوب الضمان فيه وايضا حل
الاتلاف لاينافي وجوب الضمان مطلقا عن اثر قال المصنف ويمكن ان تكلف في ان نصير
هذه المسلة نظر اللدفع بالحكم ومعناه ان يراد بالحكم عدم منافات حل الاتلاف العصمة فهذا
الحكم ثابت في اجمل الصايل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي اذ حل الاتلاف وهو العلة ثابت
فيه وعدم منافاته العصمة وهو الحكم غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة
فاجاب فخر الاسلام بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابته فيه بل عدم المنافاة ثابت
لان العصمة لم تسقط في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما اسقطت للسعي وعدم المنافاة بين الشيء
لايوجب اللازم منهما حتى يمنع مع وجود احدهما اسقاط الاخر بسبب من الاسباب ثم قال
هذا اغاية المكلف ومع هذا لاتوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع
تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المجئة ليست علة لعدم منافاة العصمة لثبوت حل
الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذه الفسادات في الامثلة
اورد مثالا اخر في المتن فقال واما اورد للرفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلاة
مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب الوضوء في غير السيلين فنوقض
في صورة عدم القدرة على المائة بوجود القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة
ومع ذلك لايوجب الوضوء فمنع عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن
تخلف عند الرافع الدفع بالعرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع
فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد تاخر من الفرع فكذا
في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال نحو الدم خارج نجس فيجب الوضوء فنوقض بالاستحاضة
فانها خارج نجس ولايجب الوضوء فقول الغرض التسوية بين السيلين وغيرهما فاي
فان الخارج النجس حدث ثمة اي في السيلين لكن اذا استمر يصير عفوا وسقط حكم النقض
في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلاة فكذا هنا اي في غير السيلين يكون
حدثا ويصير عفوا عند الاستمرار كما في الرعاف الدايم وهذا راجع الى منع اسقاط الحكم وذلك لان
الناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما ثم اعلم انه ان
تعسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق الاربعة فيها ايرام التعليل بها والا يتيسر فان لم
يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم فقد بطل العلة لامتناع تخلف الحكم عن

الدليل من غير مانع وان وجد امانع والا بطل التعليل لكن بعض اصحابنا يقولون العلة
توجب هذا الحكم لكن يخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة بمعنى ان وصف العلة
بالعموم باعتبار تعدد المحال لم يخرج بعض المحال عن اثر العلة فيه وبقي الاثر مقتصرا على
المحال الاخر وهو لا نقول به اى بتخصيص العلة وان كان الاكثرون قائلين به بل نقول
انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فنجعل عدم المانع جزء العلة او شرطا لها
فيكون اسم العلة باسم جزئها او شرطها واليه ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف فعدم
المانع عندهما جزء للعلة او شرط لعليتها وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا الخلاف
قليل الفايدة لهم في جواز التخصيص اى تخصيص العلة القياس على الادلة اللفظية
كالعام فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك البعض لا يقدح في كون الوصف
علة والجامع منهما كونهما من الادلة الشرعية او جمع من الدليل المتعارض ولهم الثابت
بالاستحسان فانه اى فان الثابت بها مخصوص عن القياس الجلي لان العلة في القياس
الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان وهو المراد
بتخصيص العلة ولان التخلف اى تخلف الحكم عن العلة قد يكون لفساد العلة
وقد يكون للمانع من سوق الحكم والمعلل قد بين انه المانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين
كما في العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب الملطخ بالطلق
المحلول وذكروا اى القايلون بتخصيص العلة جملة مما يوجب عدم الحكم خمسة مانع من
انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر المقصود هو العلة والحكم شرعيان لكن
اضاف اليهما الحسين لزيادة البيان والتوضيح او مانع من تمامها كما اذا احال شيئا فلم يصب
السهم وكبيع ما لا يملك او مانع من ابتداء الحكم اذا اضاف فدفعه الدرع وكخيار الشرط
كما اذا باع بشرط ان يكون له او للمشتري الخيار الى ثلاثة ايام فانه وجد السبب فيه وهو البيع والخيار
دخل على الحكم وهو الملك ودخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب
يوجب الدخول على السبب والحكم او مانع لم يتم كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة
وكخيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا فيه من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك
لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية او مانع من لزومه اى لزوم الحكم كما اذا اجرح وامتد
حتى سار طعنه والمرض فان قلت كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من
لزوم الحكم ان اريد بالحكم الفعل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على هذا التقدير جوابه
ان المراد بالحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من

تمام

تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه
لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال
ويحتمل ان يصير لازما بانصبابه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى
القتل فكان مانعا من لزوم الحكم وكخيار العيب فانه جعل السبب والحكم تمامه فيه لتمام
الرضى لانه قد وجد الرؤية لكن على بقدر العيب تتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على قدر
العيب ففي خيار العيب تمكن المشتري من رد البعض لانه يفرق قبل التمام وذا لا يجوز في التخصيص
ليس في الاولين لان التخصيص ان وجد العلة وتخلف الحكم لمانع ولم توجد العلة فهما في
الثلاث الاخر فان التخصيص موجود فيها لوجود العلة ولذلك نقل في المتن ان الموانع
خمسة بل الحال ما يوجب عدم الحكم خمسة وذكر في القوم اربعة موانع لانه ان كان بحيث لا
يحدث معه شيء من اجزاء العلة فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام وكل منهما
في العلة او في الحكم وزاد بعضهم خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولكن لا عبرة في العلة
بالدوام بل التمام كاف لخروج النجاسة للحدث ولنا الجواب عن الاحتجاج الاول وهو قوله
القياس على الادلة اللفظية ان التخصيص في الالفاظ مجاز اى ملزوم للمجاز والمجاز من
خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص الملزوم به والا لزم وجود الملزوم
بدون وجود اللازم وهو محال فتخصص المجاز به اى بالالفاظ فلا يمكن تعدية التخصيص
من الاصل وهو الادلة اللفظية الى الفرع وهو العلة ومنع ايضا من العلة بالمجاز اذ ليس من
شان العلة ان تتصف بالحقيقة والمجاز وفيه نظر لانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم المجاز
بل التخصيص في الالفاظ كذلك واجاب عن الثاني وهو قوله ترك القياس الجلي اقوى وهو الاستحسان لا يكون تخصيصا لانه اى لان القياس ليس
بعلة حينئذ اى حين ترك بدليل اقوى لانه من شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه
فاسقط الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة ولان
العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا
علم وجود العلة في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود
الحكم لم يخلف عنه ولو مانع لا يكون علة مع ان هذا التقييد واجب لانهم لما اجمعوا على ذلك
علم انه لا بد منه عند وجود المانع فعلم ان تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما تتوقف
عليه التعدية من عدم المانع وغيره فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة وهو اى
بعدم المانع اما ركنها وجزؤها او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة وفيه نظر لان

عليه الظن كما فيد في العلية سواء استلزمت الحكم او لا ومنع الاجماع على وجوب التعدية مطلقا
بل مع شرايطها اى عدم العلة قد تكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان تكون علة
مشروطة بعدم ذلك الوصف فسبق بوجوده كما ان البيع المطلق وهو ما تقابل المقيد بالشرط
ونحوه وهو المراد هنا لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلى الموجود في
ضمن الجزئيات لانه صادق على البيع بالخيار علة للملك فاذا زال الخيار عليه فقد عدم المطلق
لم يبق مطلقا فلم يكن علة او يكون عدمها لنقصانه اى لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة
او شرايطها كالتحاق النجس مع عدم الحرج علة للمفاض للوضوء وهذا اى عدم الحرج معدوم
في المعذور فانه فيه وجود الحرج فلا يكون علة كما في المستحاضة ومنه اى من دفع العلل المؤثرة
فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة نقيض ما يقتضيه العلة كما يقال التيمم مسح فيسن
فيه السلث كالاستنجاء فعورض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كرامة التكرار كالمسح على الخف وهذا
انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والامتناع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه ولا شك ان
هذا ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع فيه نظر لان هذا مبني على ظن ظهور المانع وكونه مانعا
في نفس الامر لا على التاثير في نفس الامر وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسياتي
مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وسمي بعدم الانعكاس وهذا لا يقدح في العلية لاحتمال
وجوده بعلة اخرى فانه يجوز ان تثبت الحكم بعلل كثيرة كالملك بالبيع والهبة والارث كما في القتل
العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة وانما يمنع تواردها على مستقلة على معلول
واحد بالشخص ومنه القتل وهو ان يرتب في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فلا
حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء اخر قالوا وهو فاسد لانه يخالف
مذهب المعلل اذ السائل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء اخر وقف موقف
المدعي وهذا خلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا
بل يصير مدعيا ابتداء وهذا نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والافهو نافع في
اظهار الصواب ولذلك هو مقبول عند كثرة اذا ثبت عليه المشترك بين الاصل والفرع
لا ضرر الفارق ولم يلزم من ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد
لان المعترض يمنع في الاصل علية الوصف لا وجوده في الفرع وهذا لا ناف في علية الوصف المشترك
لكن ان ثبت في الفرع ما نع لثبوت الحكم فيه يضر ويكون قادحا في العلية وكل كلام صحيح في الاصل
اذا اورد على سبيل العرف لا قبل ينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل هذا العلم منع
في المناظرات وهو ان كل كلام لمون في نفسه صحيحا اى يكون منعا في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة

فانه

فانه اذا ورد على سبيل الفرق منع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق
فلا يتمكن الجدلي من رده لقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع
فان بيع الراهن باطل فيرد فان قلنا منهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق فانه لا يحتمله
يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان يورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل وهو بيع الراهن
ان كان حكم الاصل هو البطلان فلا نسلم ذلك لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان حكم
الاصل التوقف فالفرع وهو العتق ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين
وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقولنا في العمد قتل ادمي مضمون
فوجب المال كالخطا فنقول ليس كالخطا اذ لا قدرة فيه اى في الخطا على المثل لان المثل
جزاء كامل فلا يوجب مع قصور الجناية وهو الخطا فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي
فيورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا اى توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم
الاصل وهو الخطا شرع المال خلفا عن القود يعني المال شرع خلفا عن القود لان الاصل
وجوب القود لكن لم يجب القود لما قلنا من ان قصد الجناية بالخطا لا يوجب المثل الكامل
فوجب المال خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رحمه الله مراحمته اياه اى بمزاحمة
المال القود فان اجاب المالكي في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون
مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل ولا يثبت الا عند عذر
والحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود هنا لان الحكم في
الاصل وهو الخطا ايجاب خلفه المال عن القصاص وفي الفرع هو العمد مزاحمة المال له ومنه
الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او دونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه
فهي اما في نفس الحجة بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف الجامع علة او صالح للعلية
ولا بد للمعلل من اثبات العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيودي الى التعسف فصار القياس
مما يعاد والمناظر عنا فاحتيج فيه في جريان الممانعة في نفس الحجة الى ما يفيد الاختلاف في قبولها
في نفس الحجة ولهذا قال لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصح دليلا كالطرد والتعليل
بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا اى هي الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية
بل يكون العلة غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد عبد فلا نقبل به الحر كالمكاتب فيقال لا نسلم
ان العلم في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل العلة جهالة المستحق انه السيد او الوارث
واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل في اوصاف العلة
كلها موثرة ومنه المعارضة وقوله واعلم ان المعترض اشارة الى تقسيم الاعتراض

على المناقضة والمعارضة لا الى تقسيم المعارضة وفيه نظر على ان مرجع جميع الاعتراضات
الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم
الالزام اما بمنعه عن مقدمة من مقدمات دليله والاجابات تكون بصحة مقدماته لمصلح شاهد او بسلامته عن المعارض
لسقد شهادته فتترتب الحكم عليه والدفع يكون بهدم احدهما بقدح في شهادة الدليل يكون بالقدح
في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وبقدح سلامته يكون بمفساد شهادته
في المعارضة بمثلها ومنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض
والنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة
اما ان سقط المعترض دليل المعلل او سمي مناقضة ان منع مقدمة من مقدمات دليله
سواء كان مع ذكر سند او بدونه وان منع مقدمة لا بعينها سمي نقضا بمعنى انه لو صح الدليل
بجميع مقدماته لما تخلف الحكم في شيء من الصور قال المصنف فالمعترض ان منع مقدمات
دليله وسمي هذا ممانعة فاذا ذكر ممانعة سند اسمي مناقضة لكن عند اهل النظر المناقضة عبارة
عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين عبارة عن النقض ومرجعها
الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير بيان وتخلف الحكم بمنزلة السند له
وتسليم اي المعترض الدليل ... الدليل على نفي مدلوله وسمي معارضة
من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ونقيم دليلا على نفي
مدلوله ويحرر في احكامنا بان نقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته والاولى سمي
معارضة في حكم والثانية سمي معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم
هو الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يبتت دليلا اخر ان هذا الوصف ليس علة
اما المعارضة وهي المعارضة في الحكم ... دليل المعلل وان كان زيادة شيء عليه يفيد تقريرا
وتفسيرا لا بتدلا وغيرا وهو معارضة فهي مناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات
نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين
وانما يجوز الجمع بينهما مع ان المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره لانه يكفي في المعارضة
التسليم من حيث الظاهر بان لا تعرض للانكار قصدا وان دل دليل المعترض على نقيض الحكم بعينه
... لما خوذ من قلب البطن ظهرا وسمي بذلك لان المعترض جعله العلة شاهدا له بعدما كان
شاهدا عليه لقوله صوم رمضان صوم ... فلا يتعين الا بمعين السيد فالصفة قول المعترض
صوم وقد يسمى عن المعين بعد تعيينه فالصفة لكن هنا اي في صوم رمضان يتعين قبل
... وعن في الصوم متعين الله تعالى وفي القضا متعين ... تعيين العبد وكقوله مسح الراس ركن

فليس

فليس بسنة لغسل الوجه فقول المعترض مسح الراس ... فليس بسنة بعد اكماله زيادة
... الراس في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل دليل المعترض على حكم اخر
لا على نقيض الحكم ... مه ذلك النقيض يسمى عكسا ماخوذ من عكست الشيء رددته الى
وراءه على طريقة الاول كقوله في صلاة النفل عبادة لا تمضي في فسدها فلا تلزم بالشروع
كالوضوء فان كل عبادة تجب بالشروع لا بد ان تجب المضي فيها اذا افسدت كما في الحج فيلزم
حكم عكس النقيض ان كل عبادة اذا افسدت لا تجب المضي فيها لا تجب بالشروع فنقول لما كان
كذلك اي يلزم ان كل عبادة اذا افسدت الى اخره وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد
علة لعدم الوجوب بالشروع وجب ان يسوى فيه النذر والشروع كالوضوء فانه لا يمضي
في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر لان الشروع مع النذر لا ينفصل احدهما عن الاخر لان النادر
عهد ان يطيع الله فلزمه الوفا لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفا
فلزمه الاتمام صيانة عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم
استواء النذر والشروع في هذا الحكم وهو عدم وجوب صلاة الفعل بهما واللازم باطل الوجوه
بالنذر اجماعا وفيه نظر لانه لا دليل اصلا على انه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم
الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف
يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه
فجوابه هذا على تقدير الظن بحصول التاثير ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما نظن انه معارضة
او قلب وليس كذلك فالمنافاة انما تكون من الماثر في نفس الامر ومن تمام المعارضة على القطع
ولا دليل يدل عليه والاول اي القلب اقوى من هذا اي من العكس لانه اي لان المعترض حاكم
اخر غير نقض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه وليس بصدده بخلاف المعترض بالقلب
فانه لما لم ينقض حكمه وجد المعترض ايضا حاكما بحكمه وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود
وشمول العدم واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل ولانه اي ولان الاستواء مختلف
في الصور ومن شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ففي الوضوء هو الاصل الاستواء
... شمول العدم اي عدم الوجوب بالنذر وبالشروع وفي الفرع وهو صلاة النفل الاستواء
... شمول الوجود اي الوجوب بالنذر والشروع معا واما بدليل اخر عطف على قوله فاما بدليل
المعلل وهو معارضة خالصة وهو اي المعترض اما ان ثبت نقض حكم المعلل بعينه او بغيره
او ثبت حاله ... مه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فمسح سليمة كالغسل فيقول المعترض
مسح فلا يسن ... كما في الخف وهذا اي الوجه الاول الذي نظر فيه قوله المسح ركن في الوضوء اقوى

قلب وجعل رجم الثيب علة لجلد البكر وقول المعترض انما يكرر الركوع والسجود فرضا
في الاولين لانه يكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا الايراد بالمخلص الجواب عن هذا
القلب وانما يرد الاحراز عن ورود ان لو ذكر الحكمان على سبيل التعليل اى تعليل احدهما
بالاخر ليستدل بوجود احدهما على وجود الاخر ولا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة
بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة قد مسته النار لانها محترقة وهذا المخلص انما
يمكن اذا ثبت المساواة بينهما بمعنى ان يكون وجود كل مستلزما لوجود الاخر ليصح الاستدلال
كما في النذر والشروع بخلاف الرجم والجلد وليس المراد بالمساواة والمساواة من كل وجه اذ لا تصور
ذلك وانما المراد بها المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية
نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع
تطوعا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله فعلوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول
المعترض الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لسد ذرائع الفساد وهي منها
بل الشروع اولى لانه ما ثبت رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية
ما هو القربة وهو الشروع اولى وكالسبب الصغر مولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر
الصغيرة فثبت اجبار الثيب الصغيرة وفيه خلاف الشافعي فعلوا انما يولى على البكر
في مالها لانه يولى في نفسها فقول الولاية شرعت للحاجة الى التصرف والنفس والمال
والبكر والثيب فيها سواء فلا يقول الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة
فيكونان متساويتين فاذا ثبت احدهما ثبت الاخرى فان قلت الحاجة الى التصرف في المال
متحققة للبالغ كله الصدقة بخلاف النفس فانها تتأخر الى ما بعد البلوغ فلا مساواة بينهما
فجوابه تارة قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا
وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين وهما مسئلة رجم الكفار والقراءة في الشفع
الاخير اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا سواء في انفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب
ولا في شروطهما حيث يشترط احدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود
الاخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا سواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة
في الشفع الثاني وكذا الركوع ساقط فيه واليه اشار بقوله على ما ذكروا فلا يمكن للشافعي رحمه الله المخلص
عن هذا القلب ويمكن لنا المخلص عنه في مسئلة الشروع في الفعل وفي السبب الصغر ومنها
خالصة ليس فيها معنى المناقضة فان اقام المعترض الدليل على انتفاء علة ما اثبته المعلل
بقبوله وان ثبت علية وصف المعلل وظهر تاثيره لكنه ما ثبت فتعارض ظنان حينئذ يجوز ان

قلب

عوض الدلالة للمعارضة المشار اليها هنا لانه لا لفظ صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة
وهو ابات نقيض حكم المعلل بتغيير ما في الصغيرة لان لها صغيرة فسنكح كالتي لها اب
لعلة الصغر وقال معه وقلا وجود علة وجود الحكم فيه فانها ولاية على مال
الصغير لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما تقدم من الدراية والام
لكن معارضة خالصة بل قلنا في المعلل ثبت مطلق الولاية فلم تنف المعارض مطلق الولاية
بل نفيه بعض وهي ولاية الاخ لم ان الشفقة هي منفي سائرها بالاجماع من وجه ان
الاخ اقرب الاده فنفي ولاته تستلزم نفي ولاية العم وغيره وكالتي تعي الها زوجها فنكحت
وولدت من الزوج الاول فهو احق بولدها عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لصاحب فراش صحيح فيقال
الزوج الثاني صاحب فراش فسد فسنحق النسب كمن زوج بغير شهود فولدت
له المعارض وان ثبت حكما اخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته
من الثاني نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة بالسبل الترجيح فان الاول صاحب
فراش صحيح وهو اي كونه صاحب فراش صحيح اولى من كون الثاني حاصرا مع فساد الفراش
لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته
وفيه نظر لان في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه واما البائنة وهي المعارضة في علة
الحكم فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا
من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل
فتنزيلها منزلته جعل الكون منكوسا بخلاف القلب بالمعنى الاول فانه ماخوذ من قلب البطن
ظهر القلب اجراب وهذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل
علة والا فهو ممانعة مع السند وليس هذا معارضة في الحكم باعتبار ان المعترض عارض
تعليل المستدل بتعليل اخر ولزم منه بطلان تعليل فلزم بطلان حكم المرتب عليه لان بطلان
التعليل لا يدل على ابطال الحكم لجواز ثبوته بعلة اخرى واما رد هذا اذا كان العلة حكما
او وصفا لانه لا يمكن جعل الوصف معلولا والحكم علة نحو الكفاب جنس يجلد بكرهم
مائة فرجم مثلهم كالمسلم لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب
في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته لان التعدد كلما كان اكمل في بجناية عليها يكون اقبح
فجزاها اغلظ وهو الرجم لان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا
في الركعتين فكانت القراءة فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فنقول المعترض
المسلمون اما ان يجعلوا بكرهم مائة لانه لا رجم عليهم فجعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب والمعترض

مان عليه وصف اخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل و[illegible] الدليل على علية شئ
احرفان [illegible] العلة فاصر [illegible] لان التعليل لا يكون الا للتعدية عندنا وذلك
كما اذا قلنا الحد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة
فعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن وتقبل عند الشافعي رحمه الله لان مقصود
المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا ابن علية وصف اخر يحتمل ان يكون كل منهما مستقلا
بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستدلال وكذا ان كانت العلة متعدية
ان يجمع [illegible] ما عارضنا [illegible] الحاد الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره
فلا فائدة [illegible] حتى [illegible] لعدم التعدي وهي عندنا [illegible] ان احكمت بعلل شتى
وفيه نظر لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح
في علية وصف المعلل وان تعدى الشئ الاخر الذي ادعى المعترض علته الى فرع مخالف فيه بقبل
عند اهل النظر الاجماع من المعلل والمعترض على [illegible] احدهما فقط لانه لو استقل كل منهما بالعلية
لما وقع خلاف في الفرع المختلف فيه وقد [illegible] احدهما في الاخر نا على ان العلة واحد لا غير
وليس المراد انه يبطل عليه وصف المعلل ويثبت صحة عليه وصف المعترض لمجرد المعارضة لانه
يثبت عليه وصف المعلل وتاثيره فاسقاوه بثبوت عليه وصف المعلل ليس اولى من العكس وانما
المراد انه لا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح
بخلاف ما اذا تعدى الفرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلزم المعلل عليه وصف المعترض ايضا فقولا
بتعدد العلة لا عند الفقهاء فان مثل هذه المعارضة لا تقبل عندهم لانه ليس بصحة احدهما
بالنظر في فساد الاخر نظرا الى ان مجرد جواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما
لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الاخر وفيه نظر لان عدم تاثير احدهما في الاخر لا ينافي فساد احدهما عند الاخر
اذ كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذا الكلام فيما ثبت عليته بالظن ولم يبق الظن بالعلية ما لم يترجح
فعلم في دفع العلل الثلاث وهي ثبت عليتها بمجرد الدوران وجودا فقط او وجودا
وعدما والمراد بها هنا ما ليست مؤثرة لعم المناسب والملائم فصح الحصر في المؤثرة والطردية
وهو اي الدفع بهذه الوجوه القول بموجب العلة وهو التزام اي التزام المعترض ما يلزمه المعلل
بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله
على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وهو اي القول بالموجب ملجئ الى العدول بتعليله مع بقاء الخلاف
الى علة اخرى اي لجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر رفعا للخلاف ولا تمكن الخصم من تسليمه
مع بقاء الخلاف لقوله [illegible] ركن في الوضوء وهو مسح خلقه لغسل الوجه واراد بالسلث اصابة الماء

محل

محل الفرض ثلاث مرات وقول المعترض بسن السلث واراد بالسلث جعله ملاقيا ثلاثة امثاله
الفرض عندنا [illegible] لكن الفرض البعض لقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وهو اي البعض اما
ربع او اقل من الربع والاستيعاب سلث وزيادة وان غير قال بسن كرار ان ثلاث مرات
تمنع ذلك في [illegible] اي لانسلم ان الركنية توجب هذا بل المسنون في الركن التكميل كما في
اركان الصلاة بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن
تكميله [illegible] التكرار لان تكميله بالاطالة تقع في غير محل الفرض وههنا اي في مسح الراس المحل وهو
الراس متسع يمكن التكميل بدون التكرار ع ان التكرار ربما يصير غسلا فيكره بغير المشروع
زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار فلا اعتراض ع تقدير
[illegible] اي على تقدير ان يراد بالسلث جعله ملاقيا امثال الفرض قول موجب العلة وعلى تقدير التغيير
وهو ان يراد بالسلث التكرار فالاعتراض ممانعة فالحاصل ان مقول ان اردتم بالسلث التكرار
ثلاث مرات نمنع هذا في الاصل ولقوله المرفق لا يدخل تحت الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم
لكنها غاية صوم فرض فلا سادي الا تقضي الليلة فسلموجبه لكن الاطلاق يعين لان التعيين
اعم من ان يكون بقصد الصائم او تعين الشارع ولقوله المرفق لا يدخل تحت الغسل لان الغاية لا
[illegible] تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا يدخل تحته الماء المانعة وهي اما في الوصف
بان منع الوصف الذي يدعي المعلل عليته في الاصل او في الفرع او منع ثبوت الحكم في احدهما او يمنع
صلاحية الوصف للحكم او منع نسبته الى الموصف وقد ذكر هذه الاقسام كقوله في مسئلة الاكل
والشرب لكفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا فانه عقوبة
متعلقة بالجماع فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر على وجه يكون جنايته كاملة فالاصل
حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع
وقد منع المعترض صدقة على الكفارة الصوم وكقوله في بيع الفاحشة بالفاحش انه بيع
مطعوم بمطعوم مجازفة فحرم كالصبرة بالصبرة فمقول ان اراد المجازفة بالوصف
او بالذات بحسب الاجزاء فممنوع لجواز الجهالة اذ هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف
والجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء فان مع القفيز بالقفيز
جازفة مع كون عدد جزئيات احدهما اكثر وان اراد هما اي المجازفة بحسب المعيار يختص بما دخل فيه
اي في المعيار وحينئذ لا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع الفاحشة بالفاحش فانه لا يدخل تحت
الكيل والمعيار واما المانعة في الحكم وهي ان ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل كون الوصف علة له
في الفرع او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل كما في هذه المسئلة

من غرور الشرع اذ لا معقول ان يحس البدن او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ولا منافاة
بين عدم استقلال العقل بدرك شئ وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده والمعتبر في
القياس هو المعقولية بمعنى ان مدرك العقل مرتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او
يتوقف على الشرع فعلى هذا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في المحل لكون الخارج من غير
سبب الحدث واما قول صاحب الهداية ان اثر خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول
فمعناه ان صاحب الشرع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروجها عن السبيلين ادرك
العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بعيد محض لا وقوف للعقل على سببه
ولا يلزم من قول صاحب الهداية قياس المائعات على الماء في رفع الحدث لما صح قياسها عليه في رفع الخبث
بناء على ان وجه عدم معقولية النص هنا مفقودة على قوله لانه انما صح القياس في المائعات
على الماء في رفع الخبث باعتبار انها مزيلة والعة للنجاسة كالماء وهذا الوجه في الحدث لانه امر
مقدر لا تصور قلعه لكن طهر نفسا لما معقول لما بينا بخلاف التراب لانه في نفسه
ملوث لا مصير مطهرا الا بالقصد والنية فلا يحتاج الى النية في ذلك فان قلت الوضوء
قربة اى عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه السلام
الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية بحسب المعنى الاخلاص وقصد التقرب
الى الله وتميز العبادة عن العادة فوجوبه ليس لمعنى كلية حتى يكون متبحثه كلية وهي كل وضوء
يحتاج الى النية واشار اليه بقوله بل يحتاج الوضوء الى النية في صيرورته قربة والصلاة
مستغنى عنها اى عن صيرورته الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلاة فانها لا توقف على وضوء
قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث لصير العبد به اهلا للقيام بمن يدى تعالى والوضوء
وان كان ماموراً به للصلاة لقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الاية وكل ماموربه قربة
وعبادة بشرط صحة الصلاة لا توقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة
وهي تحصل بالماموربه وبغيره لان الماء مطهر بالطبع فان قلت انكم قلتم ان الغسل يطهر معقول
فلا يحتاج الى النية لكن مسح الراس تطهير غير معقول لانه يطهر بمجرد الاصابة فيجب ان يحتاج
الى النية فاجاب عنه بقوله واما المسح فالحق بالغسل تيسيرا ووظيفة الراس كانت هي الغسل
لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن
النية فان قيل غسل الاعضاء الاربعة دخل فيها مسح الراس على طريقة التغليب غير معقول
فكيف يكون تطهيرها بالما معقولا كما قال وذلك لان المصنف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع
البدن بحكم الشرع فازالتها وتطهرها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن وخصوصا غير

مخرج

مخرج النجاسة الحقيقة ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية كما لتم قلنا
لما انصف البدن بها اى بالنجاسة بحكم الشرع ووجب غسل جميع البدن لان الشرع
حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض فوجب غسل جميع الاعضاء لكن
سقط البعض دفعا للحرج اقتصر على غسل الاطراف التي هي امهات الاعضاء ومنزلة حدودها
ونهاياتها طولا وعرضا ومنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال فلا يكون
غسل الاعضاء الاربعة غير معقول بل معقولا فلا يجب النسبة في المعتاد دفعا للحرج واقر
على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض فانه قليل الوقوع بالنسبة الى البول والغايط
فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض وفي هذا الفصل اى فصل
دفع العلل الطارئة فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام طويتها مخافة التطويل
اى الزيادة على المقصود لا فائدة فان مقصود الاصولي السبر معرفة فروع الاحكام وكفى
في توضيح المقصود ايراد مثال او مثالين فصل في الاستقلال اى استقلال القياس
في قياسه من كلام الى اخره الكلام المستقل اليه ان كان في غير علة او حكم هو حشو في القياس خارج
عن البحث وهو انما يكون قبل ان يسم اثبات الحكم الاول وحينئذ اما ان يكون الاستقلال
في العلة فقط او في الحكم فقط او في الحكم والعلة جميعا واشار الى هذه الاقسام بقوله فلا يخلو
اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته اى علة القياس او لاثبات الحكم الاول ولاثبات
حكم اخر يحتاج اليه الحكم الاول اذ لو لم يحتج اليه لكان حشوا في الكلام خارجا عن المقصود
او ينتقل الى حكم كذلك اى يحتاج اليه الحكم الاول فسميت بالعلة الاول اى لابد
ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان استقلالا في العلة والحكم جميعا فصارت بالاقسام
منحصرة في اربعة الاستقال الى علة اخرى لاثبات علة القياس الاستقال الى علة اخرى لاثبات
حكم القياس الاستقال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس الاستقال الى حكم يحتاج
اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس فالاول صحيح وكذا الثاني صحيح عند البعض
لقصة الخليل عليه السلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض
اثبات الحكم فلا سال اى دليل كان فالاستقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الاستقال
من سنة الى سنة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق لا عند البعض
فانه غير صحيح عنده لانه لما ثبت الحكم بالعلة الاولى بعد ذلك انقطاعا في عرف النظار
واداب هم في البحث ليلا يكون الكلام بالاستقال مزدليل الى دليل والغرض اظهار الصواب ولا يحصل
ح وفيه نظر لانه لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الاستقال لان الغرض ظهور الحق اى دليل

كان وليس في وسع المعلل الاستقال من دليل الى دليل الخ الى هنا ثم اجاب عن تمسك البعض الاول
بقصة الخليل عليه السلام بقوله وفيه اي في قصة الخليل عليه السلام دون الحجة الاولى
وهو قوله عليه السلام ربي الذي يحيي ويميت الخ مدفوعة والمعنى عارضه بما هو باطل
وهو قوله انا احيي واميت لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء لان معناه
اعطاء الحياة وجعل الجماد حيا فيه اي في احياء الله عليه السلام مخالفة الاشباه والتلبيس على القوم
الى دليل اخر هو قوله اصل التخيير الخ كلامنا انما هو فيما اذا ابان بطلان دليل المعلل
الى دليل اخر فانه غير صحيح اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا لانه اشتمل على تلبيس
وما شابهه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الاستقال كما في قصة الخليل عليه السلام والثالث
لقولنا الكتابة عقد حتما المسمى بالاقالة فلا يسع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار
والرجحان فانه اذا باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا اجر عبدا يجوز اعتاقه
بنية الكفارة وان قيل عندي اسم عقد الصرف الى الكفارة بل يمنع نقصان الرق
الصرف الى الكفارة عندي فنقول نحن لم ندع نقصانا ثبت بحكم هذا اي عدم نقصان
الرق بعلة اخرى كما يقول الكتابة عقد معاوضة فلا توجب نقصانا في الرق وان امتنا اي عدم
نقصان الرق لعلة الاول وهو تصرف رابع من الاستقالات كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان
الرابع مفسخ وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة التي اوردها كون ما مر فسخا قطعا للشهات
بلا احتياج الى شيء اخر وان استقل الى حكم لحاجة اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك
وهو متصل فعلا في الحجج الفاسدة واضرابها من المتمسكات الفاسدة التي تمسك فيها بالكتاب
والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول
ولم نطلع عليه مجتهد عندنا رحمه الله في كل شيء سواء كان نفيا او اثباتا ما ثبت وجوده اي
تحققه بدليل شرعي ثم يرفع الشك في بقائه بان لم يقع ظن بعدمه وعندنا الاستصحاب حجة
للدفع بمعنى ان ما ثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل
الوجود لا للاثبات اي للشافعي رحمه الله ان بقاء الشرع بالاستصحاب فلو لم يكن حجة لما وقع
الجزم بل الظن ببقاء الشرع لاحتمال ان الناسخ واللازم باطل للقطع بقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمان
نبينا محمد عليه السلام وبقاء شريعته بيننا عليه السلام ابدا ولانه اذا اتقن بالوضوء شك في الحدث
حكم الوضوء وفي العكس بحكم بالحدث واذا تهدما وانه كان ملكا للمدعي بحكم ما لكيته له مع وقوع
الشك في زوال الضد فانه حجة للاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع كما ذكرنا الان ولنا الدليل
على ان الاستصحاب لا يكون حجة للاثبات ان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء ظاهرا لان بقاء الشيء غير

وجوده

وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وزمان كون الشيء موجودا حدوث شيء دون
استمراره وفيه نظر لانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى
الظهور في محل النزاع غير مسموع واضافه لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل الدال على البقاء
هو سبق الوجود مع عدم ظن المنافي بمعنى انه بعد ظن البقاء ظن وجب الاتباع واجاب عن تمسكه
الاول بقوله فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته
عليه السلام بالاحاديث الدالة على انه لا نسخ لها فان قلت هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه السلام
واما الدليل على عدم بقاء الحكم وعدم انتساخه في حياته فهو الاستصحاب لا غير فاجاب عنه بقوله
وفي حياته الخ قد مر جوابه في النسخ من ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ
وعدم بيان النبي عليه السلام للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لسنده قطعا لوجوب التبليغ والتبيين
عليه واجاب عن الدليل بقوله والوضوء والبيع والنكاح ونحوها موجب حكما ممتدا الى زمان ظهور
منافي الجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند
الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل على ما هو
قضية الاستصحاب فيكون البقاء للدليل كما بينا الان وكلامنا فيما لا دليل على البقاء وفيه نظر
لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما البحث والكلام في ان سبق الوجود
مع عدم المنافي هل هو دليل على البقاء الى الممكن فرق المفقود عنده لا عندنا لان
الارث من باب الاثبات فلا ثبت به اي بالاستصحاب ولا يورث عنه لان عدم الارث من باب
الدفع فثبت عدم الارث به والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى به لا يصح عنده فجعل
براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي بمنزلة اليمين فلا يصح الصلح بعد اليمين
وليس هذا حجة لدفع حق المدعي حتى يكون مسموعا بالاتفاق وانما هو لالزام المدعي واثبات براءة ذمة
المدعى عليه وعندنا يصح الصلح لما قلنا ان الاستصحاب لا يكون حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة
حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب الشفعة عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره
المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب
الشفعة على الشفيع على ملك المشفوع بها عنده فانه لا يجب الشفعة عليه واذا قال لعبده ان لم ادخل
الدار اليوم فانت حر ولا ادري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا لان العبد تمسك
بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا صلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي من
العلل الفاسدة التعليل للنفي كما ذكر المصنف في شهادة النساء في الممانعة في دفع العلل الطارئة
من انه لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد والقصاص لان العقوبة على

لغيبه عند الدخول في ملكه لعدم المعصيه كابن العم فان عدم المالكيه لا توجب الحكم بعدم الثبوت
شهادة النساء مع الرجال وكذا عدم المعصيه لا توجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال
فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت الاجماع ان له علة واحدة فقط فحينئذ يلزم
من عدمها عدم الحكم كقول محمد رحمه الله في ولد الغصب انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد
اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واذا
بطلت العلة واحدة بالاجماع او النص فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع هكذا قال
المصنف ولكن لا قائل بان التعليل بالنفي من جملة انواع الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا
الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه
لقول زفر رحمه الله ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل تحت حكم المغيا وما لا يدخل
فلا يدخل غسل المرفق تحت حكم مغياه بالشك فان هذا اجمل محض لانا لم نعلم ان هذه الغاية من
اي القسمين فهو ترجيح فاسد لاحد القياسين لا يجدي بر اسها نعم لو ضم معه ان الاصل عدم الوجوب
فتمسك بالاستصحاب في الدفع فسيجيء ان سمع باب المعارضة والترجيح هو في اللغة
جعل الشيء راجحا اي فاضلا وفي الاصطلاح سان الرجحان اي القوة لاحد المتعارضين على الآخر اذا
ورد دليلان ظنيان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد لاحترازه عما يقتضي حل
المنكوحة وحرمة امها في زمان واحد لاحترازه عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض
ولا بد فيه من الامور التي لا يحقق التناقض الا بها كالمكان والشرط والكلية والجزئية وغيرها الا ان المراد
بقوله ما يقتضيه الآخر ما يعمه بحث يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي وحينئذ لا يحتاج
الى ذكر المحل والزمان الا انه ذكرهما لزيادة توضيح وتنصيص على ما هو الاصل في باب التناقض
فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو رافع لحكم الواحد الذي ورد عدل فقيه
وحكم الواحد الذي ورد عدل غير فقيه فيتنهما معارضة والقوة المذكورة في الصورة الثانية
راجحة وان كان احدهما اقوى بوصف غير رافع لا يسمى حكما لعدم التعارض فلا يقال النص راجح
على القياس فهذه ثلاث صور ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وهذا جائز اذ لا مانع من ذلك
والحكم حينئذ التوقف وفي الثانية معارضة وترجيح وفي الثالثة لا معارضة فلا ترجيح لانتفاء على
التعارض المبني عن التماثل وفي الصورة الثانية الترجيح ما خوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة
احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا فلا بد من قيام التماثل ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع
والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المؤيد عليه قصدا في
العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم

اصلا

اصلا ويسمى زيادة حبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وقول من قوله عليه السلام
متعلق بقوله رجحا على ما بينا ذلك قبيل هذا اللوزان حتى اشترى سراويلا درهمين
وزن وارجح فانا معاشر الابناء هكذا نزن والمراد من قوله ارجح الفضل القليل يقال رجح
ورجح ورجحانا اي مال وارجحت لفلان ورجحت اذا اعطيته راجحا اي زدت عليه فضلا فلذا
يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدر المقصد بالوزن عادة ليلا يلزم الربا
في قضاء الدين فيجعل ذلك الفضل القليل عفوا لانه لعلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل
لكن جعله بمنزلة الجودة كما ذكرنا اولى من جعله في حكم المعدوم كما ذكر المصنف لانه اولى بتحقق
معنى كونه تابعا والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين الاخيرتين اي فيما اذا كان
احدهما اقوى بوصف تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بعين تابع لكون الاخر في حكم المعدوم
بالنسبة الى الاقوى واذا تساويا في القوة تساقطا وعادا كالتعارضين بين ايه واية او كالتعارض
بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك لا يضاد من قبل المتساويين اذ لا ترجيح
ولا قوة بكثرة الادلة فلا يترك الدليل الواحد بالدليلين ففي معارضة الكتاب والسنة
السنة يحمل ذلك التعارض اي صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه
الآخر على نسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل والشارع تعالى وتقدس
منزه عن ذلك لحقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما والشارع
تعالى منزه عن نزول دليلين متناقضين في زمان واحد فان علم التاريخ جوابه محذوف وهو
يكون المتاخر ناسخا والا فعلى المتاخر يطلب المخلص اي دفع المعارضة ويجمع منهما ما امكن
باعتبار المخلص من الحكم او المحل او الزمان ويسمى ذلك عملا بالشبهين فان تيسر شيء من ذلك
فبها والا يتيسر ذلك يترك العمل بالدليلين ويصار من الكتاب الى السنة ومنها اي من السنة الى
القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك فيهما في مرتبة واحدة عملا بهما شاشي شرط التحري وعندنا
اوجب تقليد الصحابي يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس قال فخر الاسلام في شرح المقوم ان
وقع التعارض بين شيئين فاميل الى اقوال الصحابة وان وقع بينها فاميل الى القياس ولا تعارض
بين القياسين ومن قول الصحابي وفي كلامه اشارة الى ان النسخ لا يجري بين قياسين اذ لا تصور
فيها التقدم والتاخر ولا يقع التعارض بين اجماع ودليل اخر قطعي من نص او اجماع مخالف لقطعي
والا يمكن يجب تقرير الاصل والحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين مثال المصير الى
السنة عند تعارض الكتاب قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن
فاستمعوا وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال

المصير الى القياس عند تعارض السنن ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلاة
الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام صلاها
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فصرنا الى القياس على سائر الصلوات فان ملت قد صرحوا
كما عرفت انه لا عبرة بكثرة الادلة وانما العبرة بقوتها حتى لو كان في جانب اربعة وفي جانب اثنان
او في جانب حديث وفي جانب حديثان لا ترك الاثنة الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من الكتاب
الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الاثنة والسنة على الاربعة اذا
كان الحديث موافقا للاثنة الواحدة وكذا يلزم من هذا ترجيح السنة والقياس على الحديثين وذلك في
غاية البعد لان ذلك ان كان باعتبار يقوى الاثنة بالسنة او يقوى السنة بالقياس وهذا اقوى الدليل
بما هو دونه فهو بما هو مثله اولى وان كان ذلك باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة
او القياس السالم عن المعارض فلا يجوز ان يقال ساقط الاربعة ووقوع العمل بالاثنة سالمة عن
المعارض وكذا في السنة فجوابه ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه
بخلاف المماثل او يقال القياس يعتضد موخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان متساقطان
ويقع العمل بالمتاخر حتما وسواء تعارض ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه نجس وعن
ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر وقد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله لما روى انس رضي الله
ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة اللعاب
المتولد من اللحم النجس الا انه لم ينجس المالفيه من البلوى لان الحمار مربوط في الدور والاسمه وبشرب من
الاواني لكن الكلب لم يبلغ في الضرورة حد الحرم حتى يحكم بطهارة سوره لانه مدخل المضايق فيكون
الضرورة فيها اشد وكذا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سوره فبقي امره مشكلا فلما
تعارض الادلة بقي الماء طاهرا على ما كان لان طهارته متيقن وانتقاضه مشكوك فلا يزول بالشك
طهارة الماء وحدث المتوضي وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك
اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون مما اهدر لاحد الدليلين بالكلية لا تقرير الاصول وان امكن
بدمن ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي وهو
اي التعارض في الكتاب والسنة امسح بعض الراس او وامسحوا في اثنة كقراءة الجر والنصب في قوله
وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاول يقتضي مسح الارجل والثانية غسلها على ما هو المذهب والطاهر
ادلة على ما ذهبت اليه الكن الاولى ان يقول انه معطوف على قوله برؤسكم الا ان المراد بالمسح في
الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لا ضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة
كقوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدة التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف

بسبب

بسبب الماء عليها او مسح على الخف مسحه مشهورة او متواترة والمخلص اما من قبل الحكم
او المحل او ما بينهما فانه اعتبر في التعارض الاتحاد في هذه الاشياء فالمخلص بان يدفع الاتحاد
اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فما بان يوقع الحكم بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين
وبعضها منفيا بالاخر كما في المدعى من المدعين بحجتهما او بان يحمل على التخيير الحكم بان
تبين من غاية ما ثبت باحد الدليلين مما انفى بالاخر كقوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في
ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين الاثنة اللغو في الاثنة الاولى ضد
كسب القلب اي السهو والدليل اقترانه به اي بكسب القلب هو القصد واللغو في الاثنة الثانية
ضد العقد بدليل اقترانه به فهما والعقد قول يكون لحكم في المستقبل كالبيع ونحوه وقال الله تعالى
يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فالمراد باللغو في الاثنة الثانية يشمل الغموس اذ هو اي اللغو ما خلو عن
الفايدة اذ فايدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق لقوله تعالى لا يسمعون لغوا وقوله تعالى مع الذين
واذا سمعوا اللغو وجب عدم المواخذة اي الاثنة الثانية يقتضي عدم المواخذة في الغموس والاثنة
الاولى تقتضي المواخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمواخذة على كسب القلب ثابتة فوقع
التعارض في الغموس فجمعنا بينهما بان المراد من المواخذة في الاثنة الاولى المواخذة في الاخرة على
الغموس بدليل اقترانه بكسب القلب والمراد من المواخذة في الاثنة الثانية هي المواخذة في الدنيا اي
بالكفارة اي لا يواخذكم الله بالكفارة في اللغو ويواخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله
فكفارته اطعام عشرة مساكين وهذا مفسد على طريق دفع المواخذة في الاخرة اي اذا حصل
الاثم باليمين المنعقدة فوجد دفعه وستره اطعام عشرة مساكين ولما تغايرت المواخذة
بان اندفع التعارض والشافعي رحمه الله يحمل على المواخذة في الاثنة دون على المواخذة في الاثنة
الثانية اي المواخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس ويحمل العقد في الاثنة الثانية على كسب
القلب الذي ذكر في الاثنة الاولى حتى يكون اللغو هو عن اللغو المذكور في الاثنة الاولى وهو السهو
ويكون العقد شاملا للغموس ويصير معنى الاثنين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على
المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد محمل فتحمل على المفسر وتندفع التعارض
قال المصنف ولكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه لزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه
الحقيقي من غير ضرورة وذلك لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح من الفقهاء
لما فيه من ربط احد الكلمين بالاخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا لتعذر بيان
كلامه وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حسيا في الاعيان دون المعاني فهو في الاثنة

مجازا ايضا على قوله ثم قال وايضا الدليل الدال المواخذه في الاية الاولى هي المواخذه الاخروية بدليل
اقترانها بكسب القلب اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المواخذه الدنيوية وهو جيد الا نسلم ما علل
المواخذة الدنيوية في الامثل وفيه نظر لانا نمنع ذلك في حقوق الله تعالى وقبل الاية على قول الشافعي رحمه الله
تكرار للاية السابقة ولا شك ان الاعادة خرم من الاعادة وفيه نظر لان الاية لبيان الكفارة فلا تكرار
واقول لا تعارض هنا اي في الامثل وقال المصنف هذا وجيه وقع في خاطري واللغو في الصورتين
واحد وهو عدم الكسب وهو السهو الخالي عن القصد وهو ظاهر في الاية الاولى بدليل اقترانه
بكسب القلب وكذا في الاية لانه لا يليق مراشد ع ان يقول لا واخذكم بالغموس الذي يدع الدار
بلا قع جل الله تعالى ان يقال لا واخذكم الله بالسهو كقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا
والمواخذة في صورتين في المحرم لان الاخرة دار الجزا والمواخذة لكن في الاية سكت عن
الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال لا ثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد
المواخذة في الدنيا وهي الكفارة فالاية الثانية دلت على عدم المواخذة في اليمين السهو وعلى المواخذة
في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فلا يه الاول اوجب المواخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لا اثباتها
ولا نفيا فلا تدفع التعارض وبقيت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس وهذا
الذي ذكر المصنف قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور حيث قال نفي المواخذة عن اللغو في الاية
الاولى واثباتها في الغموس والمراد بها الاثم ونفي المواخذة في الاية الثانية عن اللغو واثباتها في المعقودة
وفسر المواخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المواخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي
اللغو لا مواخذة اصلا الا ان المصنف حمل المواخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المواخذة
انما هي الاخرة واما الباقي وهو المخلص من قبل المحل فان يحمل على نفاذ المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فما بالتخفيف يوجب الحل اي حل القربان بعد الطهر قبل
الاغتسال المستفاد من الغاية وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف
على العشر والمشدد على الاقل وانما حملنا على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل
الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة
الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد الطهارة واتفاق القراء على قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن كما امركم
على ان المراد بقوله تعالى حتى يطهرن يغتسلن سواء كان على قراءة التشديد او يكون حصنه او على قراءة
التخفيف ويكون مجازا من باب اطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع لان
يفعل بحي بمعنى فعل يحوتكبر ومعظم في صفات الله تعالى واما الثالث وهو المخلص من قبل الزمان
فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان بان يكون الثاني ناسخا للاول فلا ان كان دلالة اي دلالة

اختلاف

اختلاف الزمان لتعين احدهما محرم والاخر مبيح بجعل المحرم ناسخا للمبيح لان قبل البعثة كان
الاصل الاباحة والمبيح ورد لانعدام المحرم فنسخه ولو جعلنا على العكس بان جعلنا المحرم
متقدما على المبيح كان المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فتكرر النسخ فلا ثبت
هذا التكرار بالشك لان تكرار النسخ على نفس النسخ وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست
حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا وانما يكون نسخا لورود في الزمان المتقدم دليل شرعي
دال على الاباحة جميع الاشيا فلزم حينئذ كون المحرم ناسخا ولكن ورود الدليل المذكور غير مسلم
فلا يكون المحرم ناسخا قال المصنف ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر
وهو انه اذا انتفع المكلف بشي قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذه
الاخبار تدل على ان الانسان انما انتفع بما في الارض قبل ورود ما يحرمه او يبيحه لا يعاقب
ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا
ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم تغييران واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فاندفع
الايراد وفيه نظر لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص
الدالة على اباحة جميع الاشيا فعبره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم
عن دليل اباحة الاشيا لان المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا ثبت ذلك
الا اذا تقدم دليل اباحة الاشيا على دليل تحريم ذلك الشي المخصوص به وورود هذا الدليل
متقدما على ورود المبيح والمحرم ليس بمسلم ولقوله عليه السلام عطف على قوله لان قبل البعثة
ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما
اي احد النصين مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان
كان النفي لا يعرف به اي بالدليل بل يعرف بناء على العدم الاصلي فليست اولى لما قلنا في المحرم
والمبيح فانه لو جعل الثاني اولى يلزم تكرر النسخ بغير المثبت للنفي الاصلي النافي للاثبات وايضا
المثبت مشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل فانه يجعل التعديل اولى وان كان المثبت
موسسا والنافي مؤكدا والتاسيس اولى من التاكيد وان احتمل الوجهان اي معرفة النفي بدليل ومعرفته
بغير دليل بل بناء على العدم الاصلي بنظر فيه اي في ذلك النفي فان تبين انه يعرف بدليل يكون كالاثبات
وان تبين انه بناء على العدم الاصلي لا بدليل كان الاثبات اولى ثم ذكر نظير النفي الذي يعرف بالدليل بقوله
فما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهي حلال مثبت وما روي انه محرم نافي فانه اتفق
اي رفع الانفاق منا ومن الخصم والاتفق روي ان النبي عليه السلام بعث ابا رافع مولاه وحلا

من الانصار فرجاء ميمونة بنت الحارث ورسول الله عليه السلام بالمدينة قبل ان يحرم
كذا في معرفة الصحابة للمستغفري على انه لم يكن في الحل الاصلي فيكون للخلاف في انه عليه السلام
كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام والاحرام حالة محصوصة مدرك عيانا فيكون
كالاثبات فكلاهما سواء ومعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم تنعقد الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها
في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام بعد الى الحل فرجح بالراوي وراوي انه محرم ابن عباس
رضي الله عنه وهو تمسك لحنفيتين على ان نكاح المحرم جائز ولا بعد له رد من الامم ونحو
وهو راوي انه تزوج وهو حلال ثم ذكر نظيره النفي الذي لا يكون بالدليل بقوله ونحو اعتقت
بريرة وتزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد نافٍ لان معناه ان رقيتها لم تبق
بعد وهذا النفي مما عرف بظاهر الحال لان ما مدرك عيانا كالاحرام فالمثبت اولى الا لامة
التي زوجها حران اعتقت ثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي لترجح رواية انها
اعتقت وزوجها حر ثم ذكر نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على الامور الاصلية
بقوله واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته في اوانٍ فتساقطا للطهارة وان كان نفيا ومدرك بظاهر الحال
لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل بان اخذ بانا ظاهر من الماء الجاري ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه
نجاسة فان اخبر واحد بنجاسة الماء الاخر بطهارته فسأل فان بين وجه دليله
كان كالاثبات وان لم يبين لم يمسك بظاهر الحال فالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل
الذي ذكرنا وقع الشهادة بالنفي كالشهادة بالمثبت والنافي ان علم ان النفي دليل او تقدم
المثبت ان علم ان النفي باعتبار العدم الاصلي والا تعارضا فيسأل واما القياس عطف على قوله
ففي الكتاب والسنة فلا يحمل احد القياسين اذا تعارضا على المسح لانه لا مدخل للرأي في بيان
انتهاء مدة الحكم وقول الصحابي فيما لا مدرك بالقياس كالقياس فيأخذ بأيهما شاء من القياسين
ومن قول الصحابي بعد شهادته فليه اي قلب طالب الحكم وذلك لان الحق واحد والمتعارضان
لا سقطان حجة في حق اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطل لا دليل عليه فيرجع
اليه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول
وهو التعارض في النصين وانما وقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا معنى لعمله
باحدهما مع الجهل وهنا اي في القياسين ليس التعارض لجهل محض لما انه اي لان المجتهد
في كل واحد من الاجتهادين مصيب لما ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه
الشارع للعمل به وان لم نكن مصيبا بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير على ما يأتي
فكل واحد من القياسين دليل في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين

فان

فان الحق فيهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ فصل ما يقع به الترجيح فعليك
استخراجه من مباحث الكتاب والسنة منا والمراد بالمتن ما تضمنه الكتاب
والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك كترجيح النص على الظاهر
والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة
والاشارة على الدلالة وسند او المراد بالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور واحاد
فمقبول ومردود ويقع ترجيح السند باعتبار الراوي لترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح
بفقاهة الراوي وكون معروفا بالرواية وباعتبار الرواية كترجيح المشهور على الاحاد واعتبار
المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع وباعتبار المروي عنه كترجيح ما
اثبت انكاره لرواية على ما ثبت ومن مباحث القياس كترجيح ما عرف عليه الوصف فيه بالنص
الصريح على ما عرف عليه بالايماء ترجيح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما
عرف بالايماء مطلقا رجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف والذي ذكر واولى ترجيح القياس
باربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة التاثير كما مر في القياس والاستحسان من ان
الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان القياس ظاهر التاثير لان الاعتبار بالتاثير
وقوته لا الوضوح لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس
وكما في مسئلة طول الحرة الطول الغنا والقدرة على نكاح الحرة وخص به الفضل والمن كقوله
تعالى ومن لم يستطع منكم طولا كفاية عما صرف الى المهر والنفقة وهو مصدر مضاف الى المفعول
بحذف الجار وهو هنا على واصله الطول على الحرة فالحر الذي لا طول الحرة لا يجوز له نكاح الامة عند
الشافعي رحمه الله فان الشافعي رحمه الله يقول يرق ماؤه مع غيبته عنه فان الماء لا يوصف
بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فنكاح الامة امتناع عن مباشرة سبب
وجود الحرية فصنيعه يحلو رقيقا لانه سئل من الحرة الى الرق فلا يجوز كالذي تحته حرة
والجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي
العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة
فنكاح امة فانه ليس بارقاق للمال امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا
تزوج حرة على امة فانه سقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء لتقاعيه وهو لا يحرم كالرق بقي
مع الاسلام اذ ليس للبقاء ما ينافي حكم الابتداء وقلنا هذا اي نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه
العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال نزوج من شئت فيملكه
اي هذا النكاح المذكور الحر قياسا على العبد وهذا القياس اقوى اثرا من قياس الشافعي

از زيادة محل حل العبد على حل الحر فلب المشروع وذلك لان الحرية من صفات الكمال
فسعى ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم او الرق من
اوصاف النقصان فسعى ان يكون اثره في المنع والمضيق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة
للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول
لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان له افضل البشر عليه السلام
ما فوق الاربع وقد يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من نوع الخسيس
ما فيه من مظنة الارقاق وكما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم اشار المصنف بضعف
قياس الشافعي رحمه الله الى الاول بقوله وبعدم الما بالعزل باذن الحرة يجوز مع انه الاتم حقيقة
فالارقاق دونه وهو اعلاك حكما فيكون بالجواز اولى اذ في ارقاق نما بزول صفة الحرية مع انه
امر نادر جوزي زواله بالعتق وفي العزل فوت اصل الولد والى الثاني بقوله ونكاح الامة لمن له سعة
جائز عند الشافعي رحمه الله مع وجود ما ذكر من العلة وهي وصف ارقاق الما مع الغيبة فهذا
الوصف غير منعكس لوجوده هنا مع جواز النكاح وفيه نظر لان احر لو كان قادرا على ان يشتري
امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف يحل له ذلك اذا كان له سعة او امر ولد وكما في نكاح الامة
الكتابية عطف على قوله كما مر في القياس وقول الشافعي رحمه الله الرق من الموانع لان له اثرا
في حرم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر من الموانع كما في نكاح المجوسية للمسلم فاذا
اجتمعا اي الكفر والرق يصيرا كلا حد اب وتقوى المنع للكفر المجوسية فلا يجوز للمسلم
نكاح الامة الكتابية قياسا على نكاح المجوسية وبجامع الكفر كما ذكر وعلى ما اذا كان تحته حرة وله
وان الضرورة ترفع باحلال الامة المسلمة التي هي اظهر من الكافرة ونكاحها اشارة الى الجامع
هو نكاح ملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر فيجوز عندنا نكاح الامة الكتابية للمسلم
قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وايضا هواي دين الكتابية دين صحيح معه للمسلم
نكاح احرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين فهذا
القياس اقوى اثرا لان الرق متعدم لا محرم كالطلاق والعدة والقسم والحدود لان
الرق قوله شبهة بالحيوان وابجاد بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من
حيث الذات فاوجب هذان الشبهان النصف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان
معرفة الرجال قبل العدد اي لما كان الرق منصفا وطرا لرجال قبل التنصيف بالعدد اعتبر فيهم
ذلك بان جعل الحر وللعبد ثمان لا صرف النساء فانه لا قبل التنصيف بالعدد لان المرأة

لا تحل

لا يحل لها الا زوج واحد فلم يتصف باعتبار الاحوال فيحل الامة بالنكاح حال كونها متقدمة
[illegible] حرة عنها فانه حينئذ لا يصح نكاحها اما في الامة المقارنة مع الحرة في النكاح
[illegible] غلب الحرمة فلا يصح ايضا نكاحها ولا يمكن هنا التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان
حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التاخر فجعلت في احدى
الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف لان المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان بخلاف جعله
لا صيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالسلب والحاق المقارنة بالتاخر
تغليبا للحرمة احتياطا كما في الطلاق والقرء قال المصنف وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون
طلاق الامة اثنين ليس بتغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين على
فان الحل يكون باكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة وفي نظم نظر لان التشبيه بالطلاق انما هو
في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين لا واحدة تغليبا للحرمة واحتياطا
لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد اليقين بجعل نصف الثلاثة اثنين وليس التشبيه في جعل
طلاق الامة بنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة ثم عطف
على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح الراس ان المسح في التخفيف اقوى
اثرا من الركن في السليث على تقدير تسليم تاثير الركن في السلث وذلك لان الاكتفاء بالمسح خصوصا
مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما السلث فقد يوجد بدون
الركن كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلاة والامر الثاني من ترجيح
القياس قوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا
الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح
الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا يوجب التكرار كما في
اركان الصلاة بل يوجب الاكمال ونحوه نقول به اي بالاكمال وهو الاستيعاب ولقولنا
في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشرع في
الودايع والغصوب فانه لا يجب عليه ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة او رد المغصوب
وفي رد المبيع بعيب فاسد او كذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين
انه فعله لاجل البر بصحيح المصنف وقع على الايمان بفتح الهمزة ولكن في اكثر نسخ فخر الاسلام بكسر
الهمزة وهو الاولى ان لا يشترط فيه التعيين في الايمان بالله بان يعين انه يودي الفرض مع انه اقوى
الفروض بل على اي وجه ما يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل ونحوها كتصدق
النصاب على الفقير دون نية الزكاة وكاطلاق النية في الحج وكما في الغصب فانه اي الشافعي رحمه الله

بقول ما تضمن العقد تضمن بالاتلاف بخصها الخبر بالمثل تقريبا وذلك لان المنفعة
مال كالعين فان قلت فاين هذا في المثل تقريبا قضاء وهو الضمان فهو على المتعدي ليلا يلزم
اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من
اهدار الاصل لانه على تقدير ايجاب الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان اوجب
الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف والاول الاسهل
قلنا المقصد بالمثل واجب في كل باب من المعاملات والعبادات كالاحوال كلها والصلاة
والصوم ونحوهما ووضع الضمان اي عدم ايجاب الضمان عن المعصوم اي عن اتلاف المال
المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على
المتعدي غير مشروع اصلا لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اي
من الفضل على المتعدي بسبة الجور ابتداء اي بلا واسطة فعل العبد الى صاحب الشرع
واحترز بقوله ابتداء عن ايجاب القيمة فانها لا مثل له ولان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم
الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب
الى العبد بخلاف هذه المسئلة فان التفاوت فيها في نفس ذلك الواجب لان المال المقوم لا يماثل
المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع تعالى الله عن ذلك اما عدم الضمان
ان قلنا بعدمه فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا
لا الى الشارع تعالى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الى آخره بقوله ولان الوصف وان
كون المماثلة تامة وان فاتت على تقدير وجوب الضمان اصلا لبدل والاصل وهو حق
المغصوب منه والمثل وان عظم فات الى ضمان بدل الله في دار الجزاء فكان هذا التفوت
باخير اولا ولى وهو فوت الوصف ابطالا والتاخير اولى من الابطال ثم اجاب عن قياس الشافعي
رحمه الله وهو قوله ما تضمن بالعقد تضمن بالاتلاف بقوله وضمان العقد قد ثبت بالتراضي
مع عدم المماثلة وحسد قياسا وهو ان القبض بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر
العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما تضمن بالعقد
الى آخره لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضا الصلوات والصوم ونحوهما وفي جميع
العدوانات والذات كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كما تر وصف
المسح في الخف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على ما تر وصف الركبة في السلث
لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة قوة وزيادة توكيد ولزوم الحكم
بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير

مشهورا

مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهو قريب من المعاني وهو قوة سات الوصف
على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان توجد في صور كثيرة بل اللائم بالحجة الى قوة التاثير
في الحقيقة لكن شدة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول
باعتبار الاصل فلا اختلاف منها الاحسب الاعتبار الرابع العكس الى العدم عند العدم
اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف سمي المصنف لازم العكس المتعارف عكسا وذلك لان
العكس هو جعل المحكوم به محكوما عليه فعكس قولنا كلما وجد حكم الوصف وجد الحكم كلما وجد
الحكم وجد الوصف وقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف
لان انتفا اللازم مستلزم لانتفا الملزوم لقولنا مسح الراس مسح فلا سن تكرارا كما مسح الخف
فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره بخلاف قولنا مسح الراس ركن وكل ركن
سن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه كل ما ليس بركن لا سن تكراره وهو غير صادق
لان المضمضة متكررة وليست بركن وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين وكل
مبيع عين اي متعين لا شترط قبضه كما في سائر المبيعات المتعينة فلا شترط قبضه والوصف
هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفا الوصف وينعكس بعد
الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف وكما في بيع الدراهم
بالدراهم لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين والسلم
فان المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا فكون دينا فاشترط فيهما القبض
على الاطلاق وان جاز ان يكون المبيع فيهما متعينا كبيع انا من فضة بانا من فضة وكالسلم في الخطة
على ثوب معين ولقايل ان يقول المبيع في السلم وهو المسلم فيه غير مقبوض والمقبوض وهو راس المال
غير مبيع جوابه ان المراد كل مبيع متعين لا شترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون
متعينا شرط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا شرط قبض بدله وهنا كذلك
فانه اولى من قوله كل منهما اي من الطعامين قال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل
وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس لا شتراط قبض
راس مال السلم غير الربوي كل ما لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه غير
صحيح في هذه الصورة واختلفوا في ان التقابض هل هو شرط لصحة العقد او لبقايه
مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح بالوصف العرضي والذاتي ما يقوم بالشيء
بحسب ذاته او بحسب بعض اجزايه والعرضي ما يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه كما تعارض
[illegible] والصحة في صوم رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح

كما لو تعارض مثلا وان كان
ما لا يقبل الفضل الذي يكون
ربوا الفضل

الصوم عند الشافعي رحمه الله وصح عندنا هو اي الشافعي رحمه الله رجح الفساد بكونه
اي يكون الصوم عبادة وكل عباده مفتقره الى النية وهو وصف عارضي لان الامساك من
حيث الذات ليس بعبادة بل صار عباده بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامساك ونحن
رجح الصحة بكون النية في الصوم والترجح بامر خارج رجح بالذاتي كما عرفت وذلك
الترجح بوصف العبادة رجح بعارض وذكر له اي للترجح بالوصف الذاتي امثلة
احرزوها ذرياتها منها انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعته في المغصوب
خياطة او صياغة او طبخا بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل
مقوم ولا سبيل الى ابطال الحد الحقيقي ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلابد من تملك احدهما
بالقيمة فرجح حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب
منه باعتبار بقاء الصفة بالمغصوب والبقاء له بعد الوجود وبيان ذلك ان الصفة قائمة
من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب ولم تلتحق وتها بغير ولا اضافة الى المغصوب منه
بخلاف المغصوب فانه بانت من وجه هالك من وجه وهو الوجه الذي صار به هالكا معنى الى الفعل
الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه الصفة فصل ومن التراجيح الفاسدة
رجح بعض الاسباء بقوله اي كقول الشافعي رحمه الله في ان الاخ المشتري لا يعتق عنده الاخ
الولد بوجه وهو انه جزء منه وشبهه بزعمه بوجوه منها قوله وحل زوجته وقبول
الشهادة ووجوب القصاص وعدم المشابهة في وصف واحد موثر في الحكم
مطلوب اقول منها اي من المشابهة في واحد وصف غير موثر ومنها الترجيح بكون الوصف
اعم لزيادة فايدته في بعض المسائل او لتيسر وقوع اعتباره هذا اي لعدم الوصف اذا الترجيح
بالقوة وهو اما لاجل الصورة بان تكثر محال الوصف ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة
ذات جزاوين مردات جزئين وفي قوله ذات جزئين احتراز عما اقل من جزئين ومراده ان تكون
معنى واحدا لاجزله ولا ترجمة لما ذكرنا ولان الوصف مستنبط من النص فكون فرعاله وقلة
الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص لا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب وفيه نظر لان
المراد ان كان بعدم التاثير للاكثر او الاعم او الابسط انه لا تاثير له اصلا فلا خلاف في انه بقدم المؤثر
وان كان ان له تاثيرا كالاخر فلا نسلم انه لا يجوز ترجيحه بما يفيد زيادة ظن مسلك رجح بكثرة
الشهود عند المصنف عليه رحمة الله اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بها اي بسبب كثرة الدليل لان
مثل الاول اما من كل الوجوه فتعارض ولا يمكن الجمع منها لامتناع اجتماع الضدين ولا ترك الجميع
لان ترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله لهما ان كل

دليل

دليل مع قطع النظر عن غيره موثر في وجود الغير وعدمه سواء الا ان قوى الشيء انما يكون
بوصف يوجد في ذاته ويكون بعامله واما المستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل
كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فتساقط الكل بالتعارض وفيه نظر لانا لا نسلم
ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يقوى به وهو
كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن وايضا لهما القياس على الشهادة فانه لا
يرجح بحث الشهود اجماعا وايضا لهما الاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او هو
اخ وام في العصب فانه لا يرجح بحث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك يستحق
بكمال سبب على انفراده فلو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم
منتف خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند
ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك ويستحق جميع المراث ويجب الاخر لانهما استويا في قرابة الاب
وقد رجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت
غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد
بالعصب فيكون مثل الاخ لام واب مع الاخ لام بخلاف المسئلة الاولى فان الزوجة
ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفريضة والباقي
منهما بالعصوبة بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان من
اجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي للاخوة لاب واحرز اي حز القرابة متحد
لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فحصلا بهما هيئة اجتماعية بخلاف الاولين
فصير مجموع الاخوين قرابة واحدة قوية فترجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة مالم
يبلغ حد الشهرة فانه حينئذ اي حين بلغ حد الشهرة يحصل فيه اجتماعية يكون الحكم
منوطا بالمجموع من حيث المجموع فهي وصف واحد قوي الاثر فكانت صالحة للترجيح لان المرجح
حينئذ هو القوة لا الكثرة وان كانت القوة حاصلة مع الكثرة فيعتبر هذه الكثرة
المادية التي هي الهيئة واما اذا لم يوجد لها فلا يعتبر وذلك في كل موضع لا يحصل بالكثرة
هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع فكثرة الاجزاء توجب القوة لا
كثرة الجزئيات واعتبر ذلك بالشاهد فحمل الاثقال والحروب فان الاكثر فيه راجح على الاقل
بخلاف المضاربة فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الالاف من الضعاف
فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة باثر الوصف فهي راجعة الى القوة كترجيح الصحة
على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت لاكل واحد من الاجزاء وكثرة الادلة من قبيل الثاني

لان كل دليل هو موثر في نفسه بلا مدخل للوجود الاخر اصلا ولا رجح القياس بقياس
اخر موافقه في الحكم لا في العلة ليكون من كثرة الادلة لانه لو وافقه في العلة كان من كثرة
الاصول لا من كثرة الادلة لانه لا يحقق تعدد القياس حسبه الا تعدد العلة لان حقيقته
ومعناه الذي فيه يصير حجة هي العلة لا الاصل فحينئذ لا يكون هناك قياسان بل قياس
واحد مع كثرة الاصول وهذا اصل للترجيح مثاله علة الربو عند الشافعي رحمه الله الطعم
وعند مالك رحمه الله الطعم مع الادخار وكل واحد من العلتين المتغايرتين يوجد حرمة
بيع الحنطة بالحنطتين ورجح الحديث حديث اخر مستقل وعلى هذا الذي ذكرنا ان كل
ما يصلح دليلا مستقلا على الحكم لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا
لانه لا استقلال له لانضمام الى الاخر ولا تحد به لتفيد العود بمن ذلك في العلل الحسية والاحكام
الشرعية التي وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة بقوله وكذا اذا اخرج احدهما جراحة
واحد والاخر عشر جراحات على مجروح واحد مات فالدية نصفان منها والنوع
الدية على الجراحات كما توزع في تعدد الجناة لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة
ولا يموت من جراحات كثيرة فلم تعتبر تعددها وجعل المجموع بمنزلة جراحة واحدة وكذا الشفيعان
من الارض والطابقة من الشيء والشقص صورة ذلك دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها
وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الاخران الشفعة لم يرجح جانب
صاحب الثلث بحيث نفرد باستحقاق الشفعة وسقط حق صاحب السدس لان كل واحد منهما جزء
سميهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة
العلة وهي لا تصلح للترجيح فعند ما يكون نصف المبيع منهما اضافا لرب الحكم الى العلة
المتحققة في كل جانب ولكن قسم الشافعي بقدر الملك لان الاثلاثة ملك لصاحب السدس
وثلثاه لصاحب الثلث لان الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر المشترك
والولد للحيوان المشترك فتنقسم بقدر الملك فنقول حكم العلة لا تتولد منها ولا تنقسم عليها
لان المراد هنا بالعلة العلة الفاعلية والدار المشفوعة علة فاعلية ثبت بها الشفعة
لا علة مادية تتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وتاثير العلة الفاعلية في المعلول
ليس بطريق التولد بل بطريق ايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على
الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان باب الاجتهاد وهو في
اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لحصول ظن بحكم شرعي

وهذا

الحنطة مثل الكفن ومنه انما يحن حنطة من حنطات الله اي ليس بالاضافة الى ملكه

اي المجتهد العالم بامور ثلثة

وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة
بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه شرطه ان يحوي علم الكتاب اي القرآن بمعانيه
والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام لا كل الكتاب والمعتبر هو العلم بمواقعها
بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الطلب للحكم لا الحفظ عن ظهر القلب لغة بان يعرف معاني
المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيحتاج الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان
اللهم الا ان يعرف ولكن بحسب الطبعة كالعرب العربا وشرعا بان يعرف المعاني الموثرة في
الاحكام مثلا يعرف من قوله تعالى او جاء احد منكم من الغايط ان المراد بالغايط المحدث وان علة الحكم
خروج النجاسة عن بدن الانسان والاقسام عطف على قوله بمعانيه المذكورة من الخاص
والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك بان يعرف ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك
منسوخ ولا شك ان هذه المعرفة لهذه الاقسام مغايرة لمعرفة المعاني على ما عرفت وان يحوي
علم السنة متنا وهو نفس الحديث بمعانيها لغة وشرعا وباقسامها المذكورة وسندا وهو طرق
وصولها الينا من يوار وشهرة او احاد وفي ذلك معرفة حال الراوي والجرح والتعديل الا ان البحث
عن احوال الرواة في زماننا متعسر بل متعذر لطول المدة وكثرة الوسايط فالاولى الاكتفاء بتعديل
الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم وان يحوي وجوه القياس
كما ذكرنا شرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود ليتمكن من الاستنباط الصحيح
ولا بد من معرفة الاجماع ومعرفة مواقعه ليلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز
الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه ثمرة الاجتهاد وثمرته
لا سعده وحكمه اي اثر الاجتهاد الثابت به غلبة الظن بالحكم على احتمال الخطا فالمجتهد
عندنا مخطئ ومصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا الاختلاف بنا على ان
عند الله في حادثة حكما معينا عند الله وعندهم لا بل الحكم عند الله كل ما ادى اليه اجتهاد
كل مجتهد فان اتحد وفاقه وادى اجتهاد واحد منهم الى خلاف ما ادى اجتهاد الاخر اليه
وحكم بعض في كل واحد من هؤلاء المجتهدين هم الدليل على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية
واصابة كل مجتهد ان المجتهد كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدد الحق يلزم التكليف بما ليس
في وسعهم اذ لا فايدة للاجتهاد الا اصابة الصواب والحق فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا
باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء ليله فيجب ان يكون الحق
بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وهذا اي اجتهاد المجتهد في الحكم كالاجتهاد اي كما اجتهاد
المصلي في امر القبلة والحق منه متعدد بالاتفاق فكذا ههنا لعدم الفرق فان القبلة جهة

المحرر حتى ان المحي خرج عن عهدة الصلاة فلو لم تكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلي الجهات
مختلفة قبلة لما تادى فرض من اخطا جهة الكعبة واللازم باطل لانه لو مر باعادة الصلاة فان
قلت تعدد اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه محال فاجاب عنه بقوله واختلاف
احدهما بالنسبة الى قوم من جاز بان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى المقلد الذي له وغير واجب على مجتهد
اخر وعلى المقلد الذي له كما كان في ارسال رسولين الى قومين بان بعث الله رسولين الى القوم منهم
اختصاص كل منهما باحكام نعم لا يجوز ذلك الاتصاف بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد اختلفوا
اي القايلون بتحقق التعدد فقال بعضهم بتساوي الحقوق في الحقيقة لان دليل التعدد وهو لزوم
تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت من الحكم في الاحقية وفيه نظر
لانه يجوز ان يثبت التفاوت بدليل اخر وعند عدمهما اي الحقوق المتعددة احق بها اي
لان الاحكام الاجتهادية لو استوت في الحقيقة لاصيب بمجرد الاختيار لها شان من غير تعب
في بذل المجهود وطلب لنيل المقصود ويسقط الاجتهاد بمجرد الاختيار وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد
لا نعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون حسب الحق
متعددا وليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الادلة على حكم واحد فيكون الحق
واحدا اجتمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف ادلة المجتهدين وهو بدون
الاجتهاد لا تصور وفيه نظر لان مراد المستدل انه لو استوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار
الحكم بادنى ليل من غير مبالغة في الاجتهاد ولذلك قال في القوم لو تساوت الحقوق لبطل مراتب
الفقهاء وتساوى الباد لكل مجتهد في الطلب ومن اخبار الحكم بادنى طلب ولنا على ان الحق واحد
والمجتهد يخطي ويصيب الدليل من الكتاب والسنة والاثر واد لالة الاجماع والمعقول قوله تعالى
ففهمناها سليمان فان حكم داود بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم بالاجتهاد
دون الوحي والا لما جاز لسليمان الحكم بخلافه ولا لداود الرجوع عنه فانه حكم بان يكون الغنم لصاحب
الحرث شفعة بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرفع كما كان فرد بعد ذلك كل الى صاحب
ملكه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص
سليمان بالذكر كجهة وهذا مبني على جواز الاجتهاد للانبياء وجواز خطايهم فيه وفيه نظر لان
المعنى فهمناها اي الفتوى والحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان مبنيا على ان ترك
الاولى من الانبياء بمنزلة الخطا من غيرهم يدل على ذلك قوله وكلا اتينا حكما وعلما فانه نعم منه اصاب تهاني
فصل الخصومات وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة
وفي حديث اخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي واحدا وقول ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت

فمن الله

من الله وان اخطات فمني ومن الشيطان وغيرها من الاحاديث والامارات الدالة على رد قيد
الاجتهاد بين الصواب والخطا وهي وان كانت من الاحاد الا انها متواترة من حيث المعنى والا
لم يصح الاستدلال على الاصول بما اشار الى الاستدلال بدلالة الاجماع بقوله ولان الثابت
بالقياس ثابت بمعنى النص لان القياس مظهر لا مثبت وان ورد نصان صيغة في حادثة
لا تتعدد الحق لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والاخر ناسخا اتفاقا
فكيف تتعدد الحق اذا ورد امعنى اذ دلالتهما معنى لا يزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد
دلالتهما صريحا لا يكون مدلولهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى
بما اشار الى المعقول بقوله ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء
بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قلت لانسلم امتناع ذلك بالنسبة
الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد فاجاب عنه بقوله وكذا ممتنع ايضا بالنسبة
الى قوم من في شرعنا لانه عليه السلام مبعوث الى الناس كافة داع كلهم الى الحق بصريح النصوص
او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء اجاب عن مسلم بقوله
والتكليف بالاجتهاد يفيد لانه ان اخطا فهو مصيب نظرا الى الدليل والى رعاية
شرائطه بقدر الوسع وله الاجر وعليه وجوب العمل بموجبه سواء ادى اجتهاده الى ما هو
حق عند الله او خطا فلا لزم عبث وليس المجتهد مكلفا باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة
انه لا يجوز له التقليد فهو مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به حق فالمامور به هنا ايضا
حق ولكن بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطا عند الله تعالى واما مسئلة القبلة
فان فساد صلاة من خالف الامام عالما حاله يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطي
ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة من خالف الامام عالما حاله لاصابتهما
جميعا في جهة القبلة واما عدم اعادة المخطي للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع
جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم عليه ظن اصابتها مقام اصابتها
اختلف علماؤنا رحمهم الله في المخطي فعند البعض مخطي ابتداء وانتهاء ان ينظر الى الدليل في الابتداء
وبالنظر اليهم في الانتهاء ما رونا من اطلاق الخطا في الحديث في قوله عليه السلام وان اخطات
فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطا ابتداء وانتهاء ولقوله عليه السلام
في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب
ما نجا منه عمر فدل هذا الحديث على ان المخطي مخطي ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا لما كانوا
مستحقين لنزول العذاب وقد مر ذكر هذا الحديث في الاركان من السنة وعند البعض المجتهد

مصيب ابدا محقا انه اى بالنظر الى الحكم لانه لا ممنع فى الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان
تناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود
عليه السلام باحكم والعلم فى مقام الثناء عليه مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام فى تخصيص سليمان
عليه السلام باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطأ والمراد اجتهاده
ان البنى قد تكون علما وحكما فى الجملة وهذا ما قال ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق
عند الله تعالى واحد فاذا كان الحق عند الله تعالى واحدا راد ان كان مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل
بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد قام الدليل كما هو حقه مستجمعا شرائطه وآركانه فيكون اتيانا بما كلف به
من الاعتبار وليس فى وسعه اقامة البرهان القطعى فى الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا البتة لقوله
تعالى ففهمناها سليمان الاية سمى كلا منهما حكما وعلما لكن سليمان عليه السلام خص باصابة الحق
وتعسيف الاجراى اجر المخطى فى اجتهاده بقوله ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد
يدل على هذا ايضا اى على انه مخطئ انه لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثواب به
نصف ثواب المصيب كان صوابا ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وفيه نظر لان اجر
المخطى على كده فى الاجتهاد وامثال الامر واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فان الحكم فى
الاسارى من قبل كان اما الفداء او المن وحصل النبى عليه السلام بالفداء ايضا فلولا الكتاب
السابق باباحة الفداء وهو الحصة لمسهم العذاب على ترك العزيمة وهى القتل والمن قال المصنف
فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحق
العذاب بسبب الخطاء والاجتهاد بعد سبق الكتاب وفيه نظر لان لولا لامتناع الشئ لوجود غيره
فدل على ان اسقاط العذاب على الخطأ فى الاجتهاد انما كان بوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم
يحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا دليل على كونه خطأ من كل وجه وعدم وقوع
العذاب لا ينافيه لانه مبنى على وجود المانع وهو سبق الكتاب فى انه لم يجب عن الوجه الاول الضعفه
لان الاستدلال بالاطلاق على الكمال لا معتد به فى مسايل الاصول والمخطى فى الاجتهاد لا يعاب
ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فالمن الذى
لخفاء دليله الا ان كون طريق الصواب اى الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لقصوره
منه وترك مبالغته فى الاجتهاد فانه يعاتب والله اعلم بالصواب واما ما نقل من طعن بعض السلف
على بعض مسايلهم الاجتهادية فهو مبنى على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن واما المخطى فى الاصول
والعقايد لا فى الاجتهاد فمعاقب بل ضال او مكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو الحق

الحاصل

الحاصل بالادلة القطعية القسم الثانى من الكتاب فى الحكم بعد الفراغ من مباحث الادلة
وبتوفيق الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر والحكم المنسوب اليه فى المسائل الاجتهادية
هو الحكم الذى هو الحق لا الحكم الذى وقع من المجتهد وهو خطأ فانه ليس بحكم حقيقة فى باب الامر
والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ليس المراد من المحكوم عليه
والمحكوم به طرفى الحكم على ما هو المصطلح فى موضعه والا لكون المحكوم عليه فى قولنا الصلاة
واجبة هو الصلاة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف وانما المراد بالمحكوم
عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم القاضى على زيد بكذا وتورد
الايجابات على ثلاثة ابواب باب فى الحكم وانما ابتدا به لان التفرقة المقاصد الاصلية
بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا قال المصنف اعلم انى اخترت تقسيما حاصرا على
وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور فى كتبنا من الاقسام للتفرقة اراد بالتقسيم الحاصر اى الضابط
لا الدائر من النفى والاثبات فانه مفيد لكثير مفهوم واحد الى ما يحتمل من الاقسام المتقابلة فلا صحة
فى هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هى متداخلة كالفرض بالنسبة الى العزيمة والرخصة وبعضها
ما ليس بدائر بين النفى والاثبات كالقسم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما لا يكون اثرا له
وغير ذلك وهو اى الحكم قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق شئ بشئ اخر او يكون والمراد
بتعلق زايد على التعلق بالحكم والمحكوم عليه والمحكوم به والا فالتعلق به حاصل فى جميع الاحكام
ظاهر كلامه هذا مشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى اخر مصدرا كقولك حكمت بكذا ايجاب
ولا اثر الخطاب واطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المرتب على العقود والفسوخ
انما هو بطريق الاشتراك اللفظى والمقصود هنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم فى الشرع
كالحكم بان هذا ركن ذلك ان كان المتعلق داخلا فى ذلك الشئ او سبب ذلك ان كان المتعلق
موصلا اليه فى الجملة او نحوه كالحكم بان هذا علة له ان كان موثرا او شرط له ان كان الشئ متوقفا
عليه اما القسم الاول وهو ما لا يكون حكما يتعلق شئ بشئ اخر فاما ان يكون صفة لفعل
المكلف او اثرا له اى للفعل البانى كالملك فان الملك اثر لفعل المكلف وما يتعلق به اى بالملك
كملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة وثبوت الدين فى الذمة وانما جعل الملك حكما مع ان
الحكم هو الخطاب او الاثر الثابت به على ما سبق فكون ثبوت الملك لما كان بسبب وضع الشارع
جعل الملك حكم الله الثابت بخطابه والاول اما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اى
فى مفهومه وتترتب عليه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا فان صحة العبادة لكونها بحيث يوجب
سقوط الذمة فالمعتبر فى مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنياوى وهو سقوط الذمة وان

كان تبعها الثواب مثلا ويعبر فيه احيانا بالمقصد الاخروي كالوجوب وهو كون الفعل
بحيث لو اتى به ثاب ولو تركه عاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي
وان كان تبعه المقصود الدنيوي كفرغ الذمة اما الاول وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية
فالمقصود الدنيوي في العبادات يرجع الى فرغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية
اي الاغراض المرتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة
في الاجارة والسكنى في الطلاق فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث
لا يصل به اصلا بان كون عدم اتصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرايطه يسمى بطلانا وكونه بحيث
يصل اركانه وشرايطه لا يتصل اليه لا وصافه الخارجية يسمى فسادا فالمتصف بالصحة
والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم وانما يطلق عليها لفظ الحكم لثبوتها بخطاب الشرع فان
عند الاكثرين نحو الصحة والفساد راجع الى الاحكام الخمسة فمعنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع
ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وقيل انه من خطاب الوضع بمعنى انه حكم تعلق شيء بشيء تعلقا زايدا على
التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه والمحكوم به وذلك لان الشارع حكم
بتعلق الصحة بهذا الفعل والبطلان بذلك وقيل انها احكام عقلية لا شرعية لان الشارع اذا
شرع البيع لحصول الملك وبين شرايطه واركانه فالفعل حكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير
موصل عند عدم تحققها كما حكم العقل بان المكلف مصليا او غير مصل ثم في المعاملات
احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا اي ارتباط الايجاب والقبول فالبيع
الفاسد منعقد لاصحيح لعدم افادته الا ترى ان عليه كالملك بيع الفضولي منعقد لانا قدم اللزوم
كوبحث لا يمكن رفعه فالتفاوت بينهما عدم النفاذ والمنعقد اعم من النافذ ولكن لا نظهر فرق بين الصحيح والنافذ
واما اللذان اي ما يعبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار
العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منع الترك
فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض بظني فالفعل
واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان الامر
بالعكس بان كان الترك اولى من الفعل مع منع فحرام وبلا منعه مكروه اي كراهة تنزيه ثم منع الفعل
ان كان بظني فمكروه كراهة تحريم وبقطعي فحرام عند محمد رحمه الله واما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
ان المكروه ان كان الى الحرام اقرب فكراهة تحريم وان كان الى الحلال اقرب فكراهة تنزيه وان استويا
في نظر الشارع بان حكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فمباح فمخير فعل
البهائم والصبيان والمجانين وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام

سامح تعالى هذا مراده بالوجوب وغيره فعل المكلف واما الحكم الذي بمعنى الخطاب فانما هو
الايجاب والتحريم وغيرهما والوجوب والحرمة اثر الخطاب وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات
منه تقسيم الحكم وكذلك يفهم تعريف بالفرض والواجب وغيرهما وتعريف الفرضية والوجوب فالفرض
لزم علما وعملا اي بلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى يكفر جاحده قولا او
اعتقادا او تارك العمل به مولا فاسق والواجب لازم عملا للدليل الدال قطعا وجوب اتباع الظن
لا علما لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على القطع فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف
باحبار الاحاد اما ان كان ما ولا فلا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف وتعاقب
تاركهما اي تارك الفرض والواجب للايات والاحاديث الدالة قطعا وعيد العصاة الا ان يعفو الله
تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي للنصوص الدالة قطعا المغفرة ولانه حق الله فيجوز ان العفو
وعند المعتزلة لا يعفو بدون التوبة والشافعي رحمه الله لم يفرض من الفرض والواجب والتفاوت
من الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك فوجب
التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا قطعا والحكم الذي دل عليه
محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن لكن لا نزاع للشافعي رحمه الله في بعارات المدلولين وفي ان جاحد الاول
كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول ما ولا فاسق دون الثاني [illegible] والواجب
لفظان مترادفان منقولان عن معناهما اللغوي المعنى وهو ما مدح فاعله وذم تاركه شرعا سواء
ثبت بقطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح ولا مشاحة في ذلك فلا معنى للاحتجاج بالتفاوت
وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم من الفرض والواجب كما يطلق على المعنى الاخص
وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون [illegible] بقطعي او ظني فصح ان يقال
صلاة الفجر واجبة وقد يطلق الفرض على ما ثبت بظني نحو الوتر فرض وتعدد الاركان فرض وكل واحد
من الاطلاقين شايع مستفيض والسنة نوعان سنة الهدى وتركها موجب اساءة وكراهية
كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عليه السلام
في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة من غير قرينة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند
الشافعي رحمه الله كما اذا قال الراوي من السنة كذا انصرف الى سنة النبي عليه السلام وهو اختيار فخر
الاسلام وكثير من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله اذ لا خفاء ان المجرد عن القرينة منصرف في الشرع الى سنة
النبي عليه السلام للعرف الطاري كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى ورسوله عليه السلام وعندنا
تقع على غيره ايضا ولا تنصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة فان السلف كانوا
يقولون سنة العمرين لكن لا استدلال به لان كلامنا في السنة المطلقة وهذه مقيدة وقد ترد

بالسنة ماثبت بها كما قال ابو حنيفه رحمه الله الوتر سنة وكقولهم عيد ان احدهما فرض والاخر
سنة اى واجبه بالسنة والمواظبات فعله ولاسى تاركه هذا حكم النفل وقد مر تعريفه
وهواى النفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقه مسلوكه فى الدين وسيرة للنبى عليه السلام
بخلاف النفل وهو لا يلزم بالشروع عند الشافعى رحمه الله حتى لو مضى فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب
على تركه لانه محير فيما لم يفعل بعد فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير فله ابطال ما اداه تبعا لا
قصدا فلا يكون ابطالا حقيقا لخلوه عن القصد بل هو بطلان المودى ضمنا وتبعا وجوابه منع
التخيير فى النفل بعد الشروع فانه عين بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم وفى عدم الاتمام ابطال للمودى اذ لا معنى للابطال الا فعل مناقض للعبادة تحصل به البطلان
فلا يكون هذا بطلان المودى بسبب امر مباح وهو ترك النفل ولان ما اداه من النفل صار عبادة
لله تعالى فوجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا سبيل اليها اى الى صيانة ما اداه
لا لزوم الباقى اذ لا صحة له بدون الماضى لان الكل عبادة واحدة وتمامها يستحق الثواب وصحة
كل من الاجزاء المتقدمه والمتاخرة متوقفه على صحة الاخرى لكن بوقوف معية لا بوقف تقدم
فلا يلزم الدور المحال كالمتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الاخر وان كان ذات
الاب مقدما فالترجيح بالمودى اولى من العكس اى صيانة المودى اولى من ابطاله لان
العبادة مما يحتاط فلا يكون حنيذ من صيانه المودى التى تقضى لزوم الباقى ومن كون
النفل مخيرا فيه وهو يقتضى جواز ابطال المودى يعارض حتى يتساقطا ولما وجب صيانه
ما صار لله تعالى بسمته بمنزله الوعد وهو الندر وهو اذى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو
المودى من النفل فما صار لله تعالى فعلا اولى ومراده ان ابقا الشى وصيانته عن البطلان اسهل
من ابتدا وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتدا الفعل لصيانه ادنى الشيين وهو ما صار
لله تسمية فلان يجب اسهل وهو ابقا الفعل لصيانه اقوى الشيين وهو ما صار لله فعلا اولى
بالوجوب واحرام بعد فى فعله وهو اما حرام لعينه اى منشا الحرمة عين ذلك الشى
كالزنا والخمر ونحوهما واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا اى فى الحرام
لعينه هو ان يقبح الفعل بحيث يصير المحل به اى للفعل وفى ذلك اى فى الحرام لعينه قد خرج المحل
عن قبول الفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه فحسن نسبة الحرمة واضافتها اليه فعدم الفعل
عدم المحل وصلوح المحل هنا اى فى الحرام لعينه اصلا والفعل بعد فنسب الحرمة
الى المحل الذى هو عدم صلوحه اى الفعل اذ خروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع
الفعل بطريق اولى وكذا والزمه ... لما ان المحل وعدم صلوحه احق على ما قال الكثير منهم انه مجاز من باب

اطلاق

اطلاق اسم المحل على الحال او هو من باب الحذف اى حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات
لدلالة العقل على الحذف ودلالة المقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة
الشرعية المتعلقه بفعل المكلف والمقصود الاظهر من المحرم اكلها ومن الاشربة شربها
ومن النساء نكاحهن كما فى احرام لغيره ففى الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا
باطلاق اسم المحل الحال اى اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشا الحرمة لانها ذكر
المحل وقصد به الحال فالمجاز ثمة فى المسند اليه وهنا فى المسند وهو قوله حرام اذا اريد منشا
الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب
فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى قربه الى الحرمة المستفاد من قوله اقرب
انه تتعلق به مذمور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ومكروه كراهة تحريم
وهو الى الحرمة اقرب لان ترك السنة الموكدة قرب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله
عليه السلام من ترك سنتى لم ينل وعند محمد رحمه الله لا اى ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام
اقرب اى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بشبهة حرمته بغير القطعى فعنده ما لزم تركه
ان ثبت ذلك بدليل قطعى سمى حراما والا سمى مكروها كراهة التحريم كالواجب مع الفرض
والمباح من قسمى ما اعتبر فيه او لا المقاصد الاخروية وهو ان لا يكون حكما اصليا بل
يكون مبنيا على اعذار العباد فسمى رخصة وهو ما استباح مع قيام المحرم وما وقع من
القسم الاول وهو الذى هو حكم اصلى فى مقابلتها اى فى مقابلة الرخصة سمى عزيمة لكل رخصة
قد يتصف بالاباحة والندب والوجوب وهى من اقسام الحكم الاصلى فيلزم كونها حكما اصليا
وغير اصل الا ان المصنف خالف اصطلاح القوم وهى اى العزيمة اما فرض او واجب او سنة
او نفل اى لا تكون العزيمة مباحا ولا حراما ولا مكروها وانما يكون هذا قبل ورود الرخصة
واما بعد وروده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجبا
اما الاول فلانها لو كانت مباحة بعد الرخصة ايضا مباحا وحينئذ لا يكون احدهما
حكما اصليا والاخر مبنيا على عذر العباد واما الثانى والثالث فلان الحكم الاصلى لو كان
حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل فى اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد
لان المناسب للعذر هو التوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلى الذى
هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون فى مقابلة الرخصة هكذا قيل وفيه نظر اما فى الاول
فلانه لا يلزم من كون العزيمة اباحة كون الرخصة اباحة لجواز ان يكون وجوبا اذ العذر قد يناسب
الوجوب كاكل ماله عند خوف تلف نفسه واما الثانى والثالث فلا نسلم ان العزيمة لو كانت حرمة

او كراهته لكان الطرف الاخر وجوبا او ندبا بالجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر
على اللسان فانه حرام ومباح عند الاكراه وايضا لانسلم ان الوجوب والندب لا يناسبان الابتناء
على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الاضرار والرخصة
اي رخصة حقيقة احدهما احق او هو رخصة من
الاخر ونوعان من احدهما
وهو الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة كلامه هذا مشعر بانحصار رخصة الرخصة
في الاباحة ولزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلهما وما تقابل به دفع الاعتراض فيه كذا
قيام المجد والحرمة كاجراء كلمة
حرمة قائمة ابدا لان المحرم للكفر وهو الدليل الدال على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة
الكفر قائمة ابدا ايضا لكن حقه اي حق العبد بفوت صورة بخراب البنية ومعنى بخروج
الروح منها وحق الله تعالى يفوت
احد العزيمة بدل نفسه حسبه
والاثم الحسبة بالكسر وهي الاجر وما جاء في مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي
عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال ما تقول في قال انت اصم فخلاه
وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ملاما فاعاد جوابه
فقتله فبلغ ذلك رسول الله فقال اما الاول اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق
فضيالة وهذا الامر بالمعروف فيه اشارة الى ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى
الفعل كما في اجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدليل الدال عليه فيكون
تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى
لبقاء اعتقاد فرضيته وانما
باقيه لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لاجباره بالضمان
ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما رجع الى اعزاز الدين
لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاهتناء
عن المحرمات والافطار اذا اكره عليه في رمضان ونحوه من العبادات كالاكراه على ترك الصلاة
ففي هذه الصور لا يجوز ان يجعل بالرخصة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل النفس فاولى من العمل بالرخصة والامان
وهو الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون

حرمة

الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض مع توجه
الخطاب قايم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخص باعلى سبب هو شهود الشهر بر اخى حكمة
وهو الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة في البيان اولى عندنا لقيام السبب وهو
شهود الشهر ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلم وانما الرخصة انما شرع لليسر فالاخذ بالعزيمة
موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن ليسر مختص بالرخصة فالاخذ بها اولى وعند الشافعي رحمه الله
العمل بالرخصة اولى كذا قال فخر الاسلام الا ان ضعفه استثنى من قوله والعزيمة اولى فليس له ان
يقول لانه يصير وفاقا لما تقدم خلاف الفصل الاول الاكراه على الافطار فان المكره في الصبر
مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فموجر وانما كان الاول احق لكونه رخصة من الثاني لان
في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون
في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قايمان فيه
فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول
احق كونه رخصة والثالث هو الذي هو رخصة مجازا واتم في المجازية ما وضع عنا من
الاصر وهو عقد الشيء وحبسه بقهر يقال اصرته فهو ماصور ووضع عنهم اصرهم اي
الامور التي ثبطهم ويقيدهم عن الخيرات وعن الوصول الى الثواب جعل مثالا لكل تكليف صعوبته
مثل اسراف قتل النفس في صحة التوبة والاغلال هو مثل لما كان في شرايعهم من الايات الشاقة
كحرم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطا وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة
مشروعا ان اصاب البدن
علينا بالخف فما شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع
اصلا لم يكن رخصة حقيقة بل مجازا ففي النوع الثاني لم يسقط الحكم حتى يكون مجازا بل جزاء اخرى بعذر
فالموجب قايم والحكم متراخ واما ههنا فالحكم لم يبق مشروعا بالنسبة الى العباد اصلا فكان كاملا في
المجازية بعيدا عن الحقيقة والثالث هو الذي هو رخصة مجاز لكنه اقرب من صفة الرخصة من
الثالث
مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث
في اصله كان حقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كما بينا لقول الراوي نهى رسول
عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فان الاصل في البيع ان لا يقع عينا لتحقق
القدرة على التسليم وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق العين عزيمة ولا مشروعا
للعجز عن العين فمن حيث ان العين مشروعة في البيع وفي الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة وكذا اكل الميتة
والدم لحم الخنزير فان حرمتها ساقطة هنا اي في حال الضرورة فان كلا من اكل الميتة وشرب الخمر

مباح عند الجمهور لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المواخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر
مع كونها محمدة واحتمله لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه
استثناء من الحرمة فالنص المحرم لم يتناول الميتة حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت
اباحة بحكم الاصل ومثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وعند القايلين بان الاستثناء من الاثبات
نفي يكون النص الاعلى عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك لان المستثنى منه هو الضمير المستتر
في حرم اي فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويجوز ان يكون الاستثناء
مفرغا ويكون في ما اضطررتم مصدرية اي فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم
اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه ما في قوله ما حرم ليكون الاستثناء خارجا عن حكم التفصيل لان
حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان واما ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن
اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم فغير مشعر بان الحرمة باقية جوازا ان يكون
ذنبا باعتبار ما يقع من تناول القدر الزايد على ما تحصل به ابقاء المهجة لتعسر رعاية قدر الاباحة على
المضطر وقد يعبر عن حرمة شرب الخمر بما يزيل عقله وهو القوة المميزة بين الحسن والقبيح ولا
يسمى محمودا اي البتة لانه سلبه لفوات القوى القائم بها عند فواتها والخلل الركن
وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية فاذا خاف بالامتناع عن شربها فوات النفس لم يستقم
صيانة البعض بفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض ويحتمل ان يكون هذا التعليل شاملا لحرمة
الميتة ايضا وذلك لصيانة البدن عن بعض الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع
فوات المركب من البدن والروح لم يستقم صيانة البعض وهو البدن بفوات الكل وهو المركب منها وفواته
بمفارقة الروح وانحلال تركب البدن وكذا صلاة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام ان هذه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وتأنيثه باعتبار خبره وقوله فاقبلوا صدقته اي اعملوا بها
على ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلاة وقد امنا فقال عمر رضي الله عنه عجبت مما
عنه اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله عليه السلام وقلت انقصر الصلاة ونحن امنون فقال
ان هذه صدقة الحديث اول المصنف وهذه الاثر دليل على ان المعلق بالشرط لا يدل على العدم
عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضي الله عنه دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سأل عمر رضي الله عنه
ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان وفيه نظر لان سياق قصة عمر رضي الله عنه

مع

مع رسول الله عليه السلام وقصة الراوي مع عمر رضي الله عنه يدل على ان ذلك مبني على مفهوم الشرط وكذا
سؤاله رضي الله عنه مبني على وقوع العمل على خلاف ما فهمه والتصدق بما لا يحتمل التمليك احتراز
عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين اسقاط لا يحتمل الرد
وان كان التصدق ممن لا يلزمه طاعته لولي القصاص فهم هنا اي في صورة يكون المتصدق ممن
يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان يكون ساقطا لا يحتمل الرد وان الخيار عطف على قوله
لقوله عليه السلام اما ثبت للعبد في القصر اذا ضمن رفعا كما في الكفارة المخيرة والرقبة هنا
متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط واما صوم المسافر وافطاره
فكل منهما متضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان
اشق فالتخيير بعده فان قيل اكمال الصلاة ان كان اشق فثوابه اكمل فبعد التخيير قلنا الثواب
انما يكون بادا الفرض مساويا فيهما ولا بعد التخيير باعتبار اكمال الصلاة وهو اشق فيكون ثوابه
اكمل لان الثواب الذي يكون بازا الفرض في الاكمال والقصر مساو للاخر وانما قلنا بادا الفرض لجواز
ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون
حكما تعلق شيء بشيء اخر فهو اما ان كان داخلا في الاخر فهو ركن والا ان كان مؤثرا فيه
على ما ذكرنا في القياس من ان المراد بتاثير الشيء ههنا هو اعتبار الشرع اياه بحسب نوعه او جنسه
القريب في الشيء الاخر الا الاحاد كما في العلل العقلية فعله والا فان كان موصلا اليه في الجملة
فبسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة لا شك
ان العدة في هذه التقسيمات هو الاستقراء والذي ذكر في بيان الاخصار انما هو مجرد الضبط والا
فقوله والا فلا اقل من ان يدل على وجوده ممنوع على جواز ان يكون المعلق بوجوده اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة
لصحة الصلاة واما الركن فما تقوم به الشيء لا حاجة الى هذا التفسير بعد ما ضرم بما عود داخل
في الشيء على انه يفسر بالاخفى وعند مانع لصدقه على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض وقد
شنع بعض الناس على اصحابنا في قولهم الاقرار ركن زايد والتصديق ركن اصلي ووجه
التشنيع ان قولنا ركن زايد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان الزايد خارج والركن داخل فانه ان كان
الاقرار كما يلزم من اسقاطه اسقاط المركب كما يسمى العشرة باسقاط الواحد فيقول الركن الزايد شيء
اعتبره الشارع في وجود المركب لا في حكمه لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه
عفوا واعتبر المركب موجودا حكما فصار شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زايدا لهذا الاعتبار
وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر
واليه اشار بقوله وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالراس ركن

معنى الإنسان اى حكمه من الحسوة وعلق الخطاب ونحو ذلك باسفا الراس واليد لكن لا معنى
حكم الانسان ب[illegible] لبقا الحياة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان المجموع المشخص الذى
يكون اليد جزء منه ميفى باسفا اليد غاية ان ذلك الشخص لا يموت ولكن ينقص واما العلة وهى
الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز فقسم العلة باعتبار
ما انطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما ينقسم العين الى الجارحة والباصرة وغيرهما او الاسد الى
السبع والرجل الشجاع وبيانه انهم اعتبروا فى حقيقة العلة ملائمة امور وهى اضافها اليها وتاثيرها فيه
وحصولها معها فى الزمان وبيانه انهم اعتبروا فى حقيقة العلة ملائمة امور وهى واشاروا الى هذا بقوله
فاما علله اسما ومعنى وحكما اى يضاف الحكم اليها بلا واسطة هذا يفسر العلة اسما وهى
موثره هذا يفسر العلة معنى ولا تراخى الحكم عنها هذا يفسر العلة حكما كالبيع المطلق للملك
والنكاح والقتل العمد العدوان فعد دخولها مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية وان كانت
متقدمة عليه بالذات والعلية لاحتياجه اليها اذ لو تخلف عنها لما صح الاستدلال بثبوت العلة
على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وفرق بعض مشايخنا رحمهم
الله بينهما اى بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية وتتاخر عن الشرعية ووجه الفرق
على ما نقل عن الشيخ ابى اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم
عقيبها فلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض
لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم
ذلك فى العلل الشرعية لانها فى نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد لزومه فهو يعين النزاع وان اراد بعدته
لانه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعد زمانه فهو يعين النزاع وان اراد بعدته
ذاته فلا نزاع فيه وهو لا توجب اخر المعلول عن العلة بالزمان وانما ترد الفسخ على حكم العلل الشرعية
لا على نفسها كالعقود مثلا فانه لا شك فى انعدامها لانها كلمات لا تتصور حدوث حرف منها حال قيام
حرف اخر وانما [illegible] لا معنى ولا حكما فالمعلق على الشرط على ما ياتى فى اقسام الشرط من ان
وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالمطلق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس
بموثر فى وقوعه قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما واما اسما ومعنى كالبيع
الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك مضاف اليه علة اسما ومن حيث انه موثر فى الملك
علة معنى لكن الملك متراخ عنه فلا يكون علة حكما على ما مر ذكره فى اخر فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يدخل
على الحكم فقط لا على السبب الذى هو اكثر خطرا من الحكم ولا يلزم منه تخصيص العلة اى تاخر الحكم عنها
لما نع لان الخلاف فى تخصيص العلل التى هى الاوصاف الموثرة فى الاحكام لا فى العلل التى هى احكام

شرعية كالعقود والفسوخ ودلالة كونه اى كون البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سببا وان
كان الحكم يتراخى عن العلة اسما ومعنى كما يتراخى فى السبب ان المانع اذا زال بان باذن المالك فى بيع
الفضولى او مضى مدة الخيار وجب الحكم به اى بالملك من حين الايجاب اى من وقت العقد حتى ملكه
المشترى نمواه المتصلة والمنفصلة فى زمان التوقف وكالاجارة عطف على قوله كالبيع فانها علة
اسما ومعنى حتى صح تعجيل الاجرة ولو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا ومست
الاجارة علة حكما لان المنفعة معدومة فكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد ولا يكون
علة حكما ولا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة لان من ضرورة عدم ملك المنفعة فى الحال عدم
ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما فى الشيوع كالثمن والمثمن لكنها اى لكن الاجارة لشبهة الاسباب لما فيها من
الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا اضاف فى رجب اجرة الدار من غرة رمضان شبهت الحكم من غرة رمضان
لا من حين التكلم بخلاف البيع الموقوف فانه ثبت حكمه من وقت البيع كما بينا فكانه ليس هناك علل زمان
وكذا كل ايجاب مضاف الى المستقبل صريحا نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا اضافة
الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخى الحكم عنه الى الغد وكذا النصاب عله لوجوب الزكوة اسما
ومعنى لتحقق الاضافه والتاثير لا حكما لتراخى الحكم الى وجود النماء الذى اقيم حولان الحول مقامه مثل
اقامة السفر مقام المشقة لقوله لا زكوة فى مال حتى يحول عليه الحول ولم النصاب علة شبهة الاسباب
لعدم مقارنته الحكم ولو لم يكن الحكم متراخيا الى وجود النماء لكان النصاب علة غير مشابهة بالاسباب
وليس النصاب ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك
لان الموثر هو المال الباقى لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا فلا صلح ان يكون
النماء تمام الموثر بل ام الموثر المال النامى وليس النصاب علة العلة ممنزلة شرى القريب لانه انما يكون
كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقى انما حصل بزيادة الورع بالنسل
والسمن وزيادة المال فى التجارة وانما الحكم هو حولان الحول ولا حصل شىء من ذلك بنفس النصاب
حتى يوجب النصاب صحة الاضافة الى ما قبل تمام الحول لكونه علة من غير ان يكون للنماء دخل فى العلية
فبقى بعد الحول انه اى المودى كان زكاه وكذا مرض الموت فانه علة اسما ومعنى لوجود
الاضافه والتاثير لا حكما لتحقق التراخى فمرض الموت علة للحجر عما يتعلق بحق الورثة من الهبة
والصدقة والمحاباة وغير ذلك وتراخى حكمه الى نصف الموت والحجر علة اسما ومعنى للهلاك لا حكما
وتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمى علة اسما ومعنى للموت وتراخى الى نفوذ السهم فى المرمى
وكذا التركية اى تزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند ابى حنيفة رحمه الله
حتى اذا رجع عن شهادة التزكية وقال تعمدت الكذب ضمن الدية خلافا لابى يوسف رحمه الله ولما كان

هذه الامثلة من قبيل علة العلة عم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة كشرى القريب فانه علة للملك
والملك علة للعتق فالعلة في جميع هذه الصور شبيه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة
تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول لكن لا يحقق في شرى القريب التراخي
فشبيه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير واما كسر المخرم مالية شبيه العلل كر العلة وهذا امر الحكم
معنى لوجود التاثير فجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه ولا بد لان
السبب طريق موضوع لثبوت احكم بعلته وجزء العلة ليس كذلك والمراد بجزء غير الاخر الاعم او غير
احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وكذا اول الخبر الاسلام انه وصف لم شبه العلة لانه موثر والسبب
المحض غير موثر وفيه نظر لانه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول على ما هو المقرر عندهم وانما المؤثر
هو تمام العلة في تمام المعلول ولذلك قال الشيخ الرخسي انه سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي
الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وشبهه اي جزء العلة ما ثبت بالشبهة
لان جزء العلة شبهة العلة اكر بوا شبيه ثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس
لان علة الربا مجموعهما لانه شبهة الفضل لما في القدر من المزنة فلا يجوز ان سلم الحنطة في شعير متفاضلا
ربوا الفضل لانه اقوى الجزئين فلا يثبت لشبهه العلة بل يتوقف ثبوته على حصة العلة وهي مجموع
القدر والجنس واما العلة علة معنى وحكما لا اسما كاجزاء الاخير من العلة اذ اكانت العلة
ذات وصفين موثرين متراتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما الوجود الناجز والمقارنة
به لا اسما لعدم الاضافة اليه وانما تضاف الى المجموع كالقرابة والملك هو الجزء الاخير للعتق فان
لكل منهما اثرا في ايجاب الصلة الا ان للملك ترجحا بوجود الحكم عنده فجعل علة معنى وحكما
وصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فجعل وصفا له شبهة العلية واليه اشار بقوله فاذا
تاخر الملك ثبت احكم اي العتق به قيل فيه نظر لان الملك علة اسما ومعنى وحكما لان
اضافة الحكم اليه وثبوته بدليل سالم في عبارة القوم وكيف لا يكون علة اسما مع ان الجزء الاول
بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم وتصير الحكم مضافا اليه كذا قال الكرخي وفي النظر نظر لانه يجب
فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا لحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في
الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب يصح نية الكفارة عنده
خلافا لهما الا ان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق معتبرا النية عند الشراء وان كان العلة الجزء الاخير
لان الشراء علة العلة فيكون النية عند الشراء عند ايجاد العلة التامة وضمن اذا كان
شريكا عند هما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وصورة المسئلة لو اشترى رجلان محرما احدهما
فان اشترى الاجنبي شقص القريب بعده ضمن القريب نصف الاجنبي بالاتفاق سواء كان القريب

موسرا

موسرا ام معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان اشتراه معا فعندهما
يضمن لما ذكرنا وعند ابي حنيفة رحمه الله لا ضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حيث جعل
القريب شريكا لنفسه في الشرى سواء علم الاجنبي القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه
بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي اولا فانه لا رضى منه بالفساد ولما كان الرضى امرا باطنا اداير الحكم
مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة حكم الشرى بوجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة
والا لا تصور الرضى الا مع العلم بها وان تاخر القرابة عن الشرى كما اذا اشترى انسان عبدا مجهولا
النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه ثبت العتق بها اي بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة قيمة نصف
شركه لان اخر الاخر من العلة اعني القرابة قد حصل فيكون هو والعتق اما لو اشتراه معا وكانت القرابة
معلومة قبل الشرى لم يضمن مدعي القرابة عند ابي حنيفة رحمه الله لانها لم تحصل بصنعه وقد
رضي الاجنبي بفساد نصيبه كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه فان مدعي القرابة
يضمن قيمة نصف شركه بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد ولا اضاف الحكم الى
الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فانما رجع بنصف النصف فان الحكم ثبت بالمجموع لانها انما تعمل
بالعضد وهو بضعها واما اسما وحكما وهي اما باقامة السبب الداعي وهو الذي يفضي
الى الشيء في الوجود فلا بد ان يتقدمه مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة
والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح اقيما مقام الوطي في سوق النسب وحرمة
المصاهرة وما ذكر المدعو اليه في البداية الاول لظهور فيها او باقامة الدليل مقام المدلول
وهو الذي يلزم من العلم به العلم بذلك الشيء وقد يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة مقام
محبة وان احسني فملت كذا والطعم مقام الحاجة في اباحة الطلاق فان الطلاق فيه
خطر لما فيه من قطع النكاح المسنون لانه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق
النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الطمع الخاص الجماع
مقام الحاجة والملك اي احداث ملك المشتري اقيمت مقام الشغل في الاستبراء فانه
دليل على ملك المبايع وملك البايع سبب مشغل الرحم بماءه لانه ممكن من الوطي المودي الى الشغل
فالاستحداث مدلول هذه الرابطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء او الداعي اذ ذاك اي السبب
المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور المذكورين في قوله
ما دفعه الضرورة كما في ان اجبتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم
الدواعي اي دواعي الجماع من اللمس والقبل والنظر بشهوة حتى اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق
اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالة الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة

والامة في الحرمات والعبادات فاقيم الجماعة مقام الافراد للاحتياط واما دفع الحرج
كالسفر والقصد واما الحابس والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في دفع لا يمكن الوقوف
على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام
المحبة اما المشقة في السفر والاجزال في القاء الختانين فان الوقوف عليها ممكن لكن في اضافة
الحكم اليها حرج لخفايهما والسبب هو العلة الذي يرقى الى اقسام سبعة ينحصر فيها العلة وهو
انه ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتب لا يوجد العلة اصلا وان وجد احدها صرفا يحصل
ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها يحصل ثلاثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع من الثلاثة
يحصل قسم اخر فهي سبعة اقسام علة معنى فقط وعلة حكما فقط والقسم المذكور يقتضيها والاحكام
مدل على ثبوتهما الا ان القوم لم يصرحوا بهما وملحقاتها والجزاء خير من العلة علة معنى وحكما لا اسما
لعدم الاضافة وليست علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فما لم يتم العلة
وهو الجزء الغير الاخير من العلة تكون هذا القسم بعضه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة
وخبر ايضا علة حكما فقط كالداعي مثلا اذا كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير من السبب الداعي
الى الحكم اذا كان بحيث تتصل به الحكم كحول علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه
ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف لجزئه واضافها اراد وابالعلة حكما ما
يعارضه الحكم فالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق
مثلا ملة حكما لانه تتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط واما السبب وهو
في اللغة ما يتصل به الى الشيء وفي الاصطلاح ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير فاعلم انه لابد ان يوجد
بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في السرقة والغازي في الدلالة
على الحصن ليقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب وله يضمن اجنبي فعل الاخر يزوج هذه المرة
فاجره ففعل واستولدها فاذا هي قيمة الولد مفعول لا يضمن بخلاف ما اذا زوجها الوكيل
للمراة او الولي لها على هذا الشرط اي شرط انها حرة فاذا هي امة فانه يضمن الوكيل او الولي قيمة الولد
لان الزوج موضوع للاستيلاد وطلب النسل والاستيلاد مبني على الزوج المشروط بالحرية وهو وصف
لازم له فصير الحرية بمنزلة العلة ولا يلزم علينا ان المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد
يضمان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن لترك الحفظ الذي يلزم والمحرم انما يضمن
لازالة الامن الملتزم بعقد الاحرام اذ انقررت الازالة باقصائها الى القتل اذ قتل الاقضاء
لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن وان حصلت بمجرد الدلالة والمراد بالدلالة احداث العلم في الغير فيجب
ان لا يكون المدلول عالما بامكان الصيد لم يسم ان ازالة الامن سبب الضمان بقولهم ان الصيد
محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اذا دل رجل السارق على مال المسلم لا يضمن لان كونه
محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فلا يكون ازالة الامن وبخلاف صيد الحرم اذا دل
عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا
ليس للبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان وانما هو محفوظ لكونه
صيد الحرم الذي جعله الله تعالى امنا لسقي مدة بقاء الدنيا فعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف
الاموال المملوكة والموقوفة وانما وجب الضمان على الساعي الى الحمام الظالم مع ان السعاية
سبب محض لان هذه المسئلة مسئلة اجتهادية افتوا بها على خلاف القياس استحسانا لغلبة السعاية
ومن دفع الى عبد سكينا ليمسكه للدفع فوجا به نفسه من الوجع وهو الضرب باليد او السكين
لا يضمن لانه تخلل من السبب وهو دفع السكين الى الصبي ومن احكم فعل مختار وهو قصد الصبي
قتل نفسه وان سقط من يده فجرحه ضمن الدافع لعدم تخلل فعل المختار منها ومنه اي من السبب ما هو
سبب مجازا كالتعليق والاعتاق والنذر والمراد صيغ هذه الثلاثة الدالة على المعلقة صفة

قبل

قبل الشهادة واما عند الشافعي فيجب القصاص على الشهود اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب
وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي الموكد بالقصد الكامل
بمنزلة المباشر في ايجاب القصاص حصصا للزجر وان كان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين
المباشر والسبب وان قوي وان لم يكن العلة المتوسطة بين السبب والحكم مضافا اليه اي الى
السبب بحيث يكون العلة فعلا اختياريا فاسدا حقيقي اي في السبب سبب حقيقي لا يضاف
الحكم اليه قد يضمن ولا يشترك في العقد الدال على مال سرقه والدال على حصن في دار الحرب
لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في السرقة والغازي في الدلالة
على الحصن ليقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب وله يضمن اجنبي فعل الاخر يزوج هذه المرة
فاجره ففعل واستولدها فاذا هي قيمة الولد مفعول لا يضمن بخلاف ما اذا زوجها الوكيل
للمراة او الولي لها على هذا الشرط اي شرط انها حرة فاذا هي امة فانه يضمن الوكيل او الولي قيمة الولد
لان الزوج موضوع للاستيلاد وطلب النسل والاستيلاد مبني على الزوج المشروط بالحرية وهو وصف
لازم له فصير الحرية بمنزلة العلة ولا يلزم علينا ان المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد
يضمان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن لترك الحفظ الذي يلزم والمحرم انما يضمن
لازالة الامن الملتزم بعقد الاحرام اذ انقررت الازالة باقصائها الى القتل اذ قتل الاقضاء
لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن وان حصلت بمجرد الدلالة والمراد بالدلالة احداث العلم في الغير فيجب
ان لا يكون المدلول عالما بامكان الصيد لم يسم ان ازالة الامن سبب الضمان بقولهم ان الصيد
محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اذا دل رجل السارق على مال المسلم لا يضمن لان كونه
محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فلا يكون ازالة الامن وبخلاف صيد الحرم اذا دل
عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا
ليس للبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان وانما هو محفوظ لكونه
صيد الحرم الذي جعله الله تعالى امنا لسقي مدة بقاء الدنيا فعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف
الاموال المملوكة والموقوفة وانما وجب الضمان على الساعي الى الحمام الظالم مع ان السعاية
سبب محض لان هذه المسئلة مسئلة اجتهادية افتوا بها على خلاف القياس استحسانا لغلبة السعاية
ومن دفع الى عبد سكينا ليمسكه للدفع فوجا به نفسه من الوجع وهو الضرب باليد او السكين
لا يضمن لانه تخلل من السبب وهو دفع السكين الى الصبي ومن احكم فعل مختار وهو قصد الصبي
قتل نفسه وان سقط من يده فجرحه ضمن الدافع لعدم تخلل فعل المختار منها ومنه اي من السبب ما هو
سبب مجازا كالتعليق والاعتاق والنذر والمراد صيغ هذه الثلاثة الدالة على المعلقة صفة

هذه اللاثة نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فعبده حر ان دخلت الدار فلله كذا
للجزا وهو وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور به قال المصنف قوله للجزا متعلق بقوله
ما هو سبب قبل فساده واضح لان المقدر يكون حسيا ومنه ما هو سبب للجزا وقيل فقوله
للجزا حال من المطلق وما عطف عليه اى كل لمطلق ونحوه حال كونها اسبابا للجزا متعلقا بما قبله بل
الصواب ان قوله للجزا متعلق بقوله المعلقه لا بما اى لان هذه الامور المعلقه ربما لا توصل
اى الى الجزا بان لا تقع المعلق عليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود وتسمية هذه الصيغ
اسبابا بمجازية لاحقيقه انما هى مجازات قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا وكالمين
بالله للكفارة نحو والله لا ادخل هذه الدار وقد خلف لانها اى لان اليمين للبر مرتفلان ومنه
اى صدق اى موضوعة للبر لا توصل البر الى الكفارة وانما نقض اليها الحنث هو الحالف
فى اليمين بقول الحنث الرجل فى فحنث الذى هو ضده فلا يكون اليمين سببا لها حقيقه بل مجازا
وانما سمى هذا القسم مجاز العدم الافضا ولم يسم السبب الذى فيه معنى العلة مجاز الوجود الاثر
مع انه قد اعتبر فى حقيقه السببية وجود الافضا وعدم الاثر لان حقيقة السبب فى اللغة
ما يكون طريقا للشى وموصلا اليه فخص هذا القسم الذى فيه عدم الافضا باسم المجاز ونبه على مجازيته
ما فيه معنى العلة بقسمه ما ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا ثم اذا وجد الشرط فى هذه الصور
اللاث يصير الايجاب السابق علة حقيقة لاثره فى وقوع الجزا مع وجود الاضافة اليه والافضا
به فصار بمنزلة السبب للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت
علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فانه اذا وجد الشرط لا يصير الايجاب علة فان الحنث علتها
لا البر وعند الشافعى رحمه الله هى اسباب فى معنى العلل حتى ان طلق العلق بالملك بان قال
لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبده ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند
وجود العلة وجوزه الشافعى رحمه الله كالنذر بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط
اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا هذا المجاز المعلق
بالشرط الذى سمى سببا مجازا لشبهه الحقيقه اى شبهه السببية وهذا تنبيه فى ان السحر هل يبطل
المعلق او لا كما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق معلقا ثم قال لها انت طالق ثلاثا منجزا
وعند زفر رحمه الله لا يبطل المنجز المعلق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار يقع الطلاق
واشار الى استدلال زفر رحمه الله بقوله لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعى الوجود
صح المعلق فانه يحتاج الى الملك حال وجود الشرط لان زمان وجود الشرط موزمان وقوع الطلاق
ووقوع الطلاق يعقب الملك واما المعلق فلا يعقب الى الملك حالة المعلق فاذا علق بملك كان

تزوجتك

تزوجتك فانت طالق فالملك قطعى الوجود عند وجود الشرط فيصح المعلق وان علق بغير
الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة المعلق وجود الملك عند وجود الشرط
وذلك غير معلوم شرطنا وجوده فى الحال اى وجود الملك فى حال المعلق ليترجح جانب الوجود
اى وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل فى الاثبات بقاء ما كان
المعلق وينعقد الكلام سببا وبعد ما صح المعلق بناء على سبب الدليل على وجود الملك عند وقوع
الشرط وهو الاستصحاب فكما لا يبطله اى لا يبطل المعلق زوال الملك بان طلقها دون الثلاث
بناء على احتمال الحدوث عند وجود الشرط اتفاقا لا يبطله زوال الحل بان طلقها الثلاث بناء على هذا
الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط فى ابتداء المعلق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلاث ان تزوجتك
فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثانى يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك فى بقاء المعلق اولى لان
البقاء اسهل من الابتداء قلنا اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره شرعت للبر اى لتحقيق
المحلوف عليه من الفعل او الترك وبقوته جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر مضمونا
بالجزا اى بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق ونحوه اذا كان اليمين بغير الله كما ان اليمين
بالله يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود من المحل او المنع فيكون للجزا شبهة الثبوت
فى الحال اى قبل فوات البر فلا بد من المحل اى كما لا بد لحقيقة الشى من المحل كذلك لا بد لشبهة الشى
من المحل ويكون المسبب ثابتا على قدر السبب فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض
ان لا يدخل الدار لانها ان دخلت تترتب عليه هذا الجزا المخوف وهو وقوع الطلاق فيكون
وقوعه مانعا من بقوت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فيبطله اى المعلق زوال
الحل بان طلقها ثلاثا لفوات محل الجزا لان المراة اجنبية عن الزوج فى ملك الطلقات كما يبطل
المعلق بطلان محل الشرط بان بحل الدار بستانا لا يبطله زوال الملك بان طلقها مادون
الثلاث لانه يمكن الرجوع اليها واما المعلق بالزوج نحو ان تزوجتك فانت طالق فان البر
فيه مضمون بالجزا لوجود الملك عند وجود الشرط ضرورة ان الشرط انما هو عن تحقق
الملك فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزا شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات
تلك الشبهة اى شبهة الحقيقه ويكون للجزا شبهة الثبوت فى الحال ليكون البر مضمونا
واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا ترتب الحكم عليه على ما مر فى فصل الامر وانما رتب الحكم
عليه وان كان باسباب الله تعالى تيسرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام
بمعرفة الاسباب الظاهرة فسبب الوجوب الايمان بالله اى التصديق بالله الاقرار بوجوده
ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل حدوث العالم ولا شك ان

وجوب الايمان بالخالق الا انه سبب الى سبب ظاهر سير اعلى العباد ولما
قاهد السبب في الافاق وفي انفسهم الاية اذ كل احد يشاهد نفسه والسموات والارض فكان
ذلك ملازما لكل من هو من اهل الايمان يصح ايمان الصبي الخ ولم يخاطب به لعدم سببه
وهو الافاق والانفس ووجوده كنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ
في الصبي العاقل وهو اصل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق فيه تبعا للابوين وسبب الوجوب
للصدقة الوقت على ما مر في فصل ان المامور به نوعان وسبب الوجوب للزكوة هلك المال
فان قلت تكرر الوجوب بتكرر وصف مدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب تكرر
بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فاجاب عنه بقوله الا ان الشيء المعتبر
في اداء الزكوة لانه لاصدقة الا عن ظهر غنى لاكمل الايمان تام لتصرف سبب النماء الى الحاجات
المتجددة فبقي اصل المال فيحصل الغنى وتيسر الاداء والنماء بالزمان وهو امر باطن فاقيم
الحول الذي هو السبب المودي الى النماء مقام النماء فيتجدد المال بمقدر اتجدد الحول
فتكرر الوجوب بتكرر المال بقدره ولما كان احوال الناس في الغنى مختلفة قدره الشارع
بالنصاب وسبب الوجوب للصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه بمعنى ان الجزء
الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة مستقلة وقيل
السبب هو مطلق شهود الشهر اي الايام لياليها لان الشهر اسم للمجموع ولهذا وجب القضاء
على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح استناد الاداء بعد خروج جزء من
هلال رمضان ولم يصح قبله وسبب الوجوب لصدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه
يقال ما عيالك مونا اذا قام بكفاياتهم امرهم واحتمل مؤنتهم رجل ممون وانما الفطر شرط للقوله
عليه السلام ادوا عمن تمونون شعريان هذه الصدقة بحسب وجوب المون والاصل في وجوب المون راس يمونه
كما في العبيد والبهائم ففيه نسبة اضافية على اعتبار المونة والولاية وسبب الوجوب للحج البيت
بدليل الاضافة واما الوقت والاستطاعة فشروط اي الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة
شرط الوجوب الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة وليس الوقت والاستطاعة
سببا لعدم الاضافة اليه ولعدم التكرر بتكرره وسبب الوجوب للعشر الارض النامية لحصته
الخارج فالارض سبب للعشر بالنماء الحقيقي لان العشر مقدر بخمس الخارج فلابد من حصته وبهذا
الاعتبار هو اي العشر مونة الارض لان الله تعالى كلم بقاء العالم اي الموت الموعود وذلك بالارض
وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب وباعتبار الخارج وهو اي
والحال ان الخارج سبع الارض عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من
النصاب ولذا الخراج سبب وجوبه الارض النامية الا ان النماء معتبر فيه تقديرا لتمكن
من الزراعة وذلك لان الخراج مقدر بالدراهم فكفى النماء التقديري لخراج لمذاس دار الاسلام
الاعداء والعشر للمحتاجين الذين هم مستنزل النصر فيختص الاعداء فصار الخراج مونة باعتبار الاصل
وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا
وعرائض عن الجهاد الاصغر والاكبر واقبال على المذموم المبغوض بلسان الشرع فصارت سببا
للمذلة ولذلك اي ولاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج اجتمعا
اي الوصفان في سبب واحد وهو الارض النامية عندنا لتنافيهما وان كان كل منهما مونة باعتبار
الاصل وهو الارض خلافا للشافعي رحمه الله لان عنده يجب العشر من الارض العشرية وذلك لان سبب
الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض وسبب الوجوب للطهارة ارادة الصلاة
لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلاة وهذا اشعر

الصدقة

الصدقة مضاف الى الفطر فدل على سببية الفطر فاجاب عنه بقوله والاضافة الى الفطر
تعارض الاضافة الى الراس واذا تعارضا تساقطا وهي اي الاضافة تحتمل الاستعارة
اضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا بخلاف مضاعف الوجوب فان المجاز
لا يجري فيه لانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ قيل فيه نظر لانه كما
جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز مضاعف الوجوب مضاعف غير السبب بناء على انه
تشبيه السبب في لصباح الحكم اليه وجوابه الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كصحة الاسلام
وصلاة المسافر ومضاعف الوجوب مضاعف غير السبب ليس بوارد وايضا وصف
المونة مرجح سببية الراس لان تعلق الحكم بوصف المونة في قوله عليه السلام ادوا عمن
تمونون شعريان هذه الصدقة بحسب وجوب المون والاصل في وجوب المون راس يمونه على
كما في العبيد والبهائم ففيه نسبة اضافية على اعتبار المونة والولاية وسبب الوجوب للحج البيت
بدليل الاضافة واما الوقت والاستطاعة فشروط اي الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة
شرط الوجوب الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة وليس الوقت والاستطاعة
سببا لعدم الاضافة اليه ولعدم التكرر بتكرره وسبب الوجوب للعشر الارض النامية لحصته
الخارج فالارض سبب للعشر بالنماء الحقيقي لان العشر مقدر بخمس الخارج فلابد من حصته وبهذا
الاعتبار هو اي العشر مونة الارض لان الله تعالى كلم بقاء العالم اي الموت الموعود وذلك بالارض
وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب وباعتبار الخارج وهو اي
والحال ان الخارج سبع الارض عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من
النصاب ولذا الخراج سبب وجوبه الارض النامية الا ان النماء معتبر فيه تقديرا لتمكن
من الزراعة وذلك لان الخراج مقدر بالدراهم فكفى النماء التقديري لخراج لمذاس دار الاسلام
الاعداء والعشر للمحتاجين الذين هم مستنزل النصر فيختص الاعداء فصار الخراج مونة باعتبار الاصل
وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا
وعرائض عن الجهاد الاصغر والاكبر واقبال على المذموم المبغوض بلسان الشرع فصارت سببا
للمذلة ولذلك اي ولاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج اجتمعا
اي الوصفان في سبب واحد وهو الارض النامية عندنا لتنافيهما وان كان كل منهما مونة باعتبار
الاصل وهو الارض خلافا للشافعي رحمه الله لان عنده يجب العشر من الارض العشرية وذلك لان سبب
الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض وسبب الوجوب للطهارة ارادة الصلاة
لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلاة وهذا اشعر

بالسببية واما اضافها الى الصلاة وجوبها ثبوتها وسقوطها فانما هو مشروط بسببية
للصلاة لا سببية لارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان تكون
الوقوف بين يدي الرب بصفة بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا عند ارادة عدمها وذلك
بالحدث فتوقف الطهارة على الحدث فيكون شرطا وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه والامر
والحدث نزل الطهارة دنسا فيها وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك لو كان سببا لنفس الطهارة وليس
كذلك وانما هو سبب لوجوب الطهارة وهو لا ينافيه ولا يلزم من كون الحدث شرطا لوجوب
الطهارة وهي شرط للصلاة ان يكون الحدث شرطا للصلاة بناء على ان شرط الشرط شرط لان شرط الصلاة
وجود الطهارة لا وجوبها وسبب الوجوب للحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة
وقتل وزنا مراده ان السبب يكون على وفق الحكمة فاسباب الحدود والعقوبات المحضة يكون
محظورات محضة كما ذكرنا وللكفارات ما تسلب اليه من امرين من الحظر والاباحة
بما فيها من معنى العبادة والعقوبة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه جناية على العبادة محظور
بخلاف الزنا مثلا فانه لا قط حراما محضا وسبب الوجوب لسرعة المعاملات كالمناكحات
المتعلقة بقاء والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل واحد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من
نزاحمه فتقع اختلال امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات ابقاء المقدر للعالم اي
قيام الساعة وسبب وجوب لاختصاص الشرعية التي هي اثار الافعال العباد فالملك في البيع
والحل في النكاح والحرمة في الطلاق التصرفات المشروعة وهي ملك الافعال كالبيع والنكاح
ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل اثره ولا كون بصنع
المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من
وضعه ذلك الحكم كاسم للماك فهو علة يعلق عليه اسم السبب اضافا مجازا وان امكن
هو اي ذلك الحكم العرض كاثر الملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل اثره
كما ذكرنا في القسم يخص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي تتوقف عليه
الشيء في الواقع عقلا وحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهادة للنكاح اولا يصح الا
عند تعذره واليه اشار بقوله والوضوء للصلاة او جعل بصيرة المكلف ويعلق عليه بصيرة فاسم
وهو كلمة الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق او دلالتها اي بدلالة الشرط اذ دل الكلام
على المعلق دلالة كلمة الشرط عليه نحو المرأة التي ازوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي
طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف معلق له بكلمة الشرط وقد مر ان اثر المعلق عندنا منع
العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة يصح ان يضاف

الحكم

الحكم اليها فيضاف اليه اي الى الشرط عند عدم معارضة الشرط العلة الصالحة لاضافة
الحكم اليها لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حصة العلة الصالحة
فانه لا عبرة حينئذ بالشرط كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم كما اذا شهد قوم بان رجلا علق
طلاق امراته الغير المدخولة بدخول الدار واخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع
الطلاق ولزوم نصف مهر المهر فان رجع المثل الى شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه
الى المراة من نصف مهر المثل وان رجعوا مع شهود اليمين اي المعلق جميعا ضمن الباقي فقط لان
شهود العلة باعتبار ما يوول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحصة ومما فيه معنى السببية
او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة
الصالحة لاضافة الحكم اليها لا عبرة للاضافة الى الشرط وانما ضمن شهود الدخول مع انه شرط والنزوج
علة فيما اذا شهد قوم بانها تزوجت هذه المراة بالف واخرون بانه دخل بها رجع الفريقان لان
شهود الدخول للعزوة شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج معوضا عاريا عن المهر
وهذا استيفاء منافع البضع فلا ضمان فيه كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير
بان شهدوا ان الزوج خير امراته وشهود الاختيار بانها اختارت نفسها فقضى
القاضي بوقوع الطلاق رجع الفريقان على شهود الاختيار لان شهود التخيير سبب محض الى
الحكم في الجملة وشهود الاختيار علة تحصل بها الزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب
والشرط في اضافة الحكم اليه ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها دون شهود الشرط
معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط فانه لا يوجد معارضة العلة
الصالحة لاضافة الحكم اليه وهذا ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا لوجد مثالا لا يوجد
فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم الا الشرط بقوله فان قال المولى ان كان
[illegible] ارطال فهو حر قال واقل حمله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة
ارطال وقضى القاضي بعتقه ثم حمله المولى فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة
رحمه الله لان القضاء بالعتق نفذ ظاهرا وباطنا عنده لابتنائه على اصل شرعي وهو العجز
ولا بد من صيانة عن البطلان بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة للقضاء حينئذ
لامكان الوقوف على حصة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط حصة معروفة وزن القيد اذ لا
يمكن المعرفة الا بحمل القيد واذا اصله بعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق
قبل الحكم فلم يمكن اضافته اليه والعلة وهي قضاء القاضي لا تصلح لضمان العتق لكونه غير متقد
فانه قضى بناء على شهادة شاهدين هكذا قال المصنف وفيه نظر لانه صرح في مسئلة رجوع الفريقين

او شهود المعلق وشهود الشرط ان العلة شهود المعلق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها
لانها امت العتق بطريق التعدي ظهر كذهم بالرجوع وهو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره
وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاحصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة فعلى
هذا يكون المراد بالعلة المعلق وهو غرصالح هنا للاضافة اليه لانه تصرف من المالك في ملكه
من غير تعد ولا خيانة كما اذا باع مال نفسه فعين الاضافة الى الشرط وهو كون القدوم عشرة
ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم بخلاف رجوع الفريقين
اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها امت العتق بطريق التعدي وعدمنا
لا يضمان ان العمل لا ينعقد في الباطل لانه مبني على الحجج الباطلة وانما ينعقد في الظاهر لان
العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينعقد في الباطن كان العبد
رقيقا بعد القضاء فصح العبد حرا فلا يضمن الشهود ولذا حافر البئر فان فيه شرطا
معارضه علة لاصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر فان الثقل علة السقوط لكن الارض
مانعة من السقوط فاذا زاله المانع صارت شرطا للسقوط فهو امر طبيعي والمشي مباح وهو سبب
شارك العلة في الاقتضاء الى الحكم والاتصال به ولا يصلح ان يضاف الحكم وهو الضمان اليهما
الى الحكم لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فما اذا حفر في غير ملكه ولا يضاف
الى السبب وهو المشي لانه مباح محض وفيه اشعار بانه لو كان المشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر
في ملك الغير فسقط المشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في
ضمان الحافر المتعدي خلاف ما اذا وقع بنفسه في بئر العدو ان فانه لا ضمان على الحافر لان الاقتحام
علة متعدية صالحة للاضافة اليها فلا يضاف الى الشرط واما وضع الحجر واشراع الجناح والحايط
واما عدم [illegible] فمن قسم ليس
وهو حاصل في هذه الامور واما [illegible] في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار اي حصل
بعد حصوله فاعل مختار وخرج به الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق وهو
فعل المختار لم يعترض على الشرط بل الشرط اعترض عليه وخرج عنه ما اذا اعترض على الشرط فعل طبعي
كما اذا سقى العبد فسال الماء فلف عرق منسوب ذلك الفعل اليه اي الى الشرط خرج ما اذا كان
فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب
بل في معنى العلة ولهذا يضمن ما اذا حل قيد العبد فهرب عند الغير فانه يضمن عندنا فان الحل بيان للكون
حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان ما سبق لان الباقي الذي هو علة التلف صار
الحل الذي هو الشرط [illegible] لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان

توسط العلة منها وانما لم يصر الشرط كالعلة لان العلة هنا مستقلة غير مضافة الى
السبب ولا حادثة به وانما قال على صورة العلة لان الشرط المحض سعدم على اعتقاده علة
لما مر ان المعلق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة والشرط
المحض تاخر [illegible] اي عن صورة العلة وفيه نظر لان تاخره عنها انما هو في الشرط المعلق لا المحقق
كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلاة والعقل في التصرفات وكذا لا يضمن عندنا اذا فتح باب
قفص او باب [illegible] فنفر الطائر والبهيمة خلافا لمحمد رحمه الله فانه يضمن عنده لان فعل
الطير والبهيمة [illegible] هدر شرعا لا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط فاذا خرجا
على الفور [illegible] الفور مصدر فارت القدر فورا اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سمت به الحالة
التي لا ترث فيها والابث فعل ط فلان وخرج من فوره وجب الضمان كما في سيلان ما الزق فان
النفار طبعي للطير كسيلان الماء واعلم ان كلا من كون فعلها هدرا وكونه بمنزلة الفعل الطبعي
مستقل في الاستدلال على الضمان لكن عبارة المصنف ههنا لست على ما سيقها اي لابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله اعني ان فعلها هدر في امات الحكم به واضافته اليه لا في قطعه اي
قطع الحكم عن الغير [illegible] اي عن الشرط فان فعلها لا ناف في ذلك وكا الكلب يعمل عن سنن الارسال اي ارسال
صاحب الكلب اياه على صيد ثم مال عن سنن الصيد ثم ابعه واحده فانه لا يحل لان فعله وهو
المال عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل الى المرسل
ولا شك ان هذا جواب عن الاستدلال الاول لمحمد رحمه الله واذا فات الولي اي ولي الدم سقط الماشي
في البير وقال الحاكم [illegible] الماشي نفسه فالقول لدى الحافر لانه يدعي صلاحية العلية للاضافة
ويدعي قصر الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل ولا معارض هذا بان الظاهر ان الانسان لا
يلقي نفسه في البير لان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على العاقلة
ولا بد من اقامة البينة على انه وقع في البير بغير تعد منه بخلاف الخارج اذا ادعى الموت بسبب
اخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عند
كما اذا علق الطلاق بشرط فاوجدها وجود اي باعتبار الوجود شرط اسما لا حكما حتى اذا اوجد الشرط
الاول في الملك لا الشرط الثاني لا يطلق وبالعكس يطلق خلافا لزفر رحمه الله كما اذا قال ان دخلت هذه الدار
وهي في ملكه فانت طالق فباعها فدخلت احداهما بزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق لان الملك شرط
عند وجود الشرط للصحة وجود اخرا للصحة وجود الشرط فيشترط الملك عند الشرط الثاني
لا الاول ولذلك لو دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت الفاقا واو ان ابانها فدخلت الدارين او
دخلت احداهما فابانها فدخلت الاخرى لم يطلق الفاقا واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها

الاحصان للرجم لان الشرط ما منع انعقاد العلة الى ان يوجد هو وجوده متاخر عن
وجود صورة العلة لدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا تتوقف على الحصان بحدث متاخر
اقول ما ذكر وامن ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة العلة ومنع انعقاد العلة الى ان يوجد
هو هو تفسير الشرط العلمية فان لزوم المتاخر عن صورة العلة انما هو فيه لا الشرط الحقيق
وهو ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء
للصلاة فطهارة البدن والساب والمكان لها وهو قسمان لحدهما ان يكون الشرط مقدما كالاحصان
المذكور والثاني ان يكون متاخرا كخبر البر المتاخر عن وجود القتل وقطع حبل القنديل وهو
اقوى مما تقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متاخر عن صورة العلة فتضاف الحكم اليه
فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو مقدم فانه سمي علامة لعدم مقارنة الحكم اياه
فانه مقدم على العلة هكذا قال المصنف وفيه نظر من وجوه لان الشرط المعلق قد يكون مقدما
وانما المتاخر العلم به كما في تعليق عتق العبد يكون قبل عشرة اطفال ولان كل شرط مقدم لا يسمى
علامة كشروط الصلاة ولان كل شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين كما ذكرنا ولان
الشرط الذي هو العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولاده من سقط في البير بعد خبر البير
فان ثقله الذي في معنى العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض قال المصنف
لما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت لم ان كان الاحصان علامة
لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة اما وجه نظر في كونه علامة فظاهر
وذلك لان العلامة ما تعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف عليه بل يدل على وجود ذلك الشيء
والاحصان ليس كذلك لان وجوب الرجم موقوف عليه واما نظر في كونه ليس شرطا في معنى العلة
فغير وارد لان الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة لاضافة الحكم اليها والزنا هنا
صالح لذلك ولان الاحصان لا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة لانه عبارة
عن الحصال بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به ثبت الاحصان على تقدير كونه علامة
شهادة الرجال مع النساء فقلنا على ان شهادة الرجال مع النساء مع ان
الزنا لا تثبت بها فيجب ان تثبت احصانا شهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى وهو لاه كافر
انه اعتقه فيكون الشهادة على مولاه الكافر مقبولة فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان
فيثبت احصانه بشهادة الكافر وقبل لا يثبت عتقه بشهادتهما وان كانت شهادتهما حجة على
هذا العتق لولا الزنا لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم لزوال
حق الاحصان وقبل يثبت بها العتق ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا فيكون شهادتهما تتقض

ثبوت

ثبوت العتق ويقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فقبل وضرر الثاني يرجع الى
العبد المسلم فلا نقبل والى هذا اشار بقوله قلنا الشهادة النساء خصوص المشهود به
وهو الحد في عدم القبول دون المشهود عليه فانها اي فان شهادة الرجال مع النساء لا تثبت
العقوبة وهنا اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبت شهادة
الرجال مع النساء العقوبة لان الاحصان ليس لا علامة لا علة او سببا او شرطا في معنى
العلة لكون اثباته اثبات العقوبة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو المسلم وهو
لمذهبه ورفع منزلة الكافر وهي اي شهادة الرجال مع النساء تصلح لذلك الضرر على المشهود
عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا
بالمسلم وهو العبد الذي اعتقه احرمه ليثبت عليه الرجم ولا تصلح شهادة الكافر لذلك
الاضرار بالمسلم وهو لا يجوز لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا والحاصل
ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وذلك منتف في الاحصان
لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه
مسلما والرق مع الحياة حرم مع العتق مع الرجم وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم
العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة فالا ان تحمل شهادة القابلة على الولادة تقبل
من غير فراش اي في المبتوتة من قولهم طلقها فلانة اي انقطعت عن صاحبها وباينته والمتوفى
عنها زوجها والحمل ظاهر عطف على قوله فراش ولا اقرار من الزوج به اي بالحمل لانه لم يوجد
وهنا اي في شهادة القابلة الاحسان الولد وهي اي شهادة القابلة مقبولة فيه اي في حسن الولد
واما النسب فانما ثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق
وعند ابي حنيفة رحمه الله لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لانه اذا لم يوجد سبب
ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فلا يكون علامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة
انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة وهو رجلان او رجل وامراتان بخلاف
ما اذا وجد احد الدلالة المذكورة وهي الفراش القائم والحمل الظاهر واقرار الزوج بالحمل فان كل
واحد منها دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة معرفة واذا علق
بالولادة طلاق قبل شهادة امراة عليها في حقه اي في حق الطلاق عندهما لانه انما ثبت
الولادة بها اي بشهادة امراة مثلها ما كان بعالها من الطلاق وغيرها اعتبارا بجانب كون
الولادة علامة بعد جعلها شرطا لا تقبل شهادتها عند ابي حنيفة رحمه الله لان الولادة شرط
الطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو

لاثباتها اي

الطلاق فاعتبر ابو حنيفة رحمه الله جانب الشرط فلا تثبت الطلاق الا بشهادة رجلين
او رجل وامراتين والذي ذكرناه يكون فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولان الروح مقرابه اذ لو وجد
احدهما عند ابي حنيفة رحمه الله ثبت مجرد اقرارها بالولادة كما في تعلق الطلاق بالمحض فانه
[illegible] فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على [illegible] حجة ضرورة
يقبل فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة [illegible] الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق
لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة ولا امتناع في ثبوت الولادة
في حق نفسها لا في حق الطلاق وفي شهادة المراة على ما [illegible] في حق امراة اخرى
ثيب الذكر والانثى فيه سواء قال ابن السكيت وذلك اذا كانت المراة مدخولا بها او كان الرجل
دخل بامراته وفي المغرب ثبت المراة اذا صارت ثيبا وهذا مبني على لفظ الثيب تؤنثا والثيابة
والثيوبة في لفظ مصدرها فليس من كلامهم [illegible] على [illegible] وادعى المشتري على انها ثيب
في حق الرد فان شهادتها لا تقبل في حق الرد على البائع وان كانت مقبولة في البكارة والثيابة
فكذا هنا بل حلف البائع على انها لست بثيب وقال الشافعي رحمه الله الاصل في
[illegible] فالحد لا يدرأ العجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة الا ان يصير كبيرة عند
العجز ولم يكن قبل ذلك كبيرة وكون العجز [illegible] صيرته [illegible] سقوط الشهادة
وهو حكم شرعي [illegible] اي على العجز عن اقامة البينة فيجرد القذف يسقط الشهادة
عند الشافعي رحمه الله وان لم يحد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط اذا
تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الحد ورد الشهادة قد بينا في الزنى
والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية والعجز علامة في حق رد
الشهادة فكذا في حق الحد فينبغي ان يقدم الحد على العجز اضاف ان القران في النظم يوجب القران
في الحكم عند الشافعي رحمه الله فاجاب عنه بقوله خلاف الحد اذ هو فعل الحصني فان
اقيم الحد قبل العجز فربما يكون بغير حق فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا
حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبولا للشهادة وكان صادقا في ذلك القذف
واما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سببه [illegible] القذف في نفسه ليس كبيرة فان
[illegible] عليه مقبوله حسنة لله تعالى ومنعا للفاحشة الحسية وهي الاجراء من احتسب
بالشيء عند به وجعله في الحساب ومنه احتسب عند الله خيرا اذا قدمه ومعناه اعده فيما يوجر
عند الله فان قلت لما احتمل القذف الحسبة ولم يكن جناية محضة ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة

فاجاب

فاجاب عنه بقوله وهو اي القذف وان احتمل ان يكون حسبة لا يحل القذف ولا يجوز
الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن
من احضارهم وهو الى اخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية
عن ابي يوسف رحمه الله ولم يحضر الشهود صار القذف كبيرة مقتصرة في حال العجز لا مستندة
الى الاصل لاحتمال انه قذف ولم يسمه عادلا لانه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم
عن الاداء او لكون العجز شرطا لرد القاضي شهادة الراوي لاعلامه والعفو اصل في المسلم
لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم
ان اتى بينة على الزنا من غير تقادم العهد وحد التقادم قدر ستة اشهر وقيل مفوض ذلك
الى راي القاضي في كل عصر وقيل شهر بعدها جلد القاذف بطل رد الشهادة بل صار مقبول
الشهادة وحد الزاني وان بتقادم العهد وقد اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد القاذف بطل
الرد اي رد شهادة القاذف ولا يثبت الحد اي حد الزنا على الزاني لان بتقادم العهد هنا
شبهة رد الحد وفي هذا اشارة الى ان من قال اذا كان القذف متردد ابين الحسبة والجناية فكما
اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف اعتبر جهة الحسبة رعاية
لجانب القاذف باب [illegible] المحكوم به وهو فعل المكلف الذي يتعلق به خطاب
الشرع وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي اي لابد من تحققه حسا اي من وجوده في الواقع
بحيث يدرك بالحس او بالعقل كالزنا والاكل لان الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا
والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق العقل ليدخل فيه مثل مصدق القلب
والسنة في العبادات ومالم يوجد اخر شرعي مع وجوده الحسي ومعناه ان يعتبر الشارع اركانا
وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي
بانتفائها كالصلاة والبيع فالاول بعد ان يكون متعلق حكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم اخر بان جعل
الشارع ذلك الفعل بالعين سببا لحكم شرعي وهو اما صفة لفعل المكلف او اثره او لم يكن سببا له
فالاقسام اربعة كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وصفة لفعله وكالاكل ونحوه
فانه تارة واجب واخرى حرام وليس سببا لحكم شرعي وكذا الباني وهو الذي يكون لوجوده اثر شرعي
كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم اخر اثره وهو الملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله
بالعين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه
والصلاة فانها واجبة وليست سببا لحكم اخر والوجود الشرعي بحسب اركان وشرائط
اعتبرها الشرع فان وجد فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية

اى لامر حث انها ذاتية تسمى صحيحا بالاصل والوصف والا تحصل تلك الاوصاف
الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته
وبقى اصله وان لم توجد الاركان والشرائط يسمى باطلا يفهم منه انتفاكها وليس المراد ذلك
لانه ان اسقى شئ منها يسمى باطلا كبيع الملاقيح لانتفاء الركن وكالجمع بين المحارم في النكاح بلا شهود لانتفاء الشرط
الفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق من غير قيد فمراده به الاول
وهو ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة وعند الشافعي رحمه الله الفاسد
والباطل مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى وهو ما
تعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فنسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا
فالكل سواء في الاضافة الى الله قال تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار الضرر والانتفاع
هو متعال عن الكل او حقوق العباد ومعنى حق العبد ما تعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال
الغير او ما اجتمعا فيه والاول غالب به او ما اجتمعا فيه والباقي غالب ولا يكون
قسم اخر اجتمع فيه حق الله وحق العبد على التساوي اما حقوق الله تعالى فثمانية حكم الاسقاط
عبادات كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر
الامرين كالخراج وعقوبات خالصة كالحدود وحقوق دائرة بين
ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وكل من الايمان وفروعه مشتمل
على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى
ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لانها
على الايمان واحتياجها اليه ضرورة وكونها من فروعه لا ينافي كونها في نفسها مما لم اصل وملحق به
وزوائد فالايمان اصله التصديق بمعنى ادعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته
وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة والاقرار باللسان ملحق به
لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان محل التصديق هو القلب
حتى ان تركه اى لم يقر باللسان مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله وعند الناس وهذا عند
بعض علمائنا كشمس الائمة وفخر الاسلام فهو عندهم ركن من الايمان وملحق باصله اما عند
البعض فالايمان التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية حتى لو صدق بالقلب
ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله وحتى ان الكافر لو اقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا
مع قيام القرينة على عدم التصديق وهو الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى صح امان المكره على التكلم
بكلمة الكفر في حق الاحكام الدنيا ولا يصير مرتدا اى لم يصر مرتدا مع ان التكلم بكلمة الكفر

اى الاقرار صلة في حق اى في حق

دليل

دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وزوائد الايمان الاعمال بقوله
عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
والحياء شعبة من الايمان فانه نفى لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان
الزائدة واما الفروع فالاصل فيها الصلاة لانها عماد الدين شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة
لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلوب والملحق بها الصوم من حيث انه عبادة قاهرة خالصة فيها
تطويع النفس الامارة مخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف الذي
فيه تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر اما جهة
المؤنة فيها فلوجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة واما جهات العبادة فكثيرة
مثل نيتها صدقة وكونها مطهرة للصائم واشتراط النية في ادائها فلم يشترط لها بناء على
ان فيها معنى المؤنة كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون
اعتبار الجانب المؤنة خلافا لمحمد رحمه الله فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح ومؤنة فيها
عقوبة كالخراج فان فيه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وهي الارض التي اخذت عنوة وقهرا
عليها الخراج وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة التي فيه الذل لما اشار اليه صلى الله عليه وسلم
حين راى آلة الحراثة في دار قوم فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا فلا يبتدا الخراج
على المسلم لما فيه من معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة والعز حتى لو اسلم اهل دار
الكفر طوعا او فتحت عنوة وقسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكنه
اى لكن الخراج بقي على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا
العشر اى لان الخراج ما تردد بين الامرين اى بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم
والمؤنة اللائقة به فجعل الخراج باقيا على ان وصف الاول اى هو المؤنة غالب
على ما ستوافيك مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض والمسلم اصل للمؤنة فصح بقاء وان لم يصح ابتداء
وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة في الخراج ومؤنة فيها عبادة كالعشر
فان فيه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعبادة باعتبار الوصف وهو النماء فلا يبتدا
العشر على الكافر لكن بقي العشر على الكافر عند محمد رحمه الله كما اذا اسلم ذمي ارضا عشرية فانه
يبقى على العشر لانه من مؤنة الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى العبادة مانع فسقط في حقه كالخراج
يبقى على المسلم وصار بقاء العشر على الكافر بقاء الخراج على المسلم وعند ابي يوسف رحمه الله
يضاعف العشر لان فيه اى في العشر معنى العبادة المشتملة على القربة والكفر ينافيها من
كل وجه ولان العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه فلا يصح العشر ابتداء على الكافر واما الاسلام
فلا ينافي العقوبة من كل وجه واذا كان الكفر ينافيها فيضاعف العشر لانه لا بد من ضم العشر

حتى يسقط كفاره الصوم فرع على ان كفارة الصوم عقوبة غالبا بالشبهة كالحدود
اى بشبهة بورث شبهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن طلوع الفجر او غروب
الشمس وقدر بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانها لاتختلف من محل ومحل وسقط كفارة
الفطر بشبهة قضا العاجز في المنفرد بروئية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته
لمفرده او لفسقه وحكم بان اليوم من شعبان فصام المنفرد لقوله عليه السلام صوموا لروئيته
ثم افطر في هذا اليوم عامدا او لو باجماع لم يلزمه الكفارة لان القضا ما نافذ ظاهرا فورث
شبهة حل الافطار لانا قد ظاهرا وباطنا والا لاورث حمقة الحل وزعم المنفرد ان قضا
القاضي رد شهادته خطا لا يخرجه عن كونه شبهة وعند الشافعي رحمه الله يجب الكفارة
لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه وسقط
كفارة الفطر اذا افطرت المراة عمدا ثم حاضت في يوم افطار او مرضت اما الحيض
فلانه بعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فصح في هذا
اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض وكذا اذا
اصبح الرجل صائما ثم سافر فافطر يسقط الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم
لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة اما اذا افطر ثم سافر فلا يسقط الكفارة لانها يجب
حقا لله تعالى لما هو من فعل العبد لاختيار اخلاف الحيض والمرض فانه من قبل من له الحق واما
تفرق العباد فاكثر من ان حصر وما اجتمعا اى حق الله تعالى وحق العبد فيه والاول
غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وهو حق الله وفيه دفع العار
عن المقذوف وهو حق العبد والمعنى الاول غالب حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات
متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يسقط بعفو المقذوف وغصب بالرق ويفوض
استيفاؤه الى الامام وما اجتمعا فيه والمالي وهو حق العبد غالب القصاص فان لله
في نفس العبد حق الاستبعاد وللعبد حق الاستمتاع وهو غالب ولذا فوض استيفاؤه الى الاولى
ويجوز فيه الاعتياض بالمال واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا سواقطعا
او قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب
حقا لله تعالى لمقابلة الفعل وعند الشافعي رحمه الله اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله من جهة
انه حد يستوفيه الامام لا الولي ولا يسقط بالعفو وفيه حق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص
وهذه الحقوق تنقسم الى اصلي وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار صار
الاداء المجرد خلفا اى قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم صار اداء احد ابوي الصغير

خلفا

خلفا عن اداء ابيه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداء اى اداء الصغير العاقل مثلا اذا
سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل فحكم باسلامه اصالة لا لكونه تبعه والا
فان اسلم احد ابويه فهو تبع له في الاسلام ثم صار تبعيته اهل الدار اى دار الاسلام ان اخرج اليها
وتبعية القائم خلفا عن اداء احدهما اى احد الابوين اذا عدما اى الابوان ولم يخرج الى
دار الاسلام بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو سبي ممن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن
في مقابر المسلمين والظاهر ان عند عدم الابوين لست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين
بل عن اداء الصبي نفسه وكذا الطهارة والتيمم لكنه اى التيمم خلف مطلق عن الماء فجوز اداء
الفرائض بتيمم واحد اى بماء وجود الماء كما يجوز بوضوء واحد عندنا بالنص وهو قوله تعالى
فلم تجدوا ماء فتيمموا وعنده خلف ضروري عن الماء عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة
حتى لو جوز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال الشافعي في اناء نجس وطاهر يتحرى
فتوضا مما فعل على ظنه طهارته ولا يتيمم ناعلى ان التيمم خلف ضروري والضرورة هنا وعندنا
تيمم اذا ثبت العجز بالتعارض من النجس والطاهر والحاجة الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري
ولا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب
للسقوط حتى كان الانائين في حكم العدم عندنا التراب خلف عن الماء اى الخلف في الآلة
هندا اى حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لانه تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم وكون التراب
ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص وحكم المائية افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم
الخلف وهو التراب اذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل اصلا فبعد حصول الطهارة كان
شرط الصلاة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز اقامة المتيمم للمتوضي كاقامة الماسح على
الخف للغاسل مع ان الخف بدل عن الرجل في قبول الحدث ورفعه وعند محمد وزفر رحمهما الله
التيمم خلف عن الوضوء اى الخلفية عندهما في الفعل لان الله تعالى امرنا بالوضوء لا يام بالتيمم عند
العجز وحكم التوضي اباحة الدخول في الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث
فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه وهو الاباحة مع قيام الحدث
ولم يكن خلفا فلا يجوز اقامة المتيمم للمتوضي لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف والبناء صاحب
الاصل القوي صلاته على صاحب الخلف الضعيف كالابنى المصلي بركوع وسجود على الموئ وشرط
الخلفية امكان الاصل اى لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له
ان الاصل ثم عدمه اى عدم الاصل في الحال لعارض لانه لا معنى للصير الى الخلف مع وجود
الاصل مثل ارادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول المام لطهور العجز منتقل الحكم

الى التيمم كما في مسئلة مس السما اى اذا حلف ليمسن السما فان اليمن انعقدت موجبه للبر لامكان
مس السما في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانصرف الحكم الى الحلف وهو الكفارة بخلاف الغموس
كما اذا حلف على نفي ما كان او سوف ما يكن في الزمان الماضي فانه لا يمكن الكفارة لعدم امكان البر
وقد سبق ذكر ذلك بـاب المحكوم عليه وهو المكلف الذي يتعلق الخطاب بفعله ولا
بد من اهليه للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون قال اى مشايخنا في
كتبهم هو نور يضعه اى يصير ذا ضوء بهاى بذلك النور طريق يهتدي به اى ذلك الطريق والمراد ترتيب
المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اصابتها صيرورتها بحيث تمكن القلب من ترتيبها للتوصل الى
المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه ادراك الحواس متعلق بقوله يهتدي او الضمير في اليه راجع
الحس اى الى المحل ينتهي اليه ادراك الحواس في ... اى فيظفر المطلوب للقلب المسمى بالنفس
الناطقة فيدركها النفس بتامله اى بالتفاته اليه في التوجه من توفيق الله تعالى والهامه ولا تاثير
النفس او توليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الملك العلام بعال
هكذا فسر شارحوا كلامه المشايخ والمصنف ولا حاجة الى هذا وعود الضمير الى حث وهو لازم
للظرف لم يعهد في العربية وانما المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يهتدي به في الادراكات
من حيث انتهى ادراك الحواس الى ذلك الطريق فانه لا محالة يدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات
اذ طريق ادراك المحسوسات تشترك فيه العقلا والصبيان والمجانين بل البهائم ولا يحتاج الى العقل
الذي نحن بصدده اى نور حصل باشراف العقل الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوايل
المخلوقات فكما ان العقل مدرك بالفتوح ذا وحد نور الحس يخرج ادراكها من القوة الى
الفعل فكذا القلب اى النفس الانسانية مع هذا النور العقلي فانها مدركة بالقوة فاذا اشرف
عليها العقل خرج ادراكها من القوة الى الفعل وقوله طريق يهتدي في ... ادراك الحواس ارتسام
المحسوس في الحاسة ظاهرة من الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس وهي قوة سارية في البدن كلها مدرك
الحار والبارد وغيرهما والمذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان مدرك بها
الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي مدرك بها الروائح ن
والسمع وهي قوة مرتبة على العصب المفروش على سطح باطن الصماخ مدرك بها الاصوات والبصر وهي
قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين الملتقيتين في مقدم الدماغ مفترقتين الى العينين مدرك
بها الالوان والاضواء ولا شك ان المرتسم في هذه الحواس هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس
من البصر وهو اللون الموجود في الخارج مثلا ليس بمرتسم في الباصرة وانما المرتسم صورته ونهايته
اى نهاية درك الحواس ارتسامه في الحواس الباطنة الخمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف

الاول من الدماغ يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فتدركها والخيال وهي قوة مرتبة في اخر
التجويف المقدم يجتمع فيه مثل المحسوسات وبقي فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانة
والوهم وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط من الدماغ فلا في موخره على ما ذكر المصنف
بها تدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة التي لم تتاد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة
في المحسوسات كعداوة وصداقة عمرو والحافظة وهي قوى مرسمة في التجويف الاخير من الدماغ
تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة للوهم والمفكرة وهي مرتبة في الجزء الاول من التجويف
الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس
والمعاني المدركة بالوهم وهي ماخذ المدركات من الطرفين وتصرف فيها وسركبها كانسان لرا انسان
او عدم الراس وهذه القوة تستعملها النفس اى نظام فان استعملها بواسطة العون العقلية
وحدها او مع الوهمية وحدها سميت مفكرة قال المصنف انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد
ضد معلق بالبدن يعلق التدبير والتصرف قال فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي
اخبر النبي عليه السلام انه من اوايل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر قوله تعالى الله نور السموات
وفيه نظر لان هذا الاحتمال في غاية البعد عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات المكلف فسروه
بهذا المفسر ولان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال
لا العقل الذي هو اول المخلوقات كما عند الحكما وقد يطلق العقل على الاخر الفائض من هذا الجوهر في
الانسان كما ذكر للحكما ان العقل الفعال هو الذي موثر في النفس وبعدها للادراك وحاك
نفوسنا بالاضافة اليه حال الابصار بالنسبة الى الشمس فكما انا بافاضة نور الشمس ندرك المحسوسات
كذلك بافاضة نوره ندرك المعقولات وبهذا المعنى فسر المصنف العقل بقوة من شانها ان تقبل اى نور يحصل
الى اخره وحسنذ اى حين اذ كان ارتسامه في الحواس الباطنة بدايه تصرف القلب فيه
اى المحسوس وتصرفه في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات بواسطة العقل بان يدرك
الغايب عن الشاهد وينتزع الكليات من الجزئيات المحسوسة وهذا التصرف مراتب
اربع جعل المصنف المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وهنا جعلها
مراتب تصرف القلب لكن مرجعها واحد فانها مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم
وتصرفها في المبادي استعداده لهذا الانتزاع لاكتساب الكمالات لان النفس في مبدا الفطرة
خالية عن العلوم مستعدة لها وسمي حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى التي لا شيء في نفسها
عن جميع الصور القابلة لها كاستعداد الطفل للكتابة ثم علم البديهيات على وجه توصل الى
النظريات وحينئذ يسمى عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الاعمى لتعلم الكتابة

ه علم النظريات منها اى من البديهيات وحصول القدرة على استحضارها متى شاء من غير
بحشم لسبب جديد وحينئذ يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة القادر
على الكتابة الذى لم يكتب وله ان يكتب متى شاء استحضارها اى النظريات بحيث لا يغيب
ويكون حاضرة عنده امشاهدة لها وهذا اشد اى نهاية بصرف القلب ويسمى العقل
المستفاد والمرتبة الثانية وهى ان يدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات
وهى بداية السعادة اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز
ادراك المحسوسات ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى ويسمى
علوما نظرية واما يتعلق بها العمل ويسمى علوما عملية وحينئذ يكون للنفس قوة نظرية
وقوة عملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن فاذا اكتسبت النفس العملية
حركت النفس البدن الى ما هو خير وعما هو شر لان النفس مايلة الى الكمالات فستدل بهذا
التحريك على وجود امر خارج عنها وهو قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وعدمها وانما استدل لان
النفس آمرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق
فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها الخير والشر لان الشرور مستترات البدن وملائمات
الشهوة والغضب للخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهدى فلا يصور الميل عن الملائم
الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثانى خير وهى لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم تحرك
الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها اياها اذ لو كانت عارفة لحركت ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها
اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فيكون من فعل
الخيرات وترك الشرور من القابلية المسماة بالعقل بلازم فستدل بفعل الخيرات على وجود العقل
استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم وتستدل بترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من
عدم اللازم على عدم الملزوم مما كان العقل متفاوتا فى افراد الناس باعتبار الحدوث
والبقا اما الحدوث فلانه متفاوت بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال
الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل بالواحد الحقيقى اشبه كانت النفس القابضة عليه
اكمل والى الخيرات اميل والى الكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها فى مبدا الفطرة ثم حينئذ
بمنزلة المركبة فى قبول النور واما البقا فلبه اشار بقوله مندرجا فى النقصان الى الكمال
فان النفس كلما زادت فى كثرة العلوم تكمل القوة النظرية وفى تحصيل الملكات المحمودة
تكمل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال فازدادت افاضة نور عليها فالقابلية
المذكورة سبب لحصول العلم وحصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول

مدارك انه مناط التكليف وهو المرتبة الثانية متعذر لتعذر العلم بان عقل كل شخص
هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف قدره صوابه فقدروه بالفاظ مما قبل الشرع
بالبلوغ اقامت للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال
العقل على ذلك الوقت اذ عنده تتم التجارب الحاصلة بالاحساسات الحرة والادراكات
الضرورية بمساعدة القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التى هى مراكب للقوة العقلية
بمعنى انها بواسطتها يستفيد العلوم ابتداء ويصل الى المقاصد ومعونتها نظرا لادراك
ومسخرة لها اى وهى اى القوى الجسمانية مسخرة للقوة العقلية باذن الله تعالى فى امرها
بالاخذ والاعطاء واستيفا اللذات والحركة للادراكات وقد سبق فى باب الامر الخلاف
فى اجابة الحسن والقبح لاخلاف للمعتزلة فى ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها
مثل وجوب الصوم فى آخر رمضان وحرمته فى اول شوال وكذا لا خلاف للاشاعرة فى ان
الشرع يحتاج الى العقل وان للعقل مدخلا فى معرفة الاحكام ولذا جزموا بان الدليل اما عقلى
او مركب من عقلى ونقلى وممنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده انما ثبت
بالعقل وانما النزاع فى ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده
واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بقضى الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب
والعقاب فى الاخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة
لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة والى هذا اشار بقوله فعند المعتزلة الخطاب
متوجه بمقتضى العقل فى صبى العاقل وشامل الجبل البالغ الساكن فى محل لا اختلاط
له بمسلم ولم يبلغه الدعوة مكلفان بالايمان حتى لو معتقد الكراو لا ايمانا يعذبان عند المعتزلة
وعند الاشعرى يعذران فلم يعتبر كفر شامل الجبل ومضمن قاتله ولا ايمان الصبى والمذهب
عندنا التوسط منها اى بين مذهب المعتزلة والاشعرية اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل وهو
ظاهر ولا بالشرع وهو اى والشرع مبنى عليه اى على العقل لانه مبنى على معرفة الله تعالى والعلم
بوحدانيته وبان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور انما تعرف بالعقل لا بالشرع والا لزم
الدور لان ثبوت الشرع موقوف على المعرفة بالله وبهذه الاشيا فلو توقفت المعرفة بها
على الشرع لزم الدور لكن قد تتطرق الخطا فى العقليات فان مبادى الادراكات العقلية
الحواس وقد يقع الالتباس من القضايا الوهمية والعقلية فتتطرق الغلط فى مقدمات
الافكار كما يرى من اخلاق العقلا ان الانسان نفسه فى زمان فعلى هذا يكون الدليل على التوسط
بين المذهبين وجهين احدهما التوسط فى مسئلة الجبر والقدر والتوسط فى مسئلة الحسن والقبح والوجه

الثانى معارضة الوهم العقل فى بعض الامور العقلية وانما تعارضه مع ان الوهم لا يدرك الا
بالمعانى الجزيه والعقل لا يدرك الا الكليات لان مدرك الكل هو النفس لكنها مدرك الكليات
بالقوة العاقله والحرسات بالحواس فهواى فى العقل وحده غير كاف فى جميع ما حصل به كمال
النفس وورد به امر الشارع بل لا بد من انضمام شئ اخر اما ارشاد او تنبيه لتوجه العقل الى
الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربه فعنده لا استدلال وليس المراد ان العقل
لا يستقل فى ادراك شئ من ذلك كما هو مذهب الاسماعيلية فى اثبات الحاجة الى المعلم لصير
العاقل لا يحلف بالايمان لعدم استقامة جعلها الله تعالى علما لحصول الجارب وكمال
العقل ولكن يصح الايمان فيه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فيجعل مجرد العقل كافيا
للصحة وشرط الانضمام المذكور للوجوب والمراد المراهقه ان غفلت عن الاعتقاد من
اى اعتقاد الايمان واعتقاد الكفر لا سن عن زوجها لانها لم تدرك المدة المذكورة فلم يجعل
مجرد العقل كافيا فى التوجه الى الاستدلال وان كفت المراهقه سن عن زوجها لانه
انما وضع البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يتحقق التوجه الى الاستدلال
اما اذا تحقق ذلك فلا يبقى عذر وقد حصلت هنا مدة افادت التوجه بان كفرت وكذا الاطفال
بالايمان الثابت فى الجبل اذا لم يلغه الدعوة بمجرد عقله قبل مضى زمان يحصل فيه التجربه
والتمكن من الاستدلال حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لكن من اهل النار ولو امن صح
ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة بوصفه الكفر انه وجد زمان التجربه
وبعده اى بعد مضى ذلك الزمان كلف الثابت بالايمان ولا دليل لا سمعى ولا عقلى على تقدير
الزمان بل ذلك فى علم الله تعالى ولا يعلم قال الثابت هو بل يصدر دمه ولو قتل قتل مدة
البحيد فقد اى فالقتل لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام اى بدون الاحراز بها
حتى لو اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبى والمجنون
اذا قتلا فى دار الحرب فصل لم الاهليه ضربان اهليه وجوب اى صلاحيه
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهليه ادا اى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه
يعتد به شرعا اما الاول فمناطه الذمة وهى فى اللغة العهد وفى الشرع وصف يصير به
الانسان اهلا لما له وعليه فان الله تعالى لما جعل الانسان محلا امانته اكرمه بالعقل والذمة
حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وبهذا لحقوق العصمة والحرية والملكية وهذا
هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق قال تعالى واذ اخذ ربك من بنى ادم
من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فان بعض المفسرين قالوا ان الله

تعالى

تعالى اخرج ذرية ادم بعضهم من بعض فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم واعادهم جميعا
فى صلب ادم فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة
بالمعنى اللغوى والشرعى وذهب بعضهم الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية
والوحدانية الممتزة من الضلال والهدى وقال تعالى وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه
العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر فان مر سانحا وهو ما ولى ميامنك اى يمر من
ميامنك الى ميامنك يمنون به وان من بارحا وهو عكس السانح تشاءمون بمكان الطائر
حينئذ لا يمكنك ان ترميه حتى ينحرف قال المصنف فاستعير الطائر لما هو سبب الخير
من قضاء الله وقدره او اعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ماض امر
خيرا وشرا او الزمناه عمله لزوم القلادة العنق الذى لا ينفك عنه ابدا وفى كلامه صدات مجاز جعل
الطائر او الاستعارة بسبب الخير والشر اى قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد وجعله ثابتا عارة
عن نفس الخير والشر حث قال فالمعنى الى اخره فهذه الاية تدل على لزوم العمل للانسان فلذلك اللزوم
هو الذمة وايضا قوله فى عنقه استعارة العنق لذلك الوصف المعنوى الذى به لزم التكليف
لزوم القلادة العنق ومنه نظر لان قوله تعالى الزمناه طائره فى عنقه يمثيل اللزوم العمل له لزوم
القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة فى العنق على انفراده ولا حاجة اليه والقضاء هو الحكم من الله
تعالى والامر اولا والقدر هو المقدر والمفصل بالاظهار والايجاد فى كلام العلماء ان القضاء
عبارة عن وجود المخلوقات فى اللوح المحفوظ والكتاب المبين بجتمعة مجملة قبل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة فى الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا
وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقال تعالى انا عرضنا الامانة على السموات
والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا
والمعنى الامانة وهى الطاعة لانها لازمة الوجود كما ان الامانة لازمة الاداء العظيم بحيث
لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها ويحملها
الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته انه كان ظلوما حيث لم ينصف منها جهولا لكنه عاقبتها
وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب واما حمل الامانة فمن قولك فلان حامل للامانة كانها والكبد
للموتمن عليها وهو حامل لها وقيل الملحوظ الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال انى فرضت
فريضة وخلقت جنة لمن اطاعنى ونارا لمن عصانى فقال نحن طائعون ما خلقنا لاحتمل فريضة ولا نبغى
ثوابا ولا عقابا والملحوظ ادم وعرض عليه ذلك حمله قال المصنف فبت بهذه الايات الدلالة
ان للانسان وصفا هو به اهل لما عليه ولاداء فيها على وصف يصير به اهلا لما الكل المقصود

منا اصليه الوجوب عليه فكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على ان
الوصف الذي يكون به اصلا لماله فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
وقوله خلق لكم ما في الارض ونحوه وهذه نظرا اما اولا فلانه لا دلالة للايات البتة على ذلك الوصف
المغاير للعقل كوصف في ذلك وان منع ذلك فدلالة قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة
على ذلك المعنى اظهر واما ثانيا فلان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فلزم منه ثبوت الذمة
لكل دابة واما ثالثا فلا معنى الا تة الا نه على ما فسرتم الزمناه ما قضى له وقدر من خير وشر وحينئذ
يكون فيه دليل على ثبوت وصف صير به اصلا لماله ولما عليه جميعا قبل الولادة وبالانفصال
عن الام لما ان للجنين ذمة من وجه لا من كل الوجوه لانه باعتبار جزء منها وهو انه منتقل بانتقالها
وتقرارها ومستقل بنفسه باعتبار وهو انه منفرد بالحياة وبالتهو للانفصال يصلح ذلك
الوجه لوجب له الحق كالارث والوصية والنسب لا تجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي
له شيا لا يجب عليه الثمن فاذا ولد وانفصل عن امه صير ذمته مطلقة لصيرورته
نفسيا مستقلة من كل وجه واصلا للوجوب له وعليه وينبغي ان تجب عليه كل حق يجب على البالغ
لكن الوجوب غير مقصود منه نفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن
اداوه عنه يجب وما لا يمكن اداوه عنه فلا يجب فحقوق العباد ما كان منها غرما
وعوضا يجب على المولود الصبي لان المقصود هو المال واداوه يحتمل النيابة وكذا يجب
عليه ما كان صلة بشبه المؤن او شبه الاعواض كنفقة القريب فانها صلة بشبه المؤن
باعتبار ان الغني يجب عليه رعاية اقاربه وتفقههم بمنزلة النفقة على نفسه وكفيته الزوجة
فانها صلة بشبه الاعواض باعتبار انها وجبت جزاء الاحتباس الواجب عليها عند الزوج
وانما لم تكن عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق الشرعية بل ما هو المعتبر في الاعواض
وصلة بشبه الاجرة فانه لا يجب على الصبي فلا تتحمل الصبي العقل اي الدية وان كان
الصبي عاقلا مميزا لان الدية وان كانت صلة الا انها بشبه جزاء التقصير فحفظ القاتل
عن فعله والصبي لا يوصف بذلك وهذا معنى قوله لانه يشبه ان يكون جزاء لم يحفظه عما
فعل وليس المراد من قوله وان كان عاقلا وان كان من العاقلة لان تحمل الدية لا يكون الا من العاقلة
فلا معنى للتاييد به ولا تجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا يحجبه الاجرة عليه كحرمان
الميراث على ما مر في باب المحكوم به من حرمان الميراث بالقتل فانه لا يثبت في حق الصبي
لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اي على الصبي اما
البدنية فظاهرة وذلك لضعف بنيته وعجزه واما المالية فلان المقصود من شرعية

العبادات

العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء المطهر المطهر عن العاصي لا المال لان الله
تعالى غني عن العالمين فلا يحتمل النيابة بهذا الوجه كالبدنية ولا يجوز ان يقال يجب على
الصبي ويودى عنه وليه كما يجوز ان يوكل المكلف غيره بادا الزكوة عنه لان فعل النيابة
في النيابة الاخيرة تنقل الى المنوب عنه فيصير عبادة بخلاف النيابة بالخبر به كنيابة
الولي واما الايمان وان كان من عمل القلب لكنه هو من العبادات البدنية مغلبا او لانه مشتمل
على الاقرار الذي هو عمل اللسان ولا يجب على الصبي العقوبات كالحدود ولا يجب عليه
عبادة فيها هو نوع صدقة الفطر عند محمد رحمه الله لرجحان معنى العبادة وجب
عندهما اجترا اي الكفاية لا على العاصي وما كان هو نوع محضة كالعشر والخراج والمراد
بالمحضة بحسب الاصل والقصد لا بحسب الوصف فان في العشر معنى العبادة بحسب
الوصف وفي الخراج معنى العقوبة بحسبه كما سبق يجب على الصبي على الاصل المذكور
وهو ان ما يمكن اداوه وجب وما لا يمكن لا يجب قلنا لو وجب اداء الصلاة على الحايض
والنفساء فيها يظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فسقط اصل الوجوب بخلاف
الصوم اذ ليس في قضائه حرج والاداء محتمل اي يحتمل ان يكون اداء الصوم ولجبا لان
الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه اي جواز الصوم منها اي من الحايض خلاف القياس
مستند الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلاة
والصوم وكذا الاغماء الممتد يوجب الحرج في الصلاة دون الصوم لانه اي لان الاغماء
يندر حاله كونه مستوعبا شهر رمضان واما الناشئ اي اهلية الاداء فقاصرة وكاملة
وكل منهما ثبت بقدرة لذلك اي لاهلية الاداء القاصرة ثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء
الكاملة ثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة ثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي
والمعتوه والبالغ والقدرة الكاملة ثبتت بالعقل الكامل مع قوة البدن لان المعتبر
في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل وهو بالبدن وهو عقل البالغ غير
المعتوه فهما ثبت بالقاصرة اقسام ستة لانها اما حقوق الله او حقوق العباد وكل منهما
ثلاثة اقسام فالاول اما حسن لاحتمال القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد منهما والثاني
اما نفع محض او ضرر محض او متردد منهما فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي
لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا
فان قلت الضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب عنه بقوله وانما الضرب للتاديب
والصبي اهل للتاديب ولانه اي ولان الصبي اهل للثواب ولان الشيء اذا وجد شرعا لا نعدم

شرعا الا يحجره اى يحجر الشرع اياه وهو اى الحجر باطل فيما هو حسن وقد نفع محض
كالايمان وفروعه فلا يملك تاكشارع الحكيم الحجر عنه فان قلت يحتمل الايمان وفروعه
الضرر بالالزام حيث يأثم بتركه فاجاب عنه بقوله ولا ضرر الا في لزوم اداية وهو
اى لزوم اداء انه عنه اى عن الصبى موضوع لانه مما يحتمل السقوط بالنوم والاغماء والاكراه
واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قلت نفس الاداء يحمل الضرر في حق
احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة منه ومن زوجته المشركة
وكل منهما ضرر فاجاب عنه بقوله واما حرمان الميراث والفرقة فمضافان الى الكفر الاخر
وهو المورث والزوجة لا الى اسلامه اى اسلام الصبى وانما هما اى سلم اضافتهما الى اسلامه
من ثمرات الايمان لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها وانما يعرف لصحة الشئ حكمه
الذى وضع له لا مما يلزمه وهو اى حكمه المذكور سعادة الدارين الامر بهما اى الحرمان
والفرقة المذكورين بسببان بسببان بسببان اسلام احد ابويه ولم يعد
ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الميراث واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية
للايمان حتى لو كان ضررا لالزمه متبعية الاب لان تصرفات الاب لا تلزم الصغير فما هو ضرر
محض واما الله فمعتبر منه اى من الصبى ايضا كما معتبر الايمان منه وفيه نظر لان اعتبار
الكفر فيه ضرر محض له وهو ليس محلا له لان الضرر موضوع عنه ولان الكفر سبب شقاوة
الدارين لان الجهل لا يعد عذرا ولو جعل مومنا لصار الجهل بالله تعالى علما به ولان العفو عن
الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل فيصح رده فيلزمه احكام
الاخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف
الامور الشرعية ولذا لزمه احكام الدنيا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى يمنع من نكاح امراته
المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل
المشروعية بحال وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من
اهلها كالمراة وانما لم يصح بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبى صار شبهة في
اسقاط القتل بها اى لان احكام الدنيا ثبتت ضمنا بالكفر والاحكام التي بالقصد في الاسلام
والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا مت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصد
اما موضر ربنوى على انها اى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر لازمة اى يلزم الصبى بعد البلوغ
ايضا وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا
كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن ولده فان اجر الصبى المحجور او العبد المحجور نفسه

وعمل

وعمل يجب الاجر استحسانا لان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا
عمل فوجوب الاجرة نفع محض لا ضرر فيه وانما الضرر في عدم الوجوب فاما في القياس
فلا يجب الاجرة لبطلان العقد لكن في العبد المحجور يشترط حتى ان اتلف العبد فيه
اى في ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبى المحجور فانه لا ضمان فيه لان الغصب
لا يتحقق في الحر فاذا قالما اى الصبى والعبد المحجور ان يستحقان الرضخ وهو عطا لا يكون
كثيرا اى لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم ياذن الولى لان نفيه
احتمال الضرر لا تملكه الا باذن الولى فيندفع بقصور راية بانضمام راى الولى فلزمه العهدة
اذ في الصحة اى صحة تصرفهما اعتبار الادمية وتوسما الى ادراك المنافع والمقصد
في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى قوله وما كان من حقوق العباد عطف
على قوله فما كان نفعا ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان
اذن وليه ولا يصح مباشرة الولى لهذه الاشياء من قبل الصبى لان ولاية الولى نظرية وليس
من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض الا القرض للقاضى فانه يصح اقراض مال الصبى
للقاضى دون غيره من الاولياء لان القاضى اقدر على استيفائه لعدم الحاجة حينئذ الى
دعوى وبينة والاقراض قطع الملك عن العين بدل في ذمة من هو غرم ملى في الغالب فان
تبيانه للعقوبة عليه اى على القاضى والعين لو من هلاكها فرضها القاضى ليلزم في ذمة
المستقرض وامن هلاكها وما تردد منهما اى من النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة وغيرها
قال المصنف فمن حيث انه يدخل المشترى في ملك المشترى نفع ومن حيث يخرج البدل عن ملكه ضرر وفيه
نظر لانه جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن ملكه ويلزم منه انه لو باع شيئا باضعاف
قيمته يكون ضررا لانفعا وان لا يندفع الضرر بحال قطعا مع انه ذكر بعد ذلك ان احتمال الضرر
يندفع بانضمام راى الولى بل الصواب ان يقال احتمالها باحتمال الربح والخسران يصح شرط راى
الولى فيه اى لان الصبى اهل لحكمه اى لحكم ما تردد من النفع والضرر اذا باشر وليه بنفسه وذلك
لان الصبى يملك الثمن اذا باع الولى ماله ويملك العين اذا اشترى ماله فكذا اذا باشر بنفسه يراى الولى
فيصح العقد المذكور من مباشرة الصبى يراى الولى ما يحصل بذلك اى بمباشرة الولى مع فضل يصح عبارته
وهو سبع مصوص على مفهومه وحث ثبت بمباشرة الولى ومباشرة الصبى ثم هذا التصرف
من الصبى يراى الولى فيما تردد من النفع والضرر عند ابى حنيفة رحمه الله بطريق ان احتمال الضرر
في تصرفه يزول يراى الولى فصير الصبى كالبالغ حتى يصح تصرفه بغبن فاحش من الاجانب
وملكه الولى فاما مع الصبى من الولى مع غبن فاحش ففى روايته يصح بيعه لما قلنا انه يصير

كالبالغ وفي روايته لا يصح لانه اي لان الصبي في الملك اصل مطلقا وفي الراي اصيل من وجه
دون وجه لان له اصل الراي باعتبار اصل العقل دون وصفه اي وصف العقل او ليس له
كمال العقل فيثبت شبهه السابه اي غايه الولي وحينئذ صار كان الولي يتبع من نفسه مال الصبي
بالغبن فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمه وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت
في غير موضعها اي غير موضع التهمه وهو ما اذا باع من الاجانب وعند هما طريق انه اي ان تصرف
الصبي يصير براية اي براي الولي كما يباشره اي كما يباشره الولي نفسه حتى كان الصبي الغ فتقصر
على ما يقتصر عليه تصرف الولي فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب
فان قلت الوصيه نفع محض لانها سبب لثواب الاخره بعد الاستغناء عن المال بالموت مع انه
لا نزول الموصى به عن ملك الموصي ما دام حيا بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضررا زوال
الملك في الحياة فينبغي ان تصح وصية الصبي فاجاب بقوله واما وصيته فباطلة لان
الارث شرع نفعا للمورث لقوله عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة
تتكففون الناس اي تمدون اكفهم سائلين وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع الارث سالما حق
العبد ولو كان ضررا لما شرع فحققه وفيه نظر لانه يلزم هذا الجواب ان تكون الوصية
ضررا يلزم منه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك ويمكن تقرير السوال بوجه اخر وهو ان يقول
الوصية مترددة بين النفع والضرر لحصول الثواب في الاخرة مع ضرر ابطال الارث الذي هو
نفع للمورث وجوابه ان ضرر الوصية اكثر لان نقل المال الى الاقارب افضل شرعا وعقلا لما فيه
من صلة الرحم ولان ترك الورثه اغنياء خير من ان تتركهم فقراء لما ذكرنا من الحديث فان قلت ان كانت
الوصية ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ ايضا اذا كانت الورثه اطفالا
لكونها ضررا في حقهم فاجاب عنه بقوله الا انها اي ان الوصية شرعت في حق البالغ كالطلاق
وان كان ضررا فصار الامور المعترضة على الاصليه والمراد بالعوارض هنا الصفات
الذاتيه كما يقال البياض من عوارض الثلج وليس المراد بالعروض الحدوث بعد العدم لعدم صحتها في الصفر
سيما وه ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبه ان كان للعبد دخل فيها باكتسابه
او تركه ازالتها اما السماويه فهي الجنون وهو اخلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال
على نهج العقل الا نادرا وذلك اما بسبب نقصان حل عليه دماغه في اصل الخلقه واما بخروج
مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط اوافه واما لاستلا الشيطان عليه والقائه الخيالات
الفاسده اليه وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته اي الجنون القدرة التي
تمكن من ادا العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وباسقا القدرة مسقط الامليه ولهذا عم

الانبيا

الانبيا عليهم السلام عنه وحيث لم يمكن الاداء باسقاط القدرة سقط الوجوب اي نفس
الوجوب ووجوب الاداء لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد وكان غير الممتد طارا بعد
البلوغ لا يسقط الوجوب لعدم الحرج في وجوب القضا مع الملازمه بالنوم والاغما جامع كونه
مذهرا عارضا وان قبل الاعتداد على انه لا نافي اهليه نفس الوجوب فانه يرث ويملك بتقادمه
لان الملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة وهو اي المجنون اهل للثواب لانه بقي مسلما
بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في اكمله ولا حرج
في ايجاب القضا فيكون الاداء ثابتا قدر استوعبه في الوقت ومر جا بعده عند ابي يوسف
رحمه الله هذا اي عدم سقوط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذ اعرض الجنون بعد البلوغ
فيكون طارا لان الطيران بعد البلوغ رجح جانب العروض في محل يعفو عنه عند عدم الاعتداد احقا
بسائر العوارض ولان الطاري قد اعترض على محل كامل للوقوف عليه ملحق بالعدم اما اذا بلغ مجنونا
اي يكون الجنون اصليا فانه يسقط الوجوب مطلقا سوا اعتدام لا لان الحكم حكم الصغر فلا
يوجب قضا ما مضى ومحمد رحمه الله لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ ومن ما اذا بلغ مجنونا
فالممتد في كل واحد من الصورتين مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده لان الاصل في الجنون
الحدوث والطيران اذا السلامة عن الافات هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا
عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري ولان زوال الجنون بعد البلوغ دليل ان حصوله
كان لامر عارض على اصل الخلقه لانه نقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري في الاعتداد
وهو عبارة عن تعاقب الامر مره ولا حد له معين وقد حدوه هنا باستيعاب الجنون وظيفة
الوقت في الصلاة بان تزيد على يوم وليلة بساعة لان هذا الوقت وقت جنس الصلاة فيهما
اعتبر انقضا الوقت اقامة للسبب الظاهر الذي الوقت مقام الحكم مسيرا على العباد في سقوط
القضا وعند محمد رحمه الله الاعتداد بصلاة فصير الصلوات شيا فلو جن بعد الطلوع
وافاق في اليوم الثاني قبل العصر يجب القضا عند محمد رحمه الله لعدم تكرر جنس الصلاة حتى
لم يصر الصلاة شيا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة حسب الساعات
والايام ترد حسب الواجبات والاعتداد في العدم بان يستغرق شهر رمضان وانما اشترطوا
في الصلوة التكرار لتاكد الكثرة فيحقق الحرج ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير
الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفه الصوم لا تدخل الا معنى احد عشر شهرا والاعتداد في
الزكاة بان يستغرق الجنون الحول لانه كثير في نفسه عند محمد رحمه الله وعند ابي يوسف
رحمه الله بان يستغرق الجنون اكثره فانه كاف في سقوط الزكاة يسيرا وحقيقا في سقوط القضا

واما اسلامه اى ايمان المجنون فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل فان
قلت عدم صحة اسلامه اذا تكلم بكلمة التوحيد وانما تكون بطريق الجبر والجبر انما شرع
بطريق النظر ولا نظر فى الجبر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الجبر عنه فاجاب عنه بقوله
وقد [illegible] لعدم ركنه وبقوله امانه تبعا لاحد ابويه لان الاعتقاد ليس ركنا
له ولا شرطا واذا اسلمت امرانه صوابه ان يقول فاذا بالفاء لانه يتفرع على صحة ايمانه
اى اذا اسلمت كتابية تحت مجنون كما لو له ولى كما فى عرض الاسلام على وليه فان اسلم
صار المجنون مسلما تبعا له وبقى النكاح على حاله والا فرق منهما وكان القاضى التاخير الى
وقت الافاقه كما فى الصغر الا ان هذا استحسانا لان الصغر جد امعلوما بخلاف الجنون
وفى التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطى وتصير المجنون
مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا وكحقا بدار الحرب معه
لان الكفر قبيح ولا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه
فى دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وبخلاف ما اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن قبل
البلوغ فانه صار اصلا للايمان سقط ركنه فلا تعدم بالتبعية او بعروض الجنون واما
المعتوه فانه اى فان المجنون يواخذ بسائر الافعال فى الاموال فلنا فى الصبى
فى اول فصل الاهليه وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها عزما وعوضا يجب ولما منا
انه اهل لكن قد اعجز وهو للجنون من اسباب الحجة وانما هو اى الحجة عن الاموال
بعدم الاعتداد به شرعا لا سفا بعقل المعانى فيفسد عبارته فلا يصح اقراره وعقوده
وان اجاها الولى بخلاف الافعال كما اذا اتلف مال انسان فانه يتحقق الفعل حسا مع ان
المقصود هو المال وادا وه يحتمل النيابة ومنها الصغر وانما جعل من العوارض مع انه
حاله اصليه للانسان فى مبدا الفطرة لان الصغر ليس بلازم لماهية الانسان لان الانسان
جعله الله تعالى محل اعباء التكاليف بمعرفته تعالى فالاصل ان خلقه على صفة تكون وسيلة
الى حصول ما قصد من خلقه وهى ان تكون من مبدا الفطرة وافر العقل تام القدرة كامل القوى
والصغر حالة منافيه لهذه الامور فيكون من العوارض فقبل ان يعقل الصبى كالمجنون اما
بعد ما يعقل فلانه يصير عن اهلية الادا لكن الصبى عند مع ذلك الضرب من الاهلية تسقط
عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب فى الايمان حتى اذا ادا ه كان
ويسقط عنه فلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الادا اى اعادة الايمان لكن التكليف والعهدة
عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل ولا يحرم

ارتد

ارتد الصبى الطفل واسترق فانه لا يستحق الارث لانهما نافيان الارث اما الكافر فلانه
لا ولاية له وهى السبب للارث واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك فعدم احق لعدم
سببه فى الكفر او لعدم الاهلية فى الرق لا بعد جز اخلاف الحرمان سبب القتل
فانه بطريق الجزا فان القاتل يعجل اخذ الميراث فجوزى بحرمانه لكن الصبى ليس من اهل الجزا
فلم يحرم الميراث ومنها العته وهو اخلال فى العقل بحيث يخلط كلامه فيشبه مرة بكلام
العقلا ومرة بكلام المجانين وحكمه اى حكم العته حكم الصبى مع العقل لانه الصبى فى اول
حاله عدم العقل فالحق به المجنون وفى الاخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فيما ذكرنا
الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يوجر عرض الاسلام على المعتوه الى وقت كمال العقل
كما لا يوجر عرضه على ولى المجنون بخلاف الصبى وفيه نظر لانه لا فرق بين المعتوه والصبى
العاقل فى عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والفرق انهما اى ان
الجنون والعته غير مقدرين والصبى مقدر ومنها النسيان وهو عدم ما للصون
الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة فى الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها
الا بعد بحشم كسب جديد وهو النسيان وهو لا ينافى الوجوب لبقا القدرة وكمال
العقل فلا يكون فى الاهلية خلل لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع فيكون عذرا فى
حقه اى فى حق صاحب الشرع فيما يقع النسيان فيه غالبا لا فى حق العباد لانه محترم
كما حتهم وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان
وهو اى حق الله تعالى اما ان يقع فيه اى فى النسيان المرا تقصيره كالاكل فى الصلاة
مثلا حيث لم يتذكر فان حالها وهو هيه الصلاة مذكرة ولما لا تقصيره اما لان
دواعيه الطبع كالاكل فى الصوم كما فى الطبيعة من الميل الى الاكل او بمجرد انه اى ان الانسان
مامور فى الانسان كما فى الذبيحة فانه لا داعى الى ترك التسمية عند الذبح ولكن ليس مهما
مذكرا خطارها بالبال او اجراوها على اللسان والاول ليس بعذر لتقصيره بخلاف الاخيرين
اذ لا تقصير من جهته فسلام الناسى فى القعدة يكون عذرا لانه غالب الوجود لكثرة سليم
المصلى فى القعدة فهى داعية الى السلام ومنها النوم وهو ما كان عجزا عن الادراكات
اى الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا سكن فى النوم وعن الحركات الارادية
اى الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية تبادا الى وقت الانتباه لامتناع
الفهم وايجاد الفعل حالة النوم لما خير نفس الوجوب واسقاطه حالة النوم لاحتمال
الادا بعد اى بعد النوم حصة او خلفا بالقضا بلا حرج لعدم امتداده والعجز عن الادا

انما سقط الوجوب حيث يحقق الحرج لكثرة الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس
كذلك عادة ثم استدل على بقاء نفس الوجوب بقوله قال عليه السلام من نام عن صلاة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلاة واجبة مما امر بقضائها
والنوم ... اى عبارات النائم فيما يعتبر فعله والاخبار كالبيع والشراء والاسلام
والردة والطلاق والعتاق لعدم ... في النوم حتى ان كلامه بمنزلة اصوات الطيور
ولهذا قيل انه ليس بخبر ولا انشاء فان قراءة ... هذا مختار فخر الاسلام
وذكر في النوادر ان قراءة النائم سهو عن الفرض واذا ... صلاته وقيل يفسد لان
الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة واذا ... والصلاة وذكر
في المعنى ان عامة المتاخرين على ان تهقهة النائم في الصلاة يبطل الوضوء والصلاة جميعا اما
الوضوء فبالنص الصريح الفارق بين النوم والنقطة واما الصلاة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ
وعن ابي حنيفة رحمه الله يفسد الوضوء دون الصلاة حتى له ان يتوضا ويبني على صلاته لان
فساد الصلاة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم
بخلاف الحدث فانه لا يضاف الى الاختيار منها الا عما وهو تعطيل القوى المدركة والمحركة حركة
ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ او للقلب و... من المرض وليس بزوال للعقل كالجنون
... من الانبياء عليهم السلام وهو فوق ... فيما ذكرنا من ايجاب تاخير
الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية معطل معها القوى المذكورة بسبب
توفي البخار اللطيف الى الدماغ وهو كثير الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة
لقواه والاغماء ليس كذلك فان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه النفيس وسطوح الانتباه
... الاغماء ... في كل حال سواء كان قائما او راكعا او ساجدا
او متكيا او مستندا بخلاف النوم وما ... الاغماء نادرا في الصلاة يمنع البناء حتى لو
انتقض الوضوء بالاغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا توضأ
بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلاته وهو اى الاغماء في القياس لا يسقط
شيئا من الواجبات كالنوم وفي ... يسقط ما فيه حرج وهو في الصلاة بان
... الوقت حتى يرد على يومه وليلته وفي الصوم والزكاة لا يعتبر الاغماء لانه نادر وجوده
... في الصوم او وجوده سنة في الزكاة ومنها الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب
وثوب رقيق اى ضعيف النسج وهو في الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اصلا للكثير مما
يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك شرع في احكام جزاء الكفر فان الكفار

كما

كما استنكفوا عن عبادة الله والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في ايات الله جازاهم
الله تعالى بجعلهم عبيدا عبدا مسلمين مملوكين بمنزلة البهائم فيكون الرق حق الله تعالى ابتداء
لكنه في البقاء امر لو لم يصر المرء عرضة للتملك فحينئذ يكون الرق حق العبد بمعنى ان الشارع
جعل الرق مملكا للعبد من غير نظر الى معنى الجزاء وجه العقوبة حتى انه بقي رقا وان اسلم وابقى
... وهو الرق ... بان يصير الشخص بعضه رقا وبقي البعض الاخر حرا لانه اثر الكفر
فلا تتصور فيه البجزي وكذا لا تتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا حتى ان اقر مجهول
النسب ان بصفه ملك فلان جعل عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق
الذي هو ضده لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق وكذا الاعتاق عندهما
لا يحتمل التجزي لعدم تجزي لازمه اتفاقا وهو العتق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق
فان محل الاعتاق والعتق واحد وهو الرقيق فتجزي احدهما مستلزم لتجزي الاخر لمعتق البعض
معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله الاعتاق متجزئ ولا يستلزم العتق حتى لو اعتق
البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ
لو ثبت العتق ثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فوقف في الحكم
بالعتق الى ان يودي السعاية وتسقط الملك بالكلية فعتق اذا الاعتاق ازاله الملك
... ان العبد انما ... وحقه في الرق هو المالية والملك وهو متجزئ كما اذا باع
نصف الرقيق فكذا ازالته تتجزى ثم يلزم من ازالة كله زوال الرق وهو العتق لان الملك
لازم للرق وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك يستلزم العتق لبقاء المملوكية
في الجملة فاعتاق البعض ايجاد سبب العلة لثبوت العتق وهو لا يوجب العتق فان قلت
في ازاله كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك فاجاب عنه بقوله ففي الابتداء اى
ابتداء الرق ثبوت حق العبد مع ثبوت حق الله تعالى حزاء على الكفر وفي البقاء على العكس
لان الاصل هو المالكية والمالية وهذا لان نزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا
واصلا ولزم منه زوال حق الله ضمنا وتبعا ومعنى قوله حتى ان زواله اى زوال حق الله تعالى
تبع زوال حق العبد فان قلت اى فائدة للاعتاق عند ازالة بعض الملك فاجاب عنه بقوله
ومعتق البعض مكاتب عنده اى عند ابي حنيفة رحمه الله فيكون فائدته واثره ضد الملك
في الباقي حتى لا يملك المولى مع معتق البعض ولا اعاده في ملكه ويصير هذا حق مكاسبه ويخرج
الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا في الرد الى الرق فان المكاتب يرد الى الرق
بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى

مالك اخر وهي لا تحتمل الفسخ وانما يتعلق بها ملكية المال لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا
مالا لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان
وقد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي من المملوكية متعه والمالكية مالا وبالعكس وليس
مراده انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا
من جهة انه ادمي مكرم واشار الى نتيجة الخلاف بقوله فلا يملك المكاتب التسري لانتفاء
علة ملك الرقبة دون المتعة وانما خص المكاتب والتسري بالذكر لعلم ان الحكم في غيرهما بطريق
الاولى لان الرق في المكاتب ناقص حتى انه لحق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المتعة كالنكاح
ولا يصح منها اي من الرقيق والمكاتب الخ حتى اذا عقا وجب الخ لانقطاع المودى قبل العتق
من الواجب لان منافع بدنها ملك المولى الا ما استثنى في الصلاة والصوم فلا يكون
اصل القدرة حاصلا له ويصح الخ من الفقر لان اصل القدرة ثابت له وانما الزائد
والراحلة لفوات الحج ولا يطل الرق ما لكيته غير المال كالنكاح والدم والحدود لان الرقيق
ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل هو بمنزلة المبقى اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن
المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد فيصح منه اقراره بالحدود
القائمة الموجبة للقطع ورد المال المستهلكة من المأذون فيقطع لان ملكه ورد المال
لوجود الاذن واما من المحجور فيصح اقراره عند ابي حنيفة رحمه الله مطلقا اي في القطع والرد
جميعا لصحة اقراره بالقطع لانه مالك دمه ويصح في حق المال ايضا لان اقراره قد لاقى محلا قابلا
والمال حالة البقاء ما لم يقطع حتى يسقط عصمة المال اعتباره وعند محمد رحمه الله لا يصح اقراره
مطلقا اي لا في حق القطع ولا في حق الرد لان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى فلا يقطع
على العبد في سرقة مال مولاه ولان المال اصل والقطع تبع واذا بطل الاصل لم يثبت التبع وعند
ابي يوسف رحمه الله يصح اقراره في حق القطع لانه مالك دمه دون المال لانه على المولى فلا
يصح اقراره فيه وهذا كله اذا كذبه المولى ومال المال اما ان صدقه فيقطع في جميع المسائل
كلها ومنا في الرق كمال الاهلية الكرامات لبشرته الادمية كالذمة فانها صفة بها صار الانسان
اهلا للاكتساب والاستيجاد دون سائر الحيوانات واحل فان استفراش الحرائر والازدواج ويحصن
النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة والولاية فان سفه القول
على الغير شتما او لم شفاغاة الكرامة فيضعف الرق الذمة لاستكمال الامور المذكورة حتى

لا

لا يصير الدين فلا يطالب به الا اذا ضمنت انها اي الى الذمة مالية الرقبة والكسب
فحينئذ يتعلق الدين بهما فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب
الموجود في يده فان لم يف يصرف الى مالية الرقبة فيباع ان امكن البيع في دين لا يتمكن في
يومه كدين الاستهلاك اي استهلاك مال انسان وكدين التجارة واما ان لم يكن البيع فيستسعى
كالمدين والمكاتب لانه في يومه تمكن كما اذا اقر الرقيق المحجور بدين لانه متهم في حق المولى
لا في حق نفسه او تزوج الرقيق بغير اذن من المولى ودخل فان المهر قيمة البضع بشبهة العقد
ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا ظهر ثبوته في حقه فلا يستوفى من ماله الرقبة ولا من الكسب
لانهما حق المولى لان بهما خراجاوه الى عمقه وحصل له مال وتنصف الحل بتنصف المحل
في حق الرجال اي حل النكاح للحرائر والرقيق اثنتان واعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق في فصل
الترجيح اي حل الامة اذا كانت مقدمة على الحرة والحل اذا كانت موخرة عنها او مقارنة وتنصف
في الرقيق الحد القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة لان توافر النعم وكمال الكرامة
ناقصة في حقه فتنصف عقوبته والعدة فان عدة الامة حيضان لان الولد لا ينصف
فلا بد من التكامل احتياطا والقسم فان للامة نصف الحرة والطلاق فان طلاق الامة
ثنتان لكن الواحدة لا تقبله اي المنصف تكامل لانه لم يمكن تنصيف البائنة على السواء
فجعل نصف البائنة اسرع لقرب الجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل وعدد
الطلاق عبارة عن اتساع المملوكة حتى ينقص طلاق واحد شيء من المملوكة المتسعة والمتسع
اكثر ولهذا كان الطلاق مشروعا لفوت الحل الذي صارت المراة به محلا للنكاح فمحل
التصرف حل المحلية فمتى كان حل المراة ازيد كان محلية الطلاق اوسع فاعتبر تنصيف عدد
الطلاق بالنساء لا بالرجال حتى اذا كانت المراة امة كان محلية الطلاق اوسع تبين ثنتين
سواء كان الزوج حرا او عبدا والمعتبر عند الشافعي رحمه الله فيه رق الزوج سواء كان الزوجة
امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح
فيعتبر حاله فان قيل يلزم من اتساع المملوكة اتساع المالكية ايضا لان المالكية لا يتحقق
دون المالكية فكلما ازدادت المملوكية زادت المالكية فكما يعتبر بالنساء ان يعتبر
بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا
لنقصان مالكيته قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انقص عدد الزوجات اي
زوجات الرقيق من الاربع الى اثنين فان انتقص مالكيته اي مالكية الزوج الرقيق في هذا
العدد اي عدد الطلاق الناقص يلزم النقصان من المنصف وذلك لان الحر يملك

انى عشر طلقه بحسب اربع زوجات يجب ان يملك الرقيق ست طلقات لو ملها
على زوجتين فلو نصف الطلاق فى حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع طلقات وهذا
اقل من الست التى هى نصف اثنى عشر ثم يفرع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية
الرقيق بقوله ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق الذى ليس ملك مال بانيا
له اى للرقيق بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر فى ماله لا لنقصان فى مالكيته
الرقيق والملك الاخر وهو ملك المال ناقصا له غير منسلب بالكلية لانه يملك اليد
اى التصرف لا يملك الرقبة لاسقاط الملك عنه اوجب ذلك النقصان نقصانا فى قيمته
فلم تصر ديته عشر دية الحر شرعا هو معتبر شرعا فى المهر والسرقة وهو عشرة من الدراهم
لانه قدر اعتبره الشارع فى اقل ما استولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر واقل ما تقطع به اليد
التى هى بمنزلة نصف فلو قتل الرقيق خطأ يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان فى الزمن جهة
المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعى رحمه الله الاول لان المال يجب للمولى وملكه فى العبد
ملك مال واعتبر ابو حنيفة رحمه الله جهة النفس لانها اصل والمالية سيعرض زوال لفيه
كما اذا مات العبد دون الاعتاق واما المرأة فهى مالكة لاحدهما وهو المال بكماله دون
الاخر وهو النكاح اذ ثبوته بالذكورة فتصرف باعتبار دية الرجل دونها بخلاف الرقيق
فانه قد ثبت له مالكية النكاح والطلاق ومالكية المال رقبة ويدا وقد اسفى عن الرقيق احد
شقيها وهو مالكية الرقبة لان مالكية اليد اقوى منها لان الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك
الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما مستقل فكانا على النصف ثم اشار
الى الاعتراض ودفع على هذا المفسر فى خاطر على عهد مقوله لكن هذه العلة لا تخرص بالدية اى لو
كان العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الاخر وجب ان لا تختص هذا الحكم بالدية بل يكون
مطردا فى جميع الصور ولا يكون الرق متصفا بشئ من الاحكام لم يوجب نقصانا والواقع خلاف ذلك
كما فى الطلاق والنكاح وفيه نظر لانه ينصف عدد الزوجات مثلا لنقصان باعتبار نقصان خطر النفس
اعنى المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما فى الدية بل باعتبار الحل المبنى على
الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يعين قدر معتبر الشرع بالنصف اجماعا بخلاف
الدية فانها باعتبار خطر النفس المبنى على المالكية ونقصان الرقيق فى ذلك اقل من النصف وانضباوت
احد الملكين بحاله يوجب الاقل فيما هو من باب الازدواج والنكاح كعدد الزوجات والعدد
والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهى كاملة فى الرقيق وفيه نظر لان تنصيف عدد
الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان

عدد

عدد الزوجات لكنه لا ينافى ان يوجب امرا اخر هو نقصان الحل مما هو العلة لثبوت
هذا الحكم بقوله وانما انتقصت ديته لان المعتبر فيه اى فى العبد المالية فلا ينصف
لكن فى الاكمال اى اذا الملفت قيمة الرقيق دية الحر او زادت عليها شبهة المساواة له باحد
او زادته عليه وشبهة الشئ معتبرة بحقيقته كما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك
شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة الرقيق انما تكون باعتبار المملوكية
والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثانى حقيقة وان زاد عليه صورة
فلم تصر من قيمته شئ اعتبره الشرع فى صون اخرى كعشرة دراهم لحرز اعز تلك الشبهة
وهو اى العبد اهل التصرف فى المال فلانه فى الرق مالكية اليد والتصرف حتى ان
المأذون فى نوع من التجارة تصرف لنفسه باهليته عندنا بطريق الاصالة وثبت له
اليد على اكتسابه بمنزلة الكتابة وتعقد التصرف له حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين
والنفقة وما استغنى عنه يملكه المالك ويكون الاذن فى نوع من التجارة اذنا فى الكل ولا
يصح الحجر فى البعض بعد الاذن العام او الخاص وعند الشافعى رحمه الله لا اى ليس تصرفه
لنفسه باهليته وانما هو على طريق الاستفادة من المولى نزل هو كالوكيل ومد فى الاكتساب
لان العبد انما يأتيه كالمودع ولا يعم اذنه سائر الانواع اذا اذن العبد فى نوع من التجارة لانه لما لم يكن
من اهل العبد اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو التصرف لانه وسيلة الى الملك وسبب له والسبب
تابع فى شرع الاحكام وبيانه ان التصرف ملك وملك وملك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى
التملك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وقلنا فى جوابه هو ان الرقيق اهل
للكلام لانه عاقل يقبل ويأبى ته فى الاخبار وشهادته فى هلال رمضان ويجوز توكيله واهل الذمة
لانه اهل للايجاب والاستيجاب وصح اقراره بالحدود والقصاص فيحتاج الى قضاء ما يجب
فى ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اصله الايجاب فى الذمة واذن
طريقه اليد اى ملك اليد فلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب على انها اى ان اليد ليست مالا ولا ملكون
متضمنا لملك اليد وانما هو بيان لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهى اى اليد الحكم اى
الغرض المقصود الاصلى فى التصرفات لان الانسان محتاج الى الانتفاع بالمملوك ليكون سببا
للقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه فى يده فشرع التصرفات كالشرى ونحوه لحصول ملك
اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه لانه اختصاص المالك بالشئ فيقطع
بجمع الطامعين والسارع فهو انما ثبت ضرورة اكمال ملك اليد فيطل فيما هو ال للمالم يكن
اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لان مباشر سبب الملك لا يكون خاليه عن المقصود الاصلى لانه

ملك اليد وهو حاصل للعبد وما سماه ملك الرقبة فانما هو حكم صروري اي ليس
مقصود الذاته وانما ثبت ضرورة ان ثبوت شي اخر فعدم اهلية لما هو المقصود لذاته
يوجب عدم اهلية لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو مقصود بالغير فلا يوجب
عدم اهليته لما لما لكون وسيلة اليه لاسيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته
كملك اليد في مسلمنا فاليد حيث سماه اي بعقد التصرف فكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه
والملك للمولى لانه لم يبق اهلا للملك بعد ما وقع الملك له خلافه عنه اي عن العبد لانه اقرب
الناس اليه لكونه مالك رقبته وهو اي العبد الماذون كالوكيل في الملك انه اذا اشترى
شيا يقع الملك للمولى لا كما يقع للموكل ابتداء وفي حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى
وعامة مسائل الماذون اي الماذون بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين في حال بقاء
الاذن لما في حال ابتداء الاذن يكون تصرفه كتصرفه بصحيح فيما يصح وبطل فيما يبطل اما
صورة مرض المولى فكما ان للماذون ان يتصرف في حال مرض المولى بغبن فاحش وعلى
المولى من لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين يعتبر تصرفه في هذه المسئلة
من لا من الجميع واما في حال ابتداء الاذن فليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا
يصح من الوكيل واما في حال ابتداء الاذن فليس كالوكيل ايضا اذ الوكالة لا تثبت الا فيما
وكل به والاذن يعم واما صورة عامة مسايل الاذن فكما اذا اذن العبد الماذون
عند امن كسبه في التجارة ثم حجر المولى الماذون الاول لا يحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره
وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني واما قال عامة مسايل الماذون لانه ليس كالوكيل
في مسئلة التوكيل بالاستبراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من الماذون ولا يصح من الوكيل
وهو اي الرقيق معصوم الدم كالحر لانه اي لان العصمة ساعي الاسلام وعلى ما اردوا العبد
يساوي الحر في ذلك فيفصل الحر والعبد قصاصا لان مبنى الضمان اي القصاص او الدية
على العصمة والمالية لا تخلها وقال الشافعي رحمه الله القصاص مبني على المساواة وهي مبنية
على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك والعرف يوجب في الجملة دعلى ما قلنا في الحر من ان
منافعه ملك المولى الا ما استثنى من الصلاة والصوم فلا يحل له القتال بدون اذن المولى
ولا يستحق السهم الحامل اذا جاهد باذنه او بغير اذنه بل يرضخ له لان الاستحقاق انما هو
باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه عليه السلام رضخ للمالك ولا تهم لهم ومنا في الرق الولاية
فلا لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الغير وانما ذكر هذا مع قوله لكنه ثابت في جانب الحاكم
ليلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة فلا يصح امان الرقيق المحجور لانه تصرف على الناس اذ

باسقاط

باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتنما واسترقاقا والتصرف على الغير
ولاية واما امان الماذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك
للغزاة في الغنيمة بواسطة الاذن من المولى فاذا امن الكافر فقط اسقط حق نفسه في الغنيمة
اعني الرضخ فصح في حقه اولا يتعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا يجزى
في حق الثبوت والسقوط كما في شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولا
في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس وليس هذا من الولاية واما المحجور فانه وان استحق الرضخ
لكن لا امانه لانه انما استحقه استحسانا لانه غير مجبور على الاكتساب وعما هو نفع محض
فاذا فرغ عن القتال سالما وزال الضرر مولاه واصبت الغنيمة مت الاذن من مولاه
ولاية فصار شريكا بعد الفراغ من القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا
لحقه ابتداء تعدى الى غرمه وبنائي الرق ضمان ما ليس بمال لانه صلة والرقيق ليس باهل
لها ولذلك لا يجب عليها نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد اذا كانت الجناية
خطا لا عمدا لانه يجب القصاص في العمد ثم يجب على المولى دفعه اي دفع العبد جزاء ويكون
هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالحناية الى ولها صلة في جانب الجاني
اذا كانت الجناية غير القتل وفي جانب الورثة اذا كانت قتلا لكون المال غير مالتا في الوجوب
على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء الا
ان جناية المولى الفداء فانه حينئذ لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء
يصير عائدا الى الاصل فان الارش اصلا في الباب اي في باب الجناية خطا لانه الباب
بالنصر وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لانه صلة وقد
ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل حتى لا يبطل الاصل بالافلاس
اي بافلاس المولى بعد اختيار الفداء ولا يجب الدفع عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما
يصير لاختيار المولى الفداء كالحواله كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل
في الجناية ان تصرف الجاني الهاكما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطا من الحر لعذر الصرف
فصار اختيار الفداء اعلاء عن الاصل اي العارض كما في الحواله فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى
الاصل ومنه الحيض والنفاس انما جعلا مانعين لاتحادهما صورة ومعنى وحكما
وهما لا يعدمان اهليته اي لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهليته الاداء لبقاء الذمة والعقل
وقدره البدن الا ان الطهارة عنهما اي عن الحيض والنفاس شرط للصلاة والصوم
على ما مر ثم في قضاء الصلاة حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها

ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوبه
اداءه ولزم القضاء ومنها المرض غير ما سبق من الجنون والاغماء وهو لا ينافي اهليته لكنه
لما فيه من الحرج شرعت العبادات فيه اي في المرض بقدر امكانه وما كان المرض سبب الموت وهو
اي الموت عليه اخلاله اي قيام الغير مقامه كان المرض سبب تعلق حق الوارث والغرم فتوجب
المرض الحجر اذا اتصل بالموت حال كون الحجر مستندا الى اوله اي اول المرض وانما يحجر في قدر
ما يتعلق به حقها اي حق الوارث والغرم فقط لا في كله فيجوز النكاح للمريض بمهر المثل لا بالزائد
عليه اذ لم تتعلق حقها به لان المريض يحتاج الى النكاح لبقاء نسله وهي كل ما يحتاج اليه المريض لا يتعلق
به حق الغير واذ لم تتعلق حقها بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح بمهر المثل اضرار حقها وكل تصرف
يحتمل الفسخ والنقض يصح في احتمال ما يفضي ان احتمل اليه اي الى الفسخ وما لا يحتمله اي لا
يحتمل الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغرم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين وعلى
حق الوارث بان يعتق عبدا من تمة قيمته على الثلث يصير كالمعلق بالموت والقياس في الوصية من
المريض البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض لتدارك بعض ايام الحياة في القليل
اي الثلث ليعلم ان الخير وترك اثار الاجنبي على الوارث انما هو بقوله نظرا لقليل لتجويز الوصية
وقوله يعلم بقليل لمقتضى الحجر نظرا بالقليل ولما ابطل شرع الوصية للوارث اذ يولي الله تعالى نفسه
حيث قال يوصيكم الله في اولادكم الاية ونسخ به بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بطلت الوصية للوارث صورة بان مسح المريض
مزاحد ورثته عينا من اعيان ماله لا معنى لاسترداد العوض منه فان هذا البيع يجوز عندهما لعدم الاخلال بمال الورثة وعند
ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز لان حق الورثة كما تعلق بالمالية تعلق بالعينية فيمنعهم ويجوز له
ان مسح العين من بعض الغرماء مثل القيمة لان حق الغرم انما تعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة
بخلاف الوارث فان حقه متعلق بالمالية والعينية وبطلت معنى بان يقر لاجل الورثة فانه
وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة شبه بان باع بعين من الاموال الربوية بردي
منها وبقومات الجودة عطف على بطلت لحقه اي حق الوارث كما في الصغار اي اذا باع الولي
مال الصبي من نفسه بقومات الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء
بماله صورة ومعنى لحقهم اي حق الورثة والغرماء حتى لا يجوز لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطي باقي
الورثة القيمة لما ذكرنا ولو قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم البقية من جهة انه ممنوع عن ايثار البعض
بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما منهم ومعنى فقط في حق غرمهم حتى يصح بيعه

من

من الاجانب انفاقا مثل القيمة لانه لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بثلثي المال
ولا ينفذ اعتاق المريض جواب لما وهو تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غرمهم فان حق غرمهم
لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة غرمهم والعبد غرمهم فبالنسبة اليه تعلق حقهم
بماليته لا بصورته فصح اعتاق المريض من حيث الصورة فصار العبد مستحقا للحرية ولا يمكن
نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين
وفي ما دون الثلث اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق
الراهن فانه ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد
وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين ولكن يرجع على المولى بعد غناه ويقبل شهادة
معتق الراهن قبل السعاية لانه عدل مرضي بخلاف معتق المريض قبل السعاية فانه لا تقبل شهادته
لانه بمنزلة المكاتب ومنها الموت وهو عجز كله لانه اخر العوارض السماوية قيل هو صفة وجودية
ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحياة وقيل هو عدم الحياة عما من شانه الحياة او زوال
الحياة ومعنى الخلق على هذا القول التقدير والاحكام هنا اي في حق الموت دنيوية واخروية
اما الاول فكل ما هو من باب التكليف يسقط به اي بالموت الا في حق الام وما شرع عليه
حاجة غرم ان كان متعلقا بالعين يبقى بقاءها كالوديعة لانها اي العين هي المقصودة وان
كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما ضعفت بالرق اذ الرق
يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في وجه المطالبة وتستحيل مطالبة الميت الا ان يضم
اليها اي الى الذمة مال او كفيل فانه حينئذ يسعى لذمته لان المال محل الايفاء الذي
هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل بقومه لذمة الاصل ومتهيئة لوجه المطالبة
ولا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما اي الكفالة لا يجوز الا اذا بقي عليه
مال او كفيل عند ابي حنيفة رحمه الله لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما
يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا طالبه في الاخرة اجماعا ويلزمه الدين مضافا
الى سبب صحيح في حيوته كما اذا [illegible] فيه حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة
المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث واما ما شرع لدفع حاجته اي لحاجة غرمه فسقط ما يقضي
به الحاجة وبقي التركة على حكم ملكه حتى يرتب منها حقوقه اي من التركة حقوق الميت تكون
بحكم قضاء دينه من مقصص وصايا من ثلث الباقي ولهذا اسوى الكتابة بعد موت المولى لحاجته
اي حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وكذا اسوى الكتابة بعد موت المكاتب من وفاء لحاجته
اي حاجة المكاتب الى انقطاع اثر الكفر اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي والحرية اولاده

فسخ الكتابة بعد موت المكاتب كما سعى بعد موت المولى فان قلت قد ذكر ان ما تحتاج
اليه الميت سقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا سقى لقيامه الدليل على
عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقى مملوكه
الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا تبقى عقد الكتابة فاجاب عنه بقوله واما المملوكية
اى مملوكه الميت وان لم يكن محتاجا اليه وما بعده هنا اى فى باب الكتابة فان الاصل فى هذا
العقد سوء البداد المقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكة رقبة ضمنا لا قصدا
فحكم بقائها فى المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية بدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون
بقاء المملوكة رقبة وصيت الارث نظرا له حلافه اى لانه سعى ما سقضى به حاجه الميت فصيت
الارث بطريق الخلافه لانه يحتاج الى من يخلفه فى اموالة نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه باموالة
بمنزله انتفاعه بها والخلافه اذا ثبت سببها وهو مرض الموت لانه مفض الى الموت الذى هو السبب
حصقه تحجر الميت اى المرض مرض الموت عن ابطالها اى الخلافه فكذا اذا ثبت الخلافه نصا
بحر بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتى واذا ثبت فانت حر فان لا
من الانصار وتعليق العتق بالموت استحلاف فيما لا يحتمل النسخ كتعليق العتق به اى بالموت
وانما ثبت الخلافه لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى لخلفه الميت فى الموصى به فيكون
التعليق سببا فى الحال للعتق لا التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بحال
زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد ان ينعقد السبب حال بقاء الملك وثبت الحق على سبيل
التاجيل واما ان كان مما يحتمل الفسخ كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافه بالبيع والهبة
والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم ويدخل فى ذلك الوصيه برقبة العبد فانها وان كانت استحلافا
الا انه تمليك ووصية بالمال وهو يحتمل الابطال بخلاف سائر التعليقات غير الموت
من الامور التى عم حظر الوجود كدخول الدار او من الامور التى يحصل يقين لمجى الغد مثلا فانه ليس
استحلافا اذ لا يلزم منه انعقاد السبب فى الحال لانه اى لان الموت كائن يقين وعلى هذا لا يلزم
ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قياسا على بيع العبد المعلق عتقه بالموت لانه لا يجوز
بيعه لامر من الاستحلاف والتعليق بامر كائن لا محاله فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه
لا كل واحد على انفراده فلا يحور بيع المدبر ونحوه كام الولد فى استحقاق الحرية دون سقوط
القوة اى لا يصير المدبر كام الولد فى سقوط القوم لان الاحراز للمالية اصل فى الامة والتمتع
مع وجد فى المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد لان قومها انما سقط لانه
اى لان المولى لما استفرشها واستولدت صار السبب فيها اعلى والمال تبعا وصارت

محرره

محرر للمتعة فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها
على العكس مما كان قبل اى قبل الاستيلاد وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت
سقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا المراد بغسل الزوج فى عدتها بخلاف العكس لان ما لكه حق
له فسقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته اى حاجة الميت فالقصاص
فان الجنايه وقعت على حق اولياء الميت لاستفائهم محتوته فثبت لهم القصاص ابتداء شفيا
للصدور ودركا للثار والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثه يحتاجون اليه فان قلت
لم لا يكون القصاص حقا للميت وان كان المتلف نفسه واستفاء محتوته اكثر من استفاء
غيره فاجاب عنه بقوله فانه اى فان القصاص يجب حقا للورثه ابتداء لان الميت خرج
عن ان يكون اهلا لهذا الوجوب فثبت ابتداء للمولى القائم مقامه على سبيل الخلافه كما ثبت
الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافه عن الموكل فلهذا وجب للوارث حتى يصح
عفوهم رعايه بجانب الواجب قبل فوت المجروح لكن السبب انعقد فى حق الميت حتى
صح عفوه ايضا رعايه بجانب السبب وهذا استحسان والقياس لا يصح لان فيه اسقاط
الحق قبل موته ولا سيما اسقط المورث فانه اسقاط الحق الفور قبل ان يحل ولهذا اى لاجل
ان القصاص يجب ابتداء للورثه قال ابو حنيفه رحمه الله القصاص غير موروث حتى لا
ينتصب بعض الورثه خصما عن البقيه فاذا اقام احاضر منهم على القصاص فحبس
القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينه لانه بينة
لهما ابتداء فكل منهما فى حق القصاص كانه منفرد وليس البعض فى حق احدهما ثبوتا فى حق الاخر بخلاف
ما لو كان موروثا بالمال عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله القصاص موروث لان ظلفه وهو المال
موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل واجاب عن هذا بقوله لكن اذا انقلب القصاص
مالا بالصلح او بالعفو وهو اى المال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ
الوصايا يصرف الى حوائجه لان ثبوت القصاص حقا للورثه ابتداء انما هو لضرورة عدم
صلوحه لحاجة الميت وقد ارتفعت الضرورة بانقلابه مالا وصار الواجب كانه هو للمال
اذ الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل ويورث منه اى من المال المنقلب اليه
القصاص وصيت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافه لاصاله واما احكام الاخرة
فكالاثمه فى حقه واما العوارض المكتسبه اى التى تكون لكسب العباد مدخل فيها
فهى اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو عدم العلم عما من شانه العلم
وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد

عليه السلام لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فان قلت الكافر ان لم يعرف الحق
فمعنى مكابرته ترك النظر في الادلة والتامل في الايات وان عرف الحق فمعنى جحده عدم
التصديق المفسر بالاذعان والقبول فديانة الكافر اى اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل
كعبادة الصنم مثلا باطلة ولا يكون للكفر حكم الصحة اصلا واما ديانته في حكم يحتمله
اى التبدل كتحريم الخمر فان حلها ليس بمحال عقلا فدافعه للتعرض له فقط عند الشافعي
رحمه الله لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا حد الذمي يشرب الخمر وعند ابي حنيفه
رحمه الله هي دافعة له اي للتعرض ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا استدراجا او
زيادة لاثمهم وعذابهم كالاحباب لم تتناول فيها اى في احكام الدنيا والاستدراج
تعذيب الله تعالى العبد في العقوبة بالتدريج فديانته دافعة لدليل الشرع في احكام
الدنيا فقوم يخففها لكنه في الحقيقة يغلظ فصورة التخفيف توقعهم في زيادة ارتكاب
المعاصي قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين النبي
عليه السلام امهلناهم فظلموا انا اهملناهم فبقيت عنده اى عند ابي حنيفة رحمه الله
والضمان بالاتلاف وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه الى في نكاح
المحارم مع اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعنده ان ظنه
في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه اى قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر
وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وجب اى نكاح المحارم للعفة هذا تفريع على صحة النكاح
لا على ثبوت الاحصان ويكون قوله وجب عطفا على قوله يكون محصنا لا على فيحد ولا يفسخ
نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين او رفع احدهما الامر القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان
يترافعا فحينئذ يفسخ ثم اقام الدليل على ثبوت يقوم الخمر في حقهم وثبوت احصان نكاح
المحارم بقوله لان يقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي عن الحفظ عن التعرض
لامر باب التعدي الى الغير فيكون في ثبوتها اى ثبوت التقوم والاحصان الحفظ عن التعرض
فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك وفي ذلك اشارة الى جواب ما قال الشافعي
رحمه الله ان دياتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب فلا تثبت اسباب الضمان على اصله في
الخمر ولا صحة سعايته ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فان قلت ان
دياناتهم معتبرة في ترك التعرض فيجب ان على دياناتهم في باب الربوا ايضا فاجاب عنه بقوله
ولا نذكر الربوا لانهم قد نبذوا عنه فليس معتقدهم في الربوا هو الحل والمراد بمعتقدهم
ما كان شايعا من مذهبهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم ام لا وسواء كان حقا او بطلا

فانه

فانه دافع للتعرض ولدليل الشرع لنكاح المحارم فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم
الا انه شايع فيما بينهم لم تمت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود
فان حرمته ثابتة في التوراة فارتكابه فسق منهم لاديانة اعتقادا واحلاله فان قيل دياناتهم
ليست حجة متعدية اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في
مجوسي حلف مسلما على امرأة زوجته لا ترث بالزوجية فاحكم في المقسم عدم وجوب
هذه اللاتة اى الضمان وحد القذف والنفقة وفي المقسم عليه عدم الارث وهما
مختلفان بالنوع ولكنهما مندرجان تحت حكم هو منزلة الجنس لهما وهو ان دياناتهم غير متعدية
فلما ثبت بدياناتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع لهم اى
القوم شرط للضمان لا عليه وكذا الاحصان اى لاحصان المقذوف شرط لوجوب الحد
على القاذف فلا يكون في اباحتهما اى اباحة القوم والاحصان اباحة الضمان والحد
وانما الضمان والحد ثبتتا بالاتلاف الخمر بالقذف وانما يلزم القول بتعدي دياناتهم
لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم القوم والاحصان ولم نفعل كذلك واما النفقة
فاما وجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانهما لما ثبتا لكافر ديانة
صحة وقوعه الزوج بدياناتهم اشار الى جواب القياس على المجوسي بقوله ولا كذلك
من ليس في نكاحه ما كان لوارث الاخر وهو البنت التي ليست زوجته فان ارث البنت
هي زوجته ضرورة بالاخرى فيكون متعديا هذا عند ابي حنيفة رحمه الله واما
عندهما فكذلك لتضاد دياناتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح
المحارم ليس حكما اصليا بخلاف يقوم الخمر بل كان حكما ضروريا في عهد ادم عليه السلام
لتحصيل النسل اذ في شريعة ادم عليه السلام لم تحل نكاح الاخت من بطن واحد وكانت
السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى بطن واحدا والمشروع ان يزوج كل انثى ذكرا من بطن اخر
وكان النكاح من يومئذ من حرام لانها مخلوقان من ماء واحد فقوعه نحلال الوارث من بطنين
فانهما مخلوقان من ماءين اذ فقاد مقتض ولما كانت الضرورة مقتضية للتعدي لم يحل القربى
فعلم ان الاصل في نكاح المحارم المحرمة وقد ثبت الحل في وقت ادم عليه السلام بالضرورة
فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل حل الاخوات فعلى تقدير كون دياناتهم دافعة
لدليل الشرع لا ثبت لم حل نكاح المحارم واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان
ولا حد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم واضاحد القذف عندي لشبهه اي
على تقدير تسليم ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهه عدم الصحة بانته فعندي حد القذف

بها وقوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم وكل منهما دليل لما عدم وجوب الحد على
القاذف المذكور واجب النفقه ايضا عطف على المفهوم من الدليل المذكور من
وهو عدم وجوب الحد عليه اما على الدليل الاول فظاهر لانه يوجب بطلان النكاح فلا يجب
النفقه واما على الدليل الثاني فلان النكاح وان لكن النفقه صله مبتدا فلا يجب
المنعه به اى بالنكاح كالميراث اذ لو وجبت النفقه بعسر الدفع منعه والجواب لابي حنيفه
رحمه الله ان النفقه انما لدفع الهلاك فاجاب النفقه بناء على دياتهم لا يكون قولا بان دياتهم متعده
بل دياتهم دافعه وذلك لان الزوج حابس للزوجه وحبسها بلا نفقه تعرضها للاهلاك فاذا علمت
ايجاب النفقه ليس لدفع الهلاك دليل وجوبها مع غنى المراة فاجاب عنه بقوله وغناها لا يدفع
الحاجه الدائمه لدوام الحبس لان المال يقل ويكثر والحاجه دائمه لامكان الحياه الى يوم القاضه
واما حمل كما ذكرنا اى لا يصلح لعذر لكنه دونه اى دون الاول كجهل صاحب الهدى في صفات الله
تعالى واحكام الاخره من جواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لا يصلح
عذرا لانه مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة او المعقول لكنه لما كان ما ولا للقران
اى صار فالعه عن ظاهره الدال على نقيض معتقده وحمله على وفق معتقده لان سنده وراظهم مثل
الكافر كان دون الاول ولما كان مسلما ملتزما لاحكام الشرع معترفا بحقيقة القران ونبوة
محمد عليه السلام ترمنا مناظره والزامه فلا ترك على ما ثبته فلزمه جميع احكام الشرع وحمل
الباغي وهو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارئة فيضمن الاتلاف مال
العادل او اتلاف نفسه لانه لا مانع من تبليغ الجحد والزام الحكم فيوخذ بالضمان الا ان يكون
له منعة وامتناع على من يرومه فحينئذ هو في عز ومنعة بالتحريك وقد سكن عن ان السكيت
ويقال المنعه جمع مانع مثل كفر وكافر اى هو في عز ومن يمنعه من عشيرته فيسقط ولاية الالزام
فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه لعذره
حسا وحقيقة فيعمل تاويله الفاسد ولا يوخذ ضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يسترد منه
ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد سقوط ولاية الالزام عدم الالزام في الحكم لان تبليغ الجحد الشرعيه
قد انقطعت بالمنعة القايمة حسا وجب علينا محاربته لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى
امر الله الى ان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وحرم الميراث بقتله اى بقتل الباغي لان الاسلام
جامع فتناول الباغي فيكون سبب الميراث موجودا والقتل حق فيكون المانع معدوما لان
القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء عقوبة عليه لا اذا كان مامورا به
كقتل الباغي ولذا لا يحرم الباغي الميراث ان قتل عادلا هو مورث الباغي لوجود السبب وهو القرابة

وعدم

وعدم المانع اى لان قتله حق في زعمه بناء على تاويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة
ولا تنافي منعه عنه لوجود المنعة هذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الان على الحق
والا فيحرم بالاتفاق من الميراث ولما كان الدار واحدة لان الباغي في دار الاسلام والدايه
مختلفة ثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله حتى اذا كسرت شوكة البغاه رد عليهم
اموالهم لاتحاد الدار ولكن لا يضمن ماله بالاتلاف لان اختلاف الدايه مع وجود المنعة توجب
شبهه اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه ويملك المال بطريق الاستيلا موقف
على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف مبني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد
الدار من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزله العصمة
الكامله ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك
والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان قيل فيه نظر لانه لا تناقض
بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب وفي النظر نظر لانه لو ملك لم يجب رده بعينه فيعين
القول بعدم الملك مع عدم الضمان وحمل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروكي التسميه
عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومثل القضا بالشاهد
واليمين اى بمن المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ولكن هذا
لا ينافي ثبوت نوع اخر من البينه وهي شهادة الواحد مع اليمين او خالف في اجتهاده السنة المشهورة
كالتملك بدون الوطي على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة
وهو مشهور ومثل القصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث اى علامة القتل
استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطا وهذا عند الشافعي رحمه الله وفيه
مخالفة قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر او خالف في اجتهاده الاجماع
كبيع ام الولد فان اجماع الصحابه انعقد على بطلانه لا سند قضا القاضي فيه اى في كل
واحد من هذه المسائل المذكورة لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع او كالجهل
في موضع الشبهه كمن صلى الظهر بلا وضوء صلى العصر به اى بالوضوء زاعما صحته ظهر
في مذكرانه صلى الظهر بلا وضوء قضى الظهر عند التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جايز
بناء على جهله بوضعية الترتيب بصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يضر جهله فلا يجب اعادة
المغرب كما يجب قضا العصر عند الشافعي رحمه الله لانه اداه زاعما صحة ظهر خلاف الاجماع وعند
لا يجب قضا العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم ووقت ادا المغرب
ان عصره جايزا ما لو علم وقت ادا المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضا العصر

حتى

واما جهل صاحب الشبهة كالجهل في موضع الاجماع الصحيح اى الذي لا يكون مخالفا للكتاب او الاجماع او السنة

وان لم يقض الظهر التي صلاها بلا وضوء على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حتى صلى ان
المودة من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وعلى العصر على ان الظهر جاز بها بصح العصر
وهذا مخالف للاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا فالمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية
وانما ذكرهما تتميما وتكميلا للاولى لاشتمالهما على الكمال ولكل منهما انفراد به حتى لو عفى احدهما كان للآخر
الاخر على ان لكل واحد منهما على الكمال ولكل منهما انفراد به حتى لو عفى احدهما كان للآخر
القصاص ولا قصاص عليه اى على الولي القاتل للعامل وانما عليه الدية لانه موضع الاجتهاد
فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة في درء القصاص عن القاتل العامل كذا ذكره
المصنف ولكن الظاهر انه مخالف للاجماع فلا يكون الاجتهاد اجتهادا صحيحا فالمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية
في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما بيت فالظاهر بقاءه ان الظاهر عدم
عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل اشتباه ويكون شبهة في درء الحد وكذا المخطئ
اذا اطعم قوته في كل عدد فلا كفارة عليه اى كفارة الصوم لانه ترك الصوم لعذر وهو
بالشبهة وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك وبلغه الخبر
وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه او تاويله والا فعليه الكفارة بالاتفاق
وعند ابي يوسف رحمه الله يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى ما هو كالعدم
ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقيه والقول بفساد الصوم بالحجامة
وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي لانه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع ومن زنى
بجارية امرأته او بجارية ولده فصار يحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج بقرينة
الاختلاط او على ان حل المرأة توجب حل مملوكتها لاحد لانه موضع الاشتباه فصار شبهة
في درء الحد وهي شبهة الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فقط الحد
لشبهة في السبب وفي وجوب العدة فلا يثبت النسب ولا يجب العدة لفعدم
قد يمحض زنا بخلاف شبهة المحل وسمي شبهة الدليل وهي ان توجد الدليل الشرعي النافي للحرمة
كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا
نظرا الى الدليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الاخ والاخت
فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد ولكن اذا اسلم قد حل
دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لا يحد لان جهله يكون شبهة لانه حديث عهد باسلام فانه
يحد لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان او شرب في اسلام
في دار الاسلام فانه يجب الحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها وفيها

يعذر

يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة لدرء الحد واشار الى النوع الرابع من الجهل
بقوله واما جهل يصلح عذرا الجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر فجهله بالاحكام
من الصلاة والصوم وكذلك عذر له في الترك حتى لا يجب عليه القضاء بعد الاقامة في دار
الاسلام مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا وكثيرة في
محله وكذا اذا ارتد حصاب ولم يهاجر بعد في دارنا كما في قصة اهل قبا فانهم اذا ملهم تحول
القبلة وكانوا في الصلاة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا
يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحول فانزل الله وما كان الله
ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر وهي ان بعض الصحابة كانوا
في سفر شربوا الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا
الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وقيل لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر
رحمه الله يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف
بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون وهم يطعمونها فنزلت هذه الآية اما اذا انتشر في
[illegible] ممن جهل ما يكون للعصر فلا يكون جهله عذرا كمن لم يطلب
[illegible] وكذا الجهل بالوكيل او ماذون
عذرا [illegible] الموكل فان اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الموكل ولو باع مال
الموكل قبل العلم بالوكالة توقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل لعزل وجهل الماذون
بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل الولي بجناية العبد
عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بجنايته لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع
عذر حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما سعت دار بضمها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون
مسلما للشفعة وكذا جهل الامة المنكوحة بالاعتاق عذر حتى لا يبطل خيارها اذا سكتت
عن فسخ النكاح او بالخيار اى بان لها خيار العتق عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا جهل البكر
[illegible] فيما اذا زوجها ولي غير الاب او الجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير
كفو او بغبن فاحش عذر حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح ولا يكون سكوتها رضا لها اذا
زوجها الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة اما لو زوجها
غير الاب او غير الجد بغير كفو او بغبن فاحش فلم يصح النكاح اصلا وقد ذكر المصنف في شرحه للوقاية
انه يصح النكاح في هذه الصورة لاجل الخيار فانها اذا علمت بالنكاح وجعلت بان لها الخيار
لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها باحكام الشرع ليس بعذر لان الدليل مشهور في

...لان طلب العلم واجب عليها لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم
في حقها فبالجهل لا يعذر والدليل ... لان خدمة المولى تشغلها عن العلم
فتعذر بالجهل واشار الى فرق اخر من البكر والامة فان الامة تعذر بالجهل بالخيار لا البكر بقوله
وفي البكر يرد الزام الفسخ على الزوج والامة ترد بالفسخ دفعا لزيادة اما
لان طلاق الامة اثنان وطلاق الحرة ثلاثة والجهل عدم اصل يصلح للدفع لا للالزام حتى
... القضاء اي في فسخ البكر بعد البلوغ لاشتراط القضاء اي في فسخ المعتقة لان
البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من المولى وهو غير مسقط فلا تتم الا بالقضاء حتى لو مات
احدهما بعد الفسخ قبل القضاء رده الاخر وفسخ المعتقة مبت نفس الخيار فانه لدفع زيادة
الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء ومنها اي من العوارض المكتسبة
السكر وهي حالة تعرض للانسان وهو ... يفضي اليه مباح كسكر من نبيذ التمر
الخمر ومثل السكر من الباذق والطلاء والعناق والفضيخ وهو ما ... والسكر من نقيع الزبيب
والعناق صرح بهما رد المارون
عن ابي حنيفة رحمه الله انه يصح الطلاق والعتاق منه واذا صرح بهما فهو كالسكران من شراب
... قليله او كثيره او من شراب ... وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق
بالماء وترك حتى اشتد لا ... الملك عند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف لاسراف الطعام
والنقود على قيام الليالي وصيام الايام واما شربه على قصد السكر فلا يحل حتى لو سكر منه حد اتفاقا
... سكر ... سكر ... به اي بالسكر من الملك وهو اي السكر من شراب
محرم او مثلث ... قوله هذا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا اي
قوله تعالى لا تقربوا ... معلق بحال السكر فهو قيد لما علق به الخطاب مثلا اذا قلت صل وانت
صاح او لا تصل وانت سكران ليس الحال قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي والمعنى انهم خوطبوا في حالة
الصحو بان لا تقربوا الصلاة حالة السكر فلزم كونهم مخاطبين اي متلفزين بذلك حال السكر فلا كونه
السكر منافيا لتعلق الخطاب وانما يكون منافيا لو كان قوله تعالى وانتم سكارى قيدا للخطاب وليس
كذلك فهو اي السكر من المحرم او الملك لا ... عليه اي اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ
الا انه يمنع استعمال العقل ... كل احكام من الصلاة والصوم وغيرهما وان كان لا تقدر على الاداء
ولا صحة فيه لاداء ويصح ... اراه في الطلاق والعتاق والاقرار وسائر التصرفات سواء شرب مكرها
او طايعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه يسرا وانما تعذ
... اي بالسكر القصد ولا نفوت الادراء فهم الخطاب بشرب هو معصية فجعل في حكم الموجود زجرا

وبقي

وبقي المكلف متوجها عليه حتى ان كلم الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد
لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله وانما يدل ظاهرا وهو التكلم فانه يعتبر فيه القصد
وهو حالة الصحو كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه
اراد واذا اسلم اي السكران يصح رجعا بجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد كالمكره
فانه يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده فاذا اقر ما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا حد حتى يصحو
فيقر ... السكر قبل الرجوع لان السكران لا يستوفي امر فقام السكر مقام الرجوع لان حقوق
الله تعالى مبناها على المسامحة وانما تتوقف وجوب الحد على اقراره في الصحو بالشرب مع تحقق السكران
لان السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او من الملك وقد يكون الشراب منهما كرها او اضطرارا
فيشترط الاقرار حال الصحو واذا اقر بما لا يحتمله اي الرجوع كاقصاص والقذف وغيرهما
من حقوق العباد او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة الاكراه لم يحد ولا يسقط
عنه اما في الاقرار فلانه لا يسقط عنه بصريح الرجوع فكيف يسقط بدليله واما في المباشرة فلانه
معاين فلا ... ليل الرجوع لكن انما حد اذا صحا اي تتوقف في اقامة الحد الى الصحو لحصول
الانزجار وحده اي حد السكر احلاط الكلام وراد ابو حنيفة رحمه الله ان لا يعرف الارض
من السما لوجوب الحد وقط اذ لو مزه لكان في السكر نقصانا وفي النقصان شبهة العدم
واما غيره وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده اضا احلاط الكلام حتى لا يرد تكلمة الكفر ولا
يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا
المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه اي شرط الهزل ان يشترط ولا يعتبر
دلالته بان نقول نحن نتكلم لفظ العقد هازلا ولا اشترط كونه اي كون الشرط وهو المواضعة
في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة ... مايقع على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية ولا
ينافي اختيار المباشرة وهو القصد الى الشيء واراده ... ولا الرضى بها وهو الاختيار والاستحسان
فالمكره على الشيء ... لاختياره ولا رضاه ولذلك ... الله تعالى ان الله لا يرضى لعباده الكفر ... تعالى
... الشرعية وهي الصيغ والالفاظ الموضوعة لاحكام ... بسببها ... كف
... اي في الاختيار والرضى وهي اي التصرفات اما من الانشاءات اصل الاخبارات او من
الاخبارات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها ان يكون
الواقع فاخبار والا فاعتقاده اما الانشاءات فاما ان يحتمل الفسخ اي للفسخ او لا يحتمله
كالاسلام والاجارة فاما ان تواضعا اي المتعاقدان في اصل العقد اي يحتمل المواضعة قبل

بانا تكلم لفظ البيع عند الناس ولا يريد البيع او في الثمن بحسب قدره اوجنسه فان
اتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة وقالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن
الهزل وبعنا بطريق الجد صح الهزل لاعراضهما عنه وان اتفقا علينا العقد على المواضعة
صار لخيار الشرط كما اذا شرطا للمتعاقدين موجبا وجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم فهو بمنزلة خيار
الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في
الخيار الموجب لكن الملك بالقبض فيه بعد الرضى بالحكم وان كان الملك يثبت بالقبض في البيع
الفاسد فان بعضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما انقض لان لكل واحد
منهما ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اجازتهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فقد جعل احدهما
لابطال خياره[illegible] اجازه في المدة حار عند ابي حنيفه رحمه الله اي ينقلب جائزا كما في الخيار
الموجب لا يقال القبض انما حال في الثلاث دون الثلاث اعتبارا للبيالي لانا نقول اجازة احدهما
اجازه احدهما لابطال خيار الاخر لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فتوقف على اجازتهما وعندهما
لا تشترط في الثلاث بل تجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء اي لم
يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء يصح
العقد عند ابي حنيفه رحمه الله بالعقد لان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى
يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والملك هو الظاهر وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم
تتصل به اي بالعقد لا يصح العقد عندهما في الصور بن صورة الاتفاق على ان لا يحضرهما شيء
وصورة الاختلاف في الاعراض والبناء اعتبر العادة فان العادة تحقق المواضعة ما امكن
فانهما انما وافقا البناء عليه صونا للمال عن يد المغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة
واللزوم معارض بان المواضعة سابقة واشار اليه بقوله على ان المواضعة اسبق والسبق
من اسباب الترجيح قلنا الاخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احد المتعاقدين
مدعي عدم المفسخ للعقد باعتبار اصله الحد واللزوم من غير تحقق معارض فيكون ناسخا
للمواضعة السابقة على اصل ابي حنيفه رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض
عملا بالعقد فيصح في الصور تين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء حقيقة والسبق
فلا يصح العقد في شيء من الصور تين واما ان تواضعا على البيع بالخيار على ان الثمن الف لهما
يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما عن المواضعة وابو حنيفه رحمه الله يعمل بظاهر
العقد في الكل اي في صورة الاعراض وغيرها والفرق له بين البناء هنا اي في صورة على قدر الثمن
والبناء ثمة اي في صورة المواضعة في نفس العقد وكان ابو حنيفه رحمه الله يعتبر البناء على

المواضعة

المواضعة في نفس العقد وحكم بفساد العقد فيحتاج الى الفرق منها هو ان العمل بالمواضعة
هنا يجعل قول احدا لا لغير شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد لتوقف انعقاد
على شرط ليس من مقتضيات العقد وقد حد في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف
وهو الثمن لانه وسيله لا مقصوده فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل
لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالف اعتبارا للتسمية
وحاصله ان اعتبار المواضعة في الثمن تصحيح لاصل العقد منافيان وقد بنت البناء ترجيحا
للاصل لسعي الاول واما ان تواضعا على ان الثمن جنس اخر بان باعا ثمانيه دنانير وقد تواضعا
على ان يكون الثمن الف درهم فالعمل بالعقد اتفاقا البيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على
المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفه رحمه الله فعلى اصله من عدم اعتبار المواضعة
ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل ضرورة اسقاوه الى تسمية البدل واما ابو
يوسف ومحمد رحمهما الله فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره
واشار اليه بقوله والفرق لهما بين هذا اي المواضعة في الجنس وبين المواضعة في القدر
ان العمل بها اي بالمواضعة مع صحة العقد ممكن ثمة اهنا اي لان البيع لا يصح بدون
تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد
والمذكور في العقد مائة دينار وهو غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح
البيع مع اعتبارها بان ينعقد البيع بالالف الموجود في الالفين ثم يذكر جوابهما عن قول ابي حنيفه
رحمه الله وهو ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد
العقد بقوله والهزل باحد الالفين بمنزلة شرط لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان
واذا لم يمكن الشرط طالب فلا يفسد العقد كما اذا اشترى حمارا على ان كمله حملا خفيفا مثلا لا يفسد
العقد لعدم الطالب والجواب عن قبل ابي حنيفه رحمه الله ان الشرط في مسلمنا وقع لاحد المتعاقدين
وفيه له وهو الطالب لكنه لا طالب هنا للمواضعة وعدم الطالب بعد [illegible] لا يفسد الصحة
كالرضى بالربوا واما ان لاحتمال النقض عطف على قوله لما [illegible] لفظا اما غير
واقعة موقعها لانه ذكر المعطوف والمعطوف عليه حيث [illegible] ليكون عطفا
على قوله لما لاحتماله ومعنى عدم احتماله عدم جريان الفسخ والاقالة فيه وهو على ما لنا قسمان لانه
اما ان يكون فيه مال بان ثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا
فمنه ما لا مال وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح
والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين

فان هذا الحديث يحتمل ان يكون لاثبات هذه الاشياء المذكورة فيه فقط ويحتمل ان يكون
لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة ولان الهازل راض بالسبب فلا يمنع الهزل
انعقاده لا الحكم لانه غير راض به وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي اى شرط الخيار والرد
بالاقالة حتى لا يحتمل خيار الشرط فاذا وجدت هذه الاسباب وجدت احكامها ولم يؤثر الهزل
فيها بمنزلة خيار الشرط واما الطلاق المضاف بخوانت طالق هذا فليس بعلة بل هو سبب مفض
والاستناد الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار والمراد بالاسباب ههنا العلل ومنه ما يكون
المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وان كان الهزل في قدر البدل
اى المهر بان ذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالمهر
الفان وهما المسمى في العقد وان اتفقا على البناء على النكاح على المواضعة فالف لما
عندهما ظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة رحمه الله يحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث
يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس واشار الى ذلك بقوله والفرق
لابي حنيفة رحمه الله من هذا والبيع ان البيع يفسد باشتراط العمل بالمواضعة بجعله شرطا
فاسدا فلم يعمل بها تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فان الشرط لا يفسده وذلك لان البدل في البيع
وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى البيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا
يفسد البيع بفساده او جهالته او بدون ذكر فيترجح البيع بالثمن بمعنى انه يجب بصحيح البيع لصحيح
الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل وليس بمقصود وانما المقصود ثبوت
الحل في الجانبين للتوالد والتناسل وان اتفقا على ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن
ابي حنيفة رحمه الله المهر الف لما قلنا من ان المهر غير مقصود في النكاح بخلاف البيع فانه لا صحة
الا بتسمية الثمن والنكاح صحيح وان لم يسم المهر لان الثمن مقصود بالايجاب لما ذكرنا فرجح به اى
بالثمن وفي رواية ابي يوسف رحمه الله الفان قياسا على البيع وان كان الهزل في جنس البدل
بان ذكر في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة
والتسمي في العقد والسمة لازم وان اتفقا على البناء على المواضعة فمهر المثل لازم اجماعا لانه بمنزلة الزوج
دون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه
لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة
وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون. تسمية الثمن بخلاف
النكاح فانه يصح بدون تسمة المهر وان اتفقا على ان لم يحضر هما شيء او اختلفا في الاعراض
والبناء ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رحمه الله مهر المثل لان الاصل في رواته بطلان المسمى

عند

عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر فكذا في المواضعة من
جنسه لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف
داخل في المسمى وهو الالفان بخلاف المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر
المثل وفي رواية ابي يوسف رحمه الله المسمى لازم قياسا على البيع وعندهما مهر المثل لازم
بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم
ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه فلزم مهر المثل ومنه اى مما يحتمل النقض ما يكون المال
فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كالخلع كما اذا طلق امراته على مال بطريق الهزل او
طلقها على الف مع المواضعة على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان
المال الف درهم والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس
ففي الاعراض اي في الاتفاق عليه يلزم الطلاق والمال ولذا يلزم الطلاق والمال في الاخلاف
في الاعراض والبناء وفي عدم الحضور اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلترجح الايجاب اي العقد
على المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها فعندهما
الطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لان قبول المراة شرط للثمن فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط
كما اذا قال لامراته انت طالق بالف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام قبلت وعند ابي حنيفة
رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى شاءت المراة بعني ان ردت الطلاق في الثلاثة الايام
بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم لمسئلة
الهزل في الخلع على ما لا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على ما مر مذهبها وكذا يقع الطلاق
ويلزم المال في البناء على المواضعة عندهما على ان المال يلزم تبعا لان المال في الخلع والعتق
على مال والصلح عن دم مرجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط
القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور وستم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل
في وجوب المال وعند ابي حنيفة رحمه الله يتوقف الطلاق على مشيتها لامكان العمل بالمواضعة
بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع ويتعلق الطلاق بمشيتها كما يتعلق البدل عند العمل
بالمواضعة ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها واما تسليم الشفعة في الشفعة بطريق الهزل فقبل طلب
المواثبة وهو ان طلبها كما علمها حتى بطل بالتاخير يكون كالسكوت لانه كما اشتغل بالهزل
عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعده اى بعد طلب المواثبة التسليم
باطل لانه اى لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين
على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم

فلو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا
وان ابطل الابراء اى ابراء الغرم او الكفيل بالهزل كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبار
فالهزل يبطله سواء كان الاخبار فيما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق
والعتاق سواء كان اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقر بان بينهما نكاحا او لغة فقط
كما اذا اقر بان يزنى عليه كذا لانه اى لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اى يحقق احكام الذى
صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافى ذلك الا ترى ان الاقرار بالطلاق
والعتق مكرها باطل فكذا الاقرار بهما هازلا باطل لان الهزل دليل الكذب كالاكراه واما
الاعتقاد فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف بالدين فيكون الهازل بالردة مرتدا بخلاف
الهزل بالاسلام هازلا به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التى تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها
لقوله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل اباالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد
ايمانكم واما الاسلام هازلا فصح لانه انشاء لاحتمال حكمة الرد والتراخى ترجحا لجانب الامان
لان الاصل فى الانسان هو التصديق والاعتقاد ومنها اى من العوارض المكتسبة
السفه وهو خفة يعترى الانسان للفرح او الغضب فتحمله على العمل بخلاف موجب
الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير وهو
تفريق المال على وجه الاسراف اى مجاوزة الحد اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان
الاسراف حرام وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون كل سفيه سفيها لان موجب العقل ان لا
يخالف الشرع للدلالة الدالة على وجوب اتباعه والفرق بين السفه والعته ان المعتوه
يشابه المجنون فى بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابهه وهو لا يساويه فى الاهلية
ولاشياء من الاحكام واجمعوا على منع ماله فى اول البلوغ اذا بلغ الصبى سفيها بمنع ماله
لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما اضاف اموالهم الى الاولياء لانهم
المصرفون فيها القوامون عليها هم ملاك الاتباع الناس رشد منكرا اى مفيد للتقليل
لان المنون يفيد فى قوله فان انستم منهم رشدا اى عرفتم لهم صلاحا فى العقل وحفظا للمال
لاسعاد الجد به عن مثله الا نادرا وهى خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر
سنة واقل الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن فيه ان يصير المرء جدا بان يصير لكمراة ولد
ولده ولد خمسا وعشرين سنة فيسقط حينئذ المنع فاقام ابو حنيفة رحمه الله السبب
الظاهر للرشد وهو ان بلغ هذا المبلغ مقام الرشد فندفع اليه المال بعد مضى هذه المدة
سواء حصل منه انس او تمسكا بظاهر الآية وقالا لا يدفع اليه المال حتى يؤنس منه الرشد

واختلفوا

واختلفوا فى السفيه الذى صار سفيها بعد البلوغ فعندهما يحجر والحجر منع نفاذ التصرفات
القولية لان النظر واجب حقه الدين واسلامه وان استحق النظر لمن جهة انه فاسق
وهذا الحجر بطريق النظر لا العقوبة فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها
كالقتل عمدا ولهذا جاز عفو الله تعالى فى الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم تب وحسن عفو
الولى والمجنى عليه فى الدنيا عن القصاص والجناية ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى
النظر فيحجر والنظر واجب قياسا على منع المال فانه انما منع عنه لتبقى ملكه ولا زوال بالاتلاف
فلا بد من منع نفاذ التصرفات القولية والا لبطل ملكه باتلافها واصح صحة العبارة
لاجل السعى له بتحصيل المطالب فاذا صارت العبارة ضررا عليه يجب دفعها وكان
نفعه فى الحجر واصحا النظر واجب حقا للمسلم فان السفيه ان لم يحجروا اسرفوا واتركب عليهم
الديون فتضيع اموال الملة مثل ان يشترى جارية بالف معتها فى الحال فانه وان كان احتمال
فى الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة انه لا يملك فلسا واعتق جارية بالف دينار وهذا
بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف فى ملكه بما يضر حالا عند ابى يوسف رحمه الله والظاهر
ان هذا ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع وعند
ابى حنيفة رحمه الله لا حجر للسفيه لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب صادرا
عن علم ومعرفة لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية والاهلية بالتميز والسفه لا يوجب
نقصانا فيه ولهذا خاطب بحقوق الشرع وحكم فى دون العباد وصح عباراته لم يكن
السفه سببا للنظر ولم يستحق النظر له ممن قصر فى حقوق الله تعالى لا يستحق وضع الحجر
عنه نظرا له وما ذكر من النظر حقا له فكذلك النظر جائز لدينه ولا واجب كما ذكرنا وصاحب
الكبيرة فان العفو عن القصاص جائز لا واجب فان ملت فى ترك الحجر ضررا بالمسلم من غير
نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان فيه حسوة فاجاب عنه بقوله وانما
يحسن حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية وابطالها
والحاقه بالبهائم والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد والتصرف نعمة زائدة فيبطل
قياس الحجر على منع المال فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق السفيه بالفقير بخلاف
الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هى العبارة والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن سائر الحيوان ففيه
ضرر عظيم وفوت لنعمة عظمه والحاق له بالبهائم اذا كان الحجر اى حجر السفيه بطريق النظر
له عندهما وهذا يختلف بحسب الاحكام لحق السفيه فى كل حكم الى من كان فى الحاقه به نظر
له من الصبى والمريض والمكره ففى الاستيلاد يجعل كالمريض فانه ان ولدت جارية فادعاه بت

نسبه منه وكان الولد حرا وابجارته ام ولد لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح في حكم
الاستيلاد فانه محتاج اليه لابقاء نسله وصيانه مايه فلحق بالمريض فان المريض المديون
اذا ادعى نسب ولد جارته يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله يموت ولا سعي
ولا ولد ما لان حاجته مقدمة على حق الغرما ولو اشترى هذا المحجور ظيه ابنه وهو معروف فقبضه
كان شراوه فاسدا او يعتق الغلام حتى قبضه ويحول في هذا الحكم منزلة المكره فتثبت له الملك
والقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن اذ القيمة بالعقد لمنه غير صحيح لما في ذلك من الضرر
عليه وهو في هذا الحكم لحق بالصبي ولا يجب في هذه الصورة ان يكون سعاية العبد للمحجور نظرا
له لان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية
الغلام في قيمته للبايع وهذا الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف امن التصرف في ماله
نظرا له عندهما انواع اما سبب السفه في ذاته فيحجر بنفسه اي بنفس السفه ولا
تتوقف على قضا القاضي بالحجر عند محمد رحمه الله لانه بمنزلة الصبي والمجنون والعته
في ثبوت الحجر بنفسه نظر السفيه ويحجر القاضي عند ابي يوسف رحمه الله لانه مردد بين
النظر بابقا الملك والضرر باهدار عبارته فلابد من ترجيح احدهما بين من القضا واما
بسبب الدين بان يخاف ان يلجي امواله واليلجيه هي المواضعة المذكورة في اصل التصرف
او في قدر البدل او في جنسه الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا مع او اقرار
فيحجر على ان لا يصح تعرفه الا مع الغرما فتوقف على قضا القاضي ايفاقا منهما لانه لاجل
النظر للغرما فتوقف على قضا طلبهم وانما تم بالقضا وان لم يكن سفيها متصل بقوله فيحجر
وهذا انما يكون في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فيفيد تصرفه
فيه مع كل احد واما بان يمنع عن بيع ماله لقضا الديون فبيع القاضي اموالهم عروضا
او عقارا لما روي ان معاذا ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه
بين الغرما بالحصص فهذا ضرب حجر لانه في امر خاص ومنها السفر وهو الخروج مدة
اي خروج من عمران المصر على قصد مسير يملا ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها سير الابل ومشي
الاقدام والاقامة الخروج ليس مما تمتد وهو لا ينافي الاهلية في الاشيا من الاحكام لكنه من اسباب
التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه
لا يضره واختلفوا في العلة اي في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلاة فعند الشافعي رحمه الله
القصر رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا القصر اسقاط حتى يكون ظهر المسافر وبخيرة سوا
لقول عايشة رضي الله عنها فرضت الصلاة ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر وكرر النكرة هنا

ليس

ليس الثاني تاكيدا للاول اذ ليس الثاني لتقرير ما سبق بل هو لتكرير المعنى لان الثاني غير الاول معنى
والمعنى جميع الصلوات كقوله تعالى وجاريك والملك صفا صفا اي صفوفا مختلفة ولان حد
الناقله وهو ما مدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا او ما هو في معناه يصدق على الركعتين الساقطتين
وفيه نظر لانه لا نسلم انه لا يذم تارك الركعتين اذ انوى الاتمام فانهما حينئذ يكونان فرضا ويذم
تاركهما وتسمية الصدقة فانه عليه السلام سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة مما لا تحتمل التملك لسقاط الاخر ولعدم افادة التخيير
على ما مر في فصل العزيمة والرخصة والتخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة
في صوم رمضان وهنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وانما ثبت هذا الحكم اي القصر لسفر
اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل به بل
اتصل حال القضا فلا يجوز القصر ولما كان السفر بالاحياء قبل اي حكم وافى والا فلفظ قبل
يوهم ان هذا قول بعض اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر خلاف المريض فانه
يجوز له الافطار وذلك لان الضرر في المرض مما لا مدفع له وربما يتوهم قبل الشرع انه لا يلحقه الضرر
وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يمكن من دفع الضرر الداعي
الى الافطار وهو السفر لكن اذا افطر المسافر يصير السفر شبهة في الكفارة اذا قارن الافطار
لان السفر سبب مبيح للافطار اختياري في اجمله واذا سافر الصايم المقيم لا يفطر بخلاف ما اذا
مرض الصايم المقيم لكن ان افطر الصايم المقيم اذا سافر لا كفارة عليه واذا افطر مسافر ثم اقام سقط
الكفارة لانها قد وجبت بالافطار عن صوم واجب اخر من مرض او افتراض شبهة بخلاف ما اذا مرض
اي اذا افطر مرض في ذلك اليوم لان المرض امر سماوي تبين به ان الصوم لم يجب عليه فظهر السفر
اختياري يجب الصوم مع طرمانه واحكام السفر ثبت بالخروج ومجاوزة العمران بالسنة المشهورة
وان لم يتم السفر عليه وهي ما روي عنه عليه السلام رخصوا برخص المسافر مجاوزتهم العمران وان كان
القياس ان لا تثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان الحكم العلة لا تثبت قبلها لكن ترك القياس بالسنة
المشهورة ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة اي ثلاثة ايام صح وان كان المسافر في غير موضع
الاقامة وان نواها بعد الثلاثة شرط موضع الاقامة لان الاول اي نية الاقامة قبل الثلاثة
ايام منع للسفر وهذا اي نية الاقامة بعد الثلاثة رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية
يوجب الرخصة وقد مر في فصل النهي وقد استدل على عدم كون سفر المعصية من اسباب
الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة بعد فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر في حقها معدوما
كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن كان

اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر
غير باغ اى خارج عن الامام ولا عاد اى ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيفيد في غير هذه الحالة على اصل
الحرمة واجاب عن الاول بقوله على ان المعصية منفصلة عنه اى عن السفر لوجود كل منهما
بدون الاخر فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصير فتلك معصية بلا
سفر فالرجل قد يخرج غازيا مع امام يستقبله غير انهم القوم الذين معهم اجمال المروءة وذلك امر
للرجال وانما الى الحاملة للمروءة وان كان قد يستعمل في كل منهما بدون الاخر فيقطع عليهم فان
سفرهم مندوب وصار معصية فصار النهي عن هذا السفر بمعنى في غير من كل وجه
والنهي بمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلاة في الارض المغصوبة بخلاف
السكر لان عصيانه بعينه لانه حدث عن شرب وهو حرام فلابث بالسكر الحرام الرخص المنوطة
بزوال العقل واجاب عن الثاني بقوله وقوله تعالى غير باغ ولا عاد لابد من تقدير فعل سيقت
الآية له اى فمن اضطر فاكل حال كونه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا
واقتصر على الشهوة بل اكلها دواء للضرورة ولا يخفى ان سد الرمق والتقوى فيما رجحه الله
يمسك على عدم الرخصة بسفر المعصية بقوله تعالى غير باغ ولا عاد وجعل قوله تعالى غير باغ حالا
من مضمر اضطر ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير قصد تام كما اذا رمى الى الصيد فاصاب
انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى
اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يلزم الغسل ولا يوجد بحد ولا قصاص
لانه حرام كامل فلا يجب على العدو ولا يسقط بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان
لانه حرام والمال معصوم لاحرامه فعل وهذا الوالف رجلان عينا لاخر يجب عليهما ضمان
واحد ولو كان حرام الفعل لوجب على كل واحد منهما ضمان كامل ويصلح الخطاء محققا لما هو صلة
لم يقابل مالا ويوجب الكفارة اذ الم يتفك الخطاء عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر
بين العبادة والعقوبة والمراد به الكفارة اذ هو اى ما هو دائر حرا قاصرا وقع طلاقه
عندنا لا عند الشافعي رحمه الله لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل لعقل
لا سهو وغفلة امر لا توقف عليه الاحكام اذ اصدر الاحكام عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر
ولا يواخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او ولان السهو والغفلة مركوزان
في الانسان فيكونان عذرا فاقيم البلوغ مقامه اى مقام العقل من غير سهو وغفلة ولم يعتبر انه
انما سهو في وقت ما اقامة للدليل مقام المدلول لان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان
العقل فاذا كمل العقل لكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا فاقام البلوغ

متام

مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا الاتمام البلوغ مقام الرضى فيما بني عليها
اى على اليقظة والرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج في دركها اى درك اليقظة والرضى
لان الاصل ان الامور الخفية التي تعذر الوقوف عليها تقام ما هو دليل عليها مقامها
كالسفر مقام المشقة بخلاف الامور الظاهرة واما ذكر اليقظة والرضى دفعا لشبهة الشافعي
رحمه الله فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقوع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام
الرضى واذا اجرى البيع على لسانه اى لسان النائم الخاطئ خطأ وصدقه خصمه تكون كسبع المكره
مسعقد البيع لوجود الاختيار لان جريان هذا الكلام على لسانه في اصل وضعه اختيارا وكفساد
لغوات الرضا شرع في القسم الثاني من العوارض المكتسبة واما الذي من غير من العوارض
المكتسبة فالاكراه وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا الاكراه يفوت
النفس او العضو معدم للرضى ومفسد للاختيار لان الانسان مجبول على حب حوته
وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه واما غير ملجئ بان
كان يحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضى غير مفسد للاختيار والاكراه
سواء كان ملجئا ام لا ينافي الاهلية والخطاب لان المكره عليه اما فرض كالاكراه على شرب
الخمر بالقتل او مباح كالاكراه على الافطار في نهار رمضان او مرخص كالاكراه على اجراء كلمة الكفر
او حرام كالاكراه على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر مرء ويأثم اخرى بناء على ان الاكراه لا ينافي
الاهلية والخطاب ولا ينافي الاختيار لانه اى لان الاكراه حمل على اختيار الامور
واصل الشافعي رحمه الله في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا مانعا من الاقدام
على الفعل يقطع الحكم عن فعل الفاعل اى المكره فيخرج الزنا لعدم اختياره والعصمة تقتضي
دفع الضرر بدون رضاه اى رضى الفاعل ثم ان امكن بعد قطع الحكم عن الفاعل نسبته
الفعل الى الحامل عند الاكراه وهو المكره بكسر الميم نسب الفعل اليه والا لا يمكن النسبة بطل
فبطل الاموال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره
ويضمن الحامل الاموال التي اكره غيره على اتلافها لان شبهة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل
الفاعل آلة للحامل لان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره
بوعيد تلف كأنه فعل بنفسه وان لم يمكن عذرا بان لا يحل له الاقدام على الفعل بالاكراه
على الزنا او القتل لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزاني ويقتص القاتل المكره بكسر الميم لان علت
لما لم يقطع الحكم عن فعل الفاعل لكون الفاعل هو العامل يجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل
لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي رحمه الله فاجاب عنه بقوله وانما يقتص الحامل

... صواب ان يقول واما نقص الحامل اصلا فان الاكراه حصل كالاكراه
على الاسلام لا ينقص الحكم عن فعل الفاعل ايضا فصح اسلام الحربي ومع المدبون ماله
فقضاه المكره ونصح طلاق ... ويضم اليهم من الايلاء بعد امدة اي بعد مضي
مدة الايلاء لو اه لانه يستحق الفرق بعد مضي المدة كامراة العنين بعد الحول فاذا
امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق لا يصح
اسلام المدبر اي بالاكراه لان اكراهه على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال
كلها والاكراه بالقيد والحبس عنده اي عند الشافعي رحمه الله سواء لان الحبس ضرر
كالقتل والعصر يندفع بدفع الضرر وقال الامام محيي السنة رحمه الله الاكراه ان يخوفه
بعقوبة تنال من بدنه ولا طاقة له بها وكان المخوف من يملكه يحقق ما خوف به فيدخل فيه
القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك
... المقرر عند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه ان الاكراه الذي ... افسد الاختيار
... بعد الاختيار الفاسد من الفاعل ... الفعل الحامل يصير
اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا
... الفعل الى الحامل فان اصلا اي لاجل ذلك اي كون الفعل
الملجئ للحامل لما ذكرنا قبل ... الاقوال مما يصح ولا توقف على الاختيار كالطلاق
... الطلاق مع ... اي لان الاقوال التي لا تنفسخ ... مع الهزل وهو اي الهزل في الاختيار
اي اختيار الحكم والرضى بالحكم وان كان اختيار المباشرة والرضى بها ثابتان فيه كما ان الاولان
منفيان عنه وينفذ مع خيار الشرط وهو ... في الاختيار اي اختيار الحكم اصلا وان وجد في
جانب السبب وفي الاكراه لم ينف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت
من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه في سقوط شرائط كمال النفاذ في الاكراه اقل هو القبول
اولى والنفاذ فيه اظهر والى هذا اشار بقوله فلان سقط الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو
فساد الاختيار اولى قول المصنف فاذا وقع الطلاق والعتاق في الهزل من غير اختيار الحكم
والرضى به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب
والرضى به حاصل في الهزل بدون الفساد اما في الاكراه فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب
موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه انتهى وفيه نظر لان في كل من الاكراه
والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان اللذان في الاكراه اقوى من ان الحكم هو المقصود

والسبب

والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى
قد يكون وقد لا يكون والفاسد بفساد الاختيار بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ
لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل خلاف الحكم ولغا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق
بان اكره امراته بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف فقبلت
ذلك منه وهي مدخول بها وقع الطلاق بلا مال لانه اي لان الاكراه بعدم الرضى بالسبب
والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه لانه يتوقف على الرضى وقد وجد كما في خلع
الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال
لانه لو اكره على بتطليق امراته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا منع ولزم المال لانها التزمت
طائعة بادا ما سلم لها من السنونه بخلاف الهزل فانه اذا اتصل الهزل بقبول يصح التطليق
لكن يتوقف الطلاق على التزام المراة والرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا
فلا طلاق ولا مال اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلان الرضى بالسبب ثابت في الهزل دون
الحكم فصح التزامها المال فيتوقف الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار
الشرط في حقها اي اذا خالعها بشرط الخيار لها تتوقف الطلاق على قبولها المال واما في جانب
الزوج فلا يصح في الخلع لان الخلع يمين في حقه ومعاوضة في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر
في بدل الخلع فيجب بدل الخلع ويقع الطلاق من غير توقف على الرضا لان الهزل بعدم الرضا
والاختيار في الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار وان كانت الاموال مما
تنفسخ وتتوقف على الرضى كالبيع والاجارة بعده وينعقد ابتداء الانعقاد فاسدا وبرهانه
على اصلهما في محلها واما الفساد فلان الرضا شرط البقاء فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه
صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد والاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغيره هنا كالاكراه
بالضرب سواء فيما تنفسخ وتتوقف على الرضى لعدم الرضى في النوعين وكذا الاقارير كلها
من المعاملات وغيرها تفسد بالاكراه الملجئ وغيره الملجئ لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو
الاكراه وعدم الرضى بانه دليل على الكذب وهو عدم المخبر به والاقرار خبر يحتمل الصدق والكذب
وانما توجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اي وجود المخبر به ومع تحقق الدليل على الكذب
لم تثبت الحقوق والافعال فهنا ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل الملجئ الحامل كالاكل والشرب
والزنا مقتصرا على الفاعل حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامها المتعلقة بها من حيث انها اكل
وشرب كما اذا اكره صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بها
من حيث انها اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير فضمانه على الحامل خلافا لقول قيل

الحامل ومنها ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فان لزم من جعله آلة للحامل تبديل محل
الجناية يعتصر عليه اى على الفاعل ايضا ولا تتعلق بالحامل لان فى تبديل المحل اى محل الجناية
مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل وفيها اى فى مخالفة المحل بطلان
الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل
معين فاذا فعل غير ذلك كان طائعا لا مكرها واى ممتالن لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم
تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كاكراه المحرم اى المحرم المحرم على قتل الصيد
فقتله يقتصر على الفاعل لانه اى لان الحامل انما حمله على الجناية على احرامه اى احرام
الفاعل ولو جعل الفاعل آلة لزم تصيير المحل حرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن اتيانا بما اكره
عليه فلا يتحقق الاكراه واشار الى المثال الثانى وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل
ذات الفعل بقوله وكاكراه عبد على البيع والتسليم ولو جعل الفاعل آلة تصير تسليم
المغصوب اى لزم التبدل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل
يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء وتبدل ذات الفعل اينما لانه يصير البيع
والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشترى يملك المبيع
ملكا فاسد الانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك والاعتاق وان كان لا يحتمل
الفسخ اى كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاموال لكن الاتلاف فعل يحتمله اى يحتمل كون الفاعل
آلة فانه اذا اكره غير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وكلام بصيغة منسوب الى الفاعل
اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق من الفاعل لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف
للمال منسوب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا او معسرا
ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو معتصر على الفاعل وان لم تمتد اى من جعله آلة السبب
اى تبديل محل الجناية بجعل آلة كاتلاف المال والنفس فتصير الحامل كانه ضربه عليه والمفه
فيخرج الفاعل من البين فتضاف الاتلاف الى الحامل ابتداء لاعدام الفاعل فوجب الجناية
بخوضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب عليه اى على الحامل فقط فان كان عبدا فعمد
الحامل فقط عند ابى حنيفة رحمه الله ومحمد لان الانسان مجبول على حب الحياة ومقدم عليها ما توصل
به الى بقاء الحياة فهو بمنزلة الآلة لا اختيار له كالسيف فى يد القاتل وعند ابى يوسف رحمه الله
لا قصاص على واحد منهما لتمام الواجب اذ هو على الحامل مالا بلا سبب لان القصاص انما هو بمباشرة
جناية مامة وقد عدمت فى كل منهما وعند زفر رحمه الله القصاص على الفاعل لانه قتل عمدا ولكن فى
الاثم لا يمكن جعل الفاعل آلة لانه اكره بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية

ولا يمكن

ولا يمكن احد ان يحمى على غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا تتصور القصد
بقلب الغير كما لا تتصور التكلم بلسان الغير ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية اذ الجناية حسية
يكون على دين الحامل وهو ما من الفاعل بذلك فسوغ الاكراه واذا لم يمكن جعل الفاعل كل منهما
من الحامل فلتقصد قتل نفس محرمة واما الفاعل فلا طاعته المحلوف فى معصية واشار بقوله
على من هو مثله ولما فرغ من حكم الافعال المكره عليها فى انها ممن يتعلق والى من ينسب شرع فى بيان
حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار بقوله والمحرمات
انواع حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنى اى عند الرجل والمراد ان
الزانى حقيقة وهو الرجل واما المرأة فممكنة من الزنى فزنا وهما من قبيل ما تحتمل الرخصة لان
دليل الرخصة خوف الهلاك وهما اى القاتل والمقتول فى ذلك سواء فلا يحل لاحدهما قتل غيره
لتخليص نفسه وكذا خروج الغير اذا اكره عليه بالقتل لا يحل له الجرح لاجل نفسه حتى لو اكره
على قطع يده بالقتل لم يحل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ فى فوات النفس فوات اليد
من غير عكس ولذلك يضاف القتل بالنسبة الى الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قتل الغير لا يحل له ذلك
ولو فعل كان آثما كما فى الاكراه على القتل لان طرف المؤمن فى الحرمة بمنزلة نفسه فى حق الغير حتى لا يحل
للمضطر قطع طرف الغير ليأكله والزنى فعل لان من لا نسب له بمنزلة الميت والزانى لا يجب النفقة
مولد الزنى على الزانى لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد فان اكره على الزنى
لا يحل الزنى وحرمه لا تسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكراه الملجئ اى يبيح المحرمات
التى تحتمل السقوط لان الاستثناء من الحرمة حل وقد استثنى من تحريم الميتة والدم حالة
الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فبقى الاباحة الاصلية ضرورة كقوله تعالى وقد فصل لكم
ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه والاكراه الملجئ يخوف الهلاك على النفس او العضو نوع من الاضطرار
وان اختص الاضطرار باسم خاص لكن ثبت فى الاكراه اعتمادا على النص لما فيه من خوف النفس
حتى ان امتنع المكره من اكل الميتة ونحوها حتى قتل اثم ان كان عالما بسقوط الحرمة وان
لم يعلم فيرجى ان لا يكون اثما كذا فى المبسوط لاعتبار الملجئ فانه لا يبيح المحرمات لعدم الضرورة
لكنه يسقط بورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه غير الملجئ لا يحد وحرمه لا تسقط اى لا تحتمل السقوط
اصلا لكن يحتمل الرخصة فى فعله مع بقاء حرمته وهى اما فى حقوق الله تعالى التى لا تحتمل السقوط
كاجراء كلمة الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان فان
الايمان الذى هو من حقوق الله تعالى لا يحتمل السقوط ابدا وذلك لان الكفر حرام صون ومعنى
حرمة موبقة واجراء كلمة الكفر كفر صون اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابتداء

الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمئنان القلب بالايمان كقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان واما في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار كالعبادات مثل
الصلاة فان الاكراه على ترك الصلاة اكراه على حرام لا تحتمل السقوط لان حرمتها من حقوق
اهل الوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوقه تحتمل السقوط في الجملة بعذر
كاذا العسكر وانجاح وغيرها من العبادات فرخص بالملجئ وان صبر حتى قتل صار شهيدا وقد
مر في فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم اي من قسم الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل
الرخصة اذ ليس فيه معنى التسبب اذ لا تسبب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس
بخلاف زناه اي زنا الرجل فانه بمنزلة قتل النفس لانه قطع السبيل المصنف فان حرمة
الزنا حق الله تعالى فد تسمح لان حقوق الله تعالى تغلب الحرمة ومتعلقها فان اكراه
على اجراء كلمة الكفر حق الله هو الايمان واكراه ترك الصلاة حق الله هو الصلاة والعصمة
من الزنا حق الله وهو حرام لا يسقط ابدا ولكن يحتمل الرخصة ولهذا رخص زناها بالاكراه
الملجئ لاحد المرأة بالزنا بالاكراه غير الملجئ للشبهة اي لشبهة الرخصة في الاكراه غير الملجئ
وحد هو اي الرجل في زناه بغير الملجئ لانه لا رخص زناه بالملجئ في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه
حين فوت النفس او العضو فالاقدام عليه دفع لذلك لا ضياع الشهوة وانتشار الالم لا لدل
على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال واما في حقوق العباد كاتلاف
مال المسلم فانه حرام حرمته في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق العبد
والحرمة متعلقة بترك العصمة وحاصل حكم اخوه في انه رخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا لانه
بذل نفسه لدفع الظلم لكن حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة
وانما رخص فيها لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل وربما جعله صاحبه صيانة
لنفس الغير او لطرفه قال المصنف والمراد باخوه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط
وفيه تسامح لان احتمال السقوط وعدمه في القسم السابق انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة
نفسها وذلك لان حرمة الايمان والصلاة لا تسقط اصلا لكن بعض الصلاة يحتمل السقوط في الجملة
بالعذر بخلاف الايمان ويجب على مراكن غرم على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال المعصوم
حقا لصاحبه فلا يسقط بحال والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب. تم الكتاب وقصدنا
معبودا وله المكارم والعلى والجود والحمد لله وصلى الله وسلم
على سيدنا محمد واله وصحبه في سابع عشر ربيع الاول من شهور سنة ثمان مائة